

Giovane Rodrigues Jardim
Cristiéle Santos de Souza

ORGANIZADORES

**PLURALIDADE, MUNDO E
POLÍTICA: INTERLÚDIOS
EM TEMPOS SOMBRIOS**

**Giovane Rodrigues Jardim
Cristiéle Santos de Souza**

ORGANIZADORES

**PLURALIDADE, MUNDO E
POLÍTICA: INTERLÚDIOS
EM TEMPOS SOMBRIOS**



Porto Alegre
2021

Copyright ©2021 dos organizadores

Direitos desta edição reservados aos organizadores, cedidos somente para a presente edição à EDITORA MUNDO ACADÊMICO.



LICENCIADA POR UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS

**Atribuição - Não Comercial - Sem Derivadas 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)**

Você é livre para:

Compartilhar - copie e redistribua o material em qualquer meio ou formato. O licenciante não pode revogar essas liberdades desde que você siga os termos da licença.

Atribuição - Você deve dar o crédito apropriado, fornecer um link para a licença e indicar se foram feitas alterações. Você pode fazê-lo de qualquer maneira razoável, mas não de maneira que sugira que o licenciante endossa você ou seu uso.

Não Comercial - Você não pode usar o material para fins comerciais.

Não-derivadas - Se você remixar, transformar ou desenvolver o material, não poderá distribuir o material modificado.

Sem restrições adicionais - Você não pode aplicar termos legais ou medidas tecnológicas que restrinjam legalmente outras pessoas a fazer o que a licença permitir.

Este é um resumo da licença atribuída. Os termos da licença jurídica integral está disponível em:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

EXPEDIENTE:

Projeto gráfico, diagramação e capa:
Casalettras

Imagem da capa:
Imagem de Gerd Altmann por Pixabay

Editor:
Marcelo França de Oliveira

Conselho Editorial
Prof. Dr. Amurabi Oliveira - UFSC
Prof. Dr. Aristeu Elisandro Machado Lopes - UFPEL
Prof. Dr. Elio Flores - UFPB
Prof. Dr. Fábio Augusto Steyer - UEPG
Prof. Dr. Francisco das Neves Alves - FURG
Prof. Dr. Jonas Moreira Vargas - UFPEL
Profª Drª Maria Eunice Moreira - PUCRS
Prof. Dr. Moacyr Flores - IHGRGS
Prof. Dr. Luiz Henrique Torres - FURG

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P744 Pluralidade, mundo e política: interlúdios em tempos sombrios / Giovane Rodrigues Jardim e Cristiéle Santos de Souza (orgs.). [Recurso eletrônico] Porto Alegre: Mundo Acadêmico, 2021.

174p.
Bibliografia.
ISBN: 978-65-89475-05-7

1. Ética (Filosofia Moral) - 2. Filosofia política - 3. Interdisciplinaridade - I. Jardim, Giovane Rodrigues - II. Souza, Cristiéle Santos de - III Título.

CDU:170.320

CDD:170



EDITORA MUNDO ACADÊMICO
Um selo da Editora Casalettras
R. Gen. Lima e Silva, 881/304 - Cidade Baixa
Porto Alegre - RS - Brasil - CEP 90050-103
+55 51 3013-1407 - contato@casalettras.com
www.casalettras.com/academico

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
A FARINHA É POUCA, MEU PIRÃO PRIMEIRO: O DESAJUSTE ENTRE A DEMOCRACIA E O NEOLIBERALISMO	12
WAGNER DE OLIVEIRA BOMFIM JÚNIOR	
O PENSAMENTO POLÍTICO E OS LIMITES DO TEXTO EPISTOLAR: UMA LEITURA DA CARTA DE HANNAH ARENDT A GERHARD SCHELEM, 1963.....	22
CRISTIÉLE SANTOS DE SOUZA CARLA RODRIGUES GASTAUD	
SOBRE A DESMUNDANIZAÇÃO E A SOLIDÃO ORGANIZADA	33
GIOVANE RODRIGUES JARDIM	
UMA ANÁLISE DA (IN)JUSTIÇA DA CONDIÇÃO ESCRAVIDÃO NA POLÍTICA DE ARISTÓTELES A PARTIR DE HANNAH ARENDT	45
DANIEL PIRES NUNES	
O QUE FAZER COM O PASSADO: A CRÍTICA ADORNIANA AO ESQUECIMENTO	56
GUILHERME JOSÉ SCHONS	
O SISTEMA MODA: SOCIEDADE, CONSUMO E DISCRIMINAÇÃO.....	65
PALOMA BEZERRA DA SILVA GIOVANE RODRIGUES JARDIM	
REFLEXÕES SOBRE A SAÚDE MENTAL DE PESSOAS NEGRAS NA PÓS- GRADUAÇÃO BRASILEIRA	77
MEIRIDIANE DOMINGUES DE DEUS TATIANE SILVA CERQUEIRA SANTOS	

LEI E PENALIDADE: UMA GENEALOGIA DO “INDIVÍDUO PERIGOSO”	89
DAVID I. NASCIMENTO	
NÚCLEO DE MEMÓRIA DO IFRS – <i>CAMPUS</i> ERECHIM.....	105
FÁBIO ROBERTO KRZYSZCZAK	
MARIA INÊS VARELA PAIM	
MARLOVA ELIZABETE BALKE	
O IFRS <i>CAMPUS</i> ERECHIM E AS COTAS À POPULAÇÃO NEGRA NO PROCESSO SELETIVO 2019/2	121
MIGUELÂNGELO CORTEZE	
ANDRÉ RIBEIRO	
FABIANA VAZ	
POESIA PARA EXISTIR E RESISTIR: SARAUS COMO MOVIMENTO DE EMANCIPAÇÃO LITERÁRIA E SOCIAL NAS PERIFERIAS DE SÃO PAULO.....	133
PAULA RENATA SANTOS GOMES SANTINO	
MULHERES CIENTISTAS, FEMINIZAÇÃO DA MATERNAGEM E DO CUIDADO: PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARES	145
CLÁUDIA CINARA LOCATELI	
THAIS JANAINA WENCZENOVICZ	
A DEMOCRACIA ATENIENSE CONDENOU A FILOSOFIA? REFLETINDO SOBRE A <i>APOLOGIA DE SÓCRATES E O CRÍTON</i>	159
PROF.º RAFAEL COSTA	

INTRODUÇÃO

INTERLÚDIOS DE UM PERÍODO EM QUE “NÃO HÁ VIDA RETA NA FALSA”

"Eu vivo em tempos sombrios. Uma linguagem sem malícia é sinal de estupidez, uma testa sem rugas é sinal de indiferença. Aquele que ainda ri é porque ainda não recebeu a terrível notícia". (Bertolt Brecht)

A sociedade brasileira vivencia a pandemia de COVID-19 também em “tempos sombrios” para a ação e o discurso. Afirmamos isso nos termos de parte do poema de Bertolt Brecht, transcrito como epígrafe e retomado por Hannah Arendt para falar da vida em tempos em que o âmbito público não ilumina os assuntos humanos. A pandemia, embora pudesse ser evitada em uma relação menos predatória dos seres humanos com a natureza, indubitavelmente poderia ter seus efeitos diminuídos se não vivêssemos um obscurantismo em relação ao conhecimento, uma negação da ciência, da arte e da cultura. Esses são nossos tempos sombrios, não a pandemia, mas a indiferença, a frieza frente à dor e ao sofrimento do outro, a ausência de solidariedade e da luta pela vida comum e duradoura, da política. Sairemos melhores, fortalecidos? Aprenderemos com essa pandemia?

Os silos e armazéns abarrotados de alimentos estocados à espera de sua valorização frente a escassez, em seu contraste com as multidões que sofrem com a falta de alimento e a insegurança alimentar no Brasil, pouco nos possibilitam uma perspectiva não pessimista. Essa crença se assemelharia à confissão de Herbert Marcuse no prefácio político, de 1966, a *Eros e Civilização*, ao expressar o reconhecimento do otimismo inicial de que as realizações da sociedade industrial avançada possibilitariam que os homens rompessem com a união fatal entre produtividade e destruição, liberdade e repressão.

A ação humana é irreversível e imprevisível, mas não é garantia de *gaya sciencia*. No entanto, como destaca Hannah Arendt, sua ausência

[impossibilidade para a ação humana] é a desmundanização, a eliminação do “espaço entre” aproximação e diferenciação, que possibilita nossa condição humana de singularidade e de pluralidade. Tempos sombrios, com ou sem pandemia, são oportunidades históricas para a expulsão do humano do mundo, seja pelo isolamento e pela atomização, seja pela organização de sua solidão – outrora por campos de concentração, hoje pelas mídias sociais. Não são tempos de incertezas ou de dúvidas, pelo contrário: são tempos de ausência do discurso, do pertencimento e do comprometimento com os demais, consigo mesmo e com o mundo. Os problemas são de nossa época, mas as respostas ilegítimas a eles não são novas e, assim como o ofuscamento do âmbito público, já causaram no passado longínquo e no passado recente o regresso humano à barbárie. Tudo acontece em público, mas nem todos percebem/compreendem/enxergam sua gravidade, pois substituem a ação e o discurso por uma existência de “trivialidade incompreensível”, ao passo que, nas redes sociais, por exemplo, em que os assuntos cotidianos e as pautas de nossas reivindicações são controladas, se ressignifica a expressão de que “a luz do público obscurece tudo”.

Mais antissistemático do que sem sistema, nos aforismas de *Mínima Moralia*, encontramos a reflexão de Theodor Adorno sobre a experiência individual e subjetiva e seu contraste com a coletividade. Em tela está a relação tênue entre o “privilégio” e a “impotência”, ou seja, a recusa a um recurso a ética individual de um estar fora do mundo, não mutilado como os demais. Adorno prenuncia um antídoto aos continuadores da Teoria Crítica da Sociedade, sobretudo àqueles que se imaginam alheios à sociedade de massa, ao consumismo, aos condicionamentos de uma vida nos ditames do sistema estabelecido e de sua propaganda. De sua própria condição de exilado, ele denota a falência do indivíduo na sociedade capitalista. O isolamento não é [livre] escolha, mas sua luta por subsistência biológica. Para manter-se nesse isolamento, não poderá se dar ao luxo de pensar – impotência –, pois, se o fizer, esse privilégio será revogado. Esse é o lugar do intelectual na vida mutilada, não sua exceção. A impossibilidade de uma vida reta na falsa se dá neste contexto de perda de autonomia, da privacidade, da subordinação da vida à produção e da subordinação do indivíduo ao padrão.

Mínima Moralia, assim como a *Dialética do Esclarecimento*, nos questiona “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 11). Nessas primeiras décadas do século XXI, em que vivenciamos o retorno de movimentos totalitários, do retrocesso de conquistas históricas em direitos sociais, econômicos e políticos, esse questionamento se torna premente e potencializa a reflexão no âmbito da educação sobre a relação entre vida e produção, liberdade e repressão, desenvolvimento e progresso. Em outros termos, leva-nos a indagar por que a mesma força e a velocidade empreendidas para criar uma vacina contra a pandemia não são empregadas, ou não foram empregadas, para sanar

a fome que dizima sociedades e populações inteiras. Ou, ainda, por que, sendo possível evitar tantas mortes por COVID-19 pelas inúmeras vacinas criadas nesse exíguo período, ainda acompanhamos a derrota das medidas sanitárias pelo negacionismo, pelas notícias falsas, pela irresponsabilidade frente à dor humana. E, mais, quando o colapso oficial de nosso sistema público de saúde não for mais pauta do noticiário, por sua naturalização ou porque, em termos internacionais, a emergência sanitária tenha cessado, as consequências e as decorrências dessa pandemia continuarão a dizimar as populações carentes, assim como já o fazem a ausência do saneamento básico, da saúde preventiva, do acesso a medicamentos e tantas outras ausências do Estado.

Assim como a Filosofia, que, em seu distanciamento, é proximidade, enquanto um “prisma que capta as cores”, *Pluralidade, mundo e política: interlúdios em tempos sombrios* não se propõe a responder essas questões prementes, muito embora aborde e enfrente muitas de suas causas e de suas origens, bem como suas consequências e seus sintomas. Trata-se da reunião de textos construídos em lugares distintos de um mesmo período, “tempos sombrios” e “pandêmicos”, por diversos atores que, nesta publicação, empreendem uma colaboração epistêmica, ousam arriscar seu isolamento não físico, mas intelectual, para, pelo discurso e pela ação, serem propositivos, criativos e autônomos. Trata-se, antes, de um exercício de liberdade do que de sua promessa e/ou de sua conceituação. Se não há vida reta na falta, contudo, mesmo na vida falsa, é possível ter esperança, projetar e, por meio desta obra, compartilhar essas perspectivas como luzes incertas, como termina o prefácio de Hannah Arendt à obra *Homens em tempos sombrios*: “Olhos tão habituados às sombras, como os nossos, dificilmente conseguirão dizer se sua luz era a luz de uma vela ou a de um sol resplandecente, mas essa avaliação objetiva me parece uma questão de importância secundária que pode ser seguramente legada à posteridade”.

Escrito por autores de diferentes formações e de diferentes áreas do conhecimento, a presente obra integra as atividades indissociáveis de ensino, pesquisa e extensão do Grupo de Estudos em Ética Política do *campus* Erechim, do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul. Com recursos de custeio e bolsa para discentes do edital IFRS n. 15/2020 e com a colaboração do Projeto de Pesquisa Pluralidade, Mundo e Política do Grupo de Pesquisa Educação e Sociedade e do Grupo de Estudos Hannah Arendt da Universidade Federal de Pelotas, o Grupo de Estudos desenvolveu suas atividades com encontros semanais de leitura e discussão, pesquisa e diálogo com a comunidade regional. A adaptação para o modelo não presencial, imposto pela necessidade de isolamento social em 2020, significou uma experiência largada de diálogo com diversas instituições e, dessa forma, com pesquisadores de diferentes lugares do Brasil e do exterior, fazendo desta obra, que se disponibiliza de forma gratuita e

virtual, muito mais um diálogo continuado pelas letras e pelas palavras da indissociabilidade do que um produto acabado ou o resultado dos diálogos.

O trinômio *pluralidade, mundo e política* provoca, aos autores e a seus interlocutores, em um *interlúdio*, como em uma peça musical, a execução teórica não entre duas estrofes, mas entre a posição privilegiada do intelectual que analisa “tempos sombrios” e “pandêmicos”, um pesquisador que se compromete historicamente com uma organização mais qualitativa para a vida humana. Não se pretende conceituar a pluralidade, mas deixá-la fluir, indagar sobre o mundo enquanto espaço comum e humano e apontar para a necessidade da política, do compromisso comum com o mundo e com sua estabilidade, com a luta por *eros* – pela vida. Os treze capítulos deste interlúdio são vertigens para o pensamento unidimensional, para a consciência feliz, para a atual *vida lesada*. Acontecem em “tempos sombrios” e “pandêmicos”!

Wagner de Oliveira Bomfim Júnior, em *A farinha é pouca, meu pirão primeiro: O desajuste entre a democracia e o neoliberalismo*, reflete sobre os processos de neoliberalização das economias globais ocorrido em meados da década de 1970, demonstrando que o neoliberalismo não se restringe a um processo histórico-econômico, mas à formação de intersubjetividades e à destruição de políticas sociais, o que é evidenciado, no Brasil, em termos de saúde pública, pela pandemia de COVID-19.

Cristiële Santos de Souza e Carla Rodrigues Gastaud, em *O pensamento político e os limites do texto epistolar: uma leitura da carta de Hannah Arendt a Gerhard Sholem (1963)*, propõem pensar a epistolografia como diálogo e narrativa mobilizados para superar a ausência. Evidenciam a escrita epistolar como um gênero textual sujeito a prescrições e limites que o diferenciam de outros textos produzidos como elaborações teóricas, mas que, não obstante, pensadas como artefatos culturais, podem preencher lacunas deixadas pelo tempo e pelo legado intelectual de seus autores.

Giovane Rodrigues Jardim, em *Sobre a desmundanização e a solidão organizada*, questiona a permanência de elementos totalitários em nossa realidade, sobretudo no isolamento e na solidão que resultam da atomização, como perspectiva para pensar os “tempos sombrios” para a ação e o discurso na sociedade brasileira. A elaboração de Hannah Arendt, em suas considerações sobre o mundo humano e comum, é seu ponto de partida para pensar o ofuscamento do âmbito público que caracteriza a ascensão de discursos antidemocráticos por meio da própria democracia liberal representativa.

Daniel Pires Nunes, em *Uma análise da (in)justiça da condição de escravidão na política de Aristóteles a partir de Hannah Arendt*, a partir das atividades humanas descritas por Hannah Arendt de *labor, trabalho e ação*, propõe examinar os fundamentos da justificação da escravidão em Aristóteles, apontando para a justificação pela natureza teleológica da *polis* e, por isso, pelo meio natural. A partir dela, conforme sua natureza,

a constituição da *polis* exige que os tipos humanos exerçam, cada um, sua função.

Guilherme José Schons, em *O que fazer com o passado: a crítica adorniana ao esquecimento*, contextualiza a reflexão de Theodor Adorno sobre os perigos do esquecimento do passado como uma estratégia para que não se rompa com seu encanto, percorrendo temáticas centrais para a Filosofia Política Contemporânea, como perdoar, minimizar, despolitizar e delirar como formas de conservar a base social que suscita o potencial autoritário.

Paloma Bezerra da Silva, em *O sistema moda: sociedade, consumo e discriminação*, discute a partir do cenário da moda vestir a sociedade de massa, a moda como sistema, perpassando as temáticas do consumo e da propaganda. Ao fazer dialogar Hannah Arendt e Gilles Lipovetsky, entre aproximações e discrepâncias, enfatiza a necessidade de ressignificar o consumo e refletir sobre as consequências que esse comportamento pode trazer não só à sociedade, mas também ao próprio planeta Terra, em termos de recursos e de suas fontes.

Meiridiane Domingues de Deus e Tatiane Silva Cerqueira Santos, em *Reflexões sobre a saúde mental de pessoas negras na pós-graduação brasileira*, pensam a sub-representação de pessoas negras, pardas e/ou com deficiência na pós-graduação, bem como as desigualdades evidenciadas nas universidades quanto ao acesso e à permanência. Ressaltam a necessidade de atenção aos aspectos de inserção, permanência e relações das pessoas negras no ambiente universitário e refletem sobre a saúde mental de pessoas negras na pós-graduação brasileira.

David Nascimento, em *Lei e penalidade: uma genealogia do “indivíduo perigoso”, a partir de uma abordagem sobre a obra de Michel Foucault*, considera o entrelaçamento entre moral, norma e direito, analisa o surgimento do indivíduo perigoso no discurso da criminologia, sua importância para o pensamento foucaultiano e o risco de higienização social a partir dessa noção.

Fábio Roberto Krzysczak, Maria Inês Varela Paim e Marlova Elizabete Balke, em *Núcleo de Memória do IFRS – Campus Erechim*, apresentam o escopo de resgatar a história e a cultura da Educação Profissional e Tecnológica do Núcleo de Memória (NuMem), na indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão. Partem de sua perspectiva interdisciplinar, com o propósito de reflexão sobre as diferentes formas de pensar e realizar o ensino como contribuição para uma formação para o exercício da cidadania, de sujeitos conscientes da importância da consolidação de espaços de memória e de identidade.

Miguelângelo Corteze, André Ribeiro e Fabiana Vaz, em *O IFRS Campus Erechim e as cotas à população negra no Processo Seletivo 2019/2*, questionam sobre o tratamento das questões étnico-raciais de cotas no processo seletivo e sobre o movimento étnico-cultural dos negros em Erechim.

Paula Renata Santos Gomes Santino, em *Poesia para existir e resistir: saraus como movimento de emancipação literária e sociais nas periferias de São Paulo*, analisa as experiências de escolas públicas que desenvolvem saraus no município de São Paulo, investigando sua presença nos currículos escolares e o modo como promovem um ambiente de emancipação literária e social em torno da cultura das periferias.

Cláudia Cinara Locatelim e Thais Janaina, em *Mulheres cientistas, feminização da maternagem do cuidado: perspectivas interdisciplinares*, delinham a denúncia à dificuldade de conciliar a carreira com a parentalidade do poder e do heteropatriarcado, instigando-nos, a partir da episteme decolonial, para evidenciar que as estruturas coloniais continuam ativas, desconsideram as reais necessidades da coparentalidade e produzem estereótipos de gênero que afetam a carreira e a vida das mulheres cientistas.

Rafael Costa, em *A democracia ateniense condenou a Filosofia? Refletindo sobre a apologia de Sócrates e o Críton*, analisa a relação entre Filosofia e democracia a partir do julgamento e da prisão de Sócrates, como interrogação das possibilidades de conexão entre elas, em um diálogo entre a Ética e a Filosofia Política.

Pluralidade, Mundo e Política: Interlúdios em tempos sombrios não é o produto final das atividades desenvolvidas na indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão pelo Grupo de Estudos em Ética e Filosofia Política no IFRS *campus* Erechim. É, antes, como cada um dos capítulos testemunha, um exercício de pensamento alargado e de experiência formativa de discentes, docentes e demais pesquisadores, que colaboraram tanto nos encontros semanais, como na elaboração destes textos que seguem de entusiasmo e de profissionalismo. São, sobretudo, textos que expressam o comprometimento dos escreventes com a educação enquanto humanização (*Bildung*). Enfim, introduzir esta obra é convidar os leitores a compartilhar, nas linhas e nas entrelinhas que se seguem, momentos de *interlúdios* não entre estrofes de uma composição, mas enquanto ludicidade intermediária a nossos afazeres. Os textos que seguem foram escritos no trabalho, mas ainda em nossas casas, quando estávamos, como expressou Martin Heidegger em *O caminho para o campo*, “solícitos nos intervalos de nossa ocupação”.

GIOVANE RODRIGUES JARDIM

A FARINHA É POUCA, MEU PIRÃO PRIMEIRO: O DESAJUSTE ENTRE A DEMOCRACIA E O NEOLIBERALISMO

WAGNER DE OLIVEIRA BOMFIM JÚNIOR¹

INTRODUÇÃO

Desde as suas raízes o neoliberalismo flertou com a ideia de crise. Em alguns momentos, até mesmo contribuiu para que as crises fizessem com que se perdesse a credibilidade em alguma forma de solução que não fosse a proposta alinhada a seus cânones. A perda sucessiva de direitos trabalhistas, que tem ocorrido nos Estados Unidos e Reino Unido desde o final da década de 1970 e se espalhou pelo Brasil na última década, a formação de uma moral individualista e a profusão das ideias nas principais instituições financeiras do mundo formam uma espécie de “consenso” sobre o que está ocorrendo no Brasil e no globo. Atitudes individualistas que se consubstanciam em respostas como “E daí?”, ou economistas vendo empregadas fazendo farras na Disney, ou até aposentados pelo INSS sendo caracterizados como ricos ou pobres a depender da forma como tiveram acesso a seus direitos de aposentadoria² mostram o quanto figuras vinculadas ao neoliberalismo tem se movimentado em sentido contrário a toda a solidariedade necessária em uma democracia. Logo, o presente artigo tem como objetivo mostrar num breve apanhado histórico como as atitudes das figuras neoliberais tem sido um verdadeiro atentado aos direitos sociais e, ao afetar diretamente as pessoas, tem sido um empecilho ao pleno desenvolvimento da democracia nos últimos anos.

1 Mestre em Ciências Humanas pela UFFS, formado em Direito pela Universidade do Estado do Amazonas, Técnico Tributário da Receita Estadual do Rio Grande do Sul.

2 Fala do Ministro da Economia na abertura da Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania que aprovou a constitucionalidade da última reforma da previdência (Fagnani, 2019, pg. 52).

DE UM MOVIMENTO MINORITÁRIO PARA O “CONSENSO”

Originalmente, os ideais que hoje povoam as escolas de economia e de negócios eram uma corrente minoritária. Até se chegar ao mito dos “selfmade men and women” houve um percurso de quase 30 anos. A formação do círculo de Mont Pelerin Society, em 1947, contava com figuras como, por exemplo, Friedrich von Hayek (ao redor de quem se formou o grupo), Ludwig von Mises, Milton Friedman e Karl Popper. A declaração inicial dessa sociedade tinha como pressuposto que havia uma tentativa de uma minoria, que queria ser respeitada como tal até ascender ao poder, que pretendia calar os demais quando tivesse com o cetro em suas mãos, podendo dismantelar todos os demais que pensassem de forma diversa. Na época estavam falando dos movimentos dos trabalhadores e movimentos de esquerda, os quais dominavam os cenários das políticas sociais no pós-guerra (Harvey, 2008, p. 29).

Os que hoje são denominados neoliberais eram minoritários frente aos economistas que, em sua maioria, estavam alinhados às ideias de Keynes, no entanto, alguns fatos históricos foram responsáveis pela mudança do curso. Um dos principais fatos, no meio acadêmico, foi o prestígio que as ideias ganharam após dois prêmios Nobel de seus expoentes³. Tal fato forneceu um capital simbólico no meio acadêmico. É obvio que o simples capital acadêmico não seria suficiente para permitir uma guinada. *Capital político* e *econômico* foram os responsáveis por dar toda força aos ideais esparsos do neoliberalismo dos primeiros anos. Pela perspectiva econômica houve um enfraquecimento das políticas Keynesianas. Normalmente se utiliza como principal razão para a derrocada as crises financeira e de petróleo, mas uma razão, sem muitas paixões foi proposta por Castells:

A crise real dos anos 70 não foi a dos preços do petróleo. Foi a da inabilidade do setor público para continuar a expansão de seus mercados e, dessa forma, a geração de emprego sem aumentar os impostos sobre o capital nem alimentar a inflação, mediante a oferta adicional de dinheiro e o endividamento público. (CASTELLS, 1999, pg. 101)

No campo político, políticas neoliberais começaram a ser implantadas numa versão “pura raça” no Chile⁴, em 1973, porém o modelo que acabou servindo para fortalecer os discursos foi o aplicado na cidade de Nova York. A crise fiscal que essa cidade passava teve seu ponto máximo na década

3 Hayek foi agraciado em 1974 e Friedman, em 1976 (Harvey, 2008, p. 31).

4 No entanto, os preceitos “puros” aplicados nas terras latino-americanas mostrou-se duro demais e teve como reflexo uma queda de 14% do PIB e desemprego de 20% (Ibidem, p. 84). Ficava evidente que o neoliberalismo sempre teve pouca eficácia no mundo real desde a tenra aplicação de seus princípios.

de 1970. Devido a uma progressiva suburbanização da cidade e perda de plantas industriais, cada vez mais se viu refém de recursos federais para suprir serviços essenciais do centro da cidade, que se via empobrecido. Mas com Nixon, essas verbas foram cortadas, pois para ele o problema urbano havia sido solucionado, e, do outro lado, os bancos (liderados por Walter Wriston⁵, do Citibank) se negaram a fazer rolar a dívida da cidade em 1975⁶. O orçamento da cidade passou a gerido tendo como principal foco o pagamento dos credores. Houve, portanto, uma progressiva perda de serviços essenciais, congelamento salarial de servidores, cortes em serviços essenciais, passou-se a cobrar taxas na CUNY (City University of New York) e os sindicatos se viram encurralados em suas demandas (ou apaziguavam seus anseios ou depositavam seus fundos previdenciários em títulos da dívida da cidade e corriam o risco de não ter como pagar aposentadorias). O caso de Nova York, tão duro quanto as medidas chilenas ou argentinas, teve o papel de ser uma medida exemplar frente as outras cidades ou estados federados americanos: um meio de mostrar o que pode acontecer com os demais (Harvey, 2008, p. 54-55).

Por meio de uma técnica de “terra arrasada” fez-se uma revolução de cima para baixo com o objetivo de fazer com que houvesse uma perda massiva de direitos por parte da classe trabalhadora da cidade de Nova York e uma reformulação da estrutura cidadina aos moldes das classes de banqueiros. “O bem-estar corporativo tomou o lugar do bem-estar social” (Ibidem, p. 56). Dessa forma o intuito empresarial não tardou em transformar a própria cidade em uma forma de produto. Criou-se a imagem de uma cidade cultural e artística (“I love New York”). A própria cultura vergou frente aos imperativos do neoliberalismo. A imagem de uma cidade que “nunca para” se apoderou da antiga imagem coletiva de uma cidade democrática.

Na Inglaterra, o caminho foi parecido, no entanto, o cenário era diferente. Em solo britânico, as corporações não participavam de ativismo político de forma aberta, as influências eram feitas indiretamente por meios classistas. Havia uma distância relativa entre indústria e finanças e o movimento trabalhista contava com uma tradição histórica e força que fizeram do sistema de bem-estar social inglês bem mais robusto e complexo que o americano. E um ponto bem particular em contraposição ao que ocorrera em solo ianque: apesar de o partido conservador ter chegado ao poder, pós-guerra e se mantido por algum tempo, não houve o desmantelamento de direitos adquiridos (Ibidem, 2008, p. 65).

O desmantelamento do império inglês foi, de certa forma, incentivado pelos EUA que queriam aumentar seu domínio sobre o mundo. Porém, uma

5 Esse equiparava toda forma de investimento estatal a comunismo (Ibidem, p. 56).

6 O secretário do Tesouro de Ford, William Simon – simpático ao que estava sendo implantado no Chile -, aconselhou a não se fazer nada para salvar a cidade de Nova York e a usar como exemplo [pg. 56].

forma de neocolonialismo se implantou e alguns resquícios do passado ficaram e o “mais importante resíduo da presença imperial britânica foi a continuidade do papel da City de Londres como centro financeiro internacional” (Ibidem, p. 66). Uma das formas encontradas para conseguir essa manutenção foram as taxas de juros mantidas de forma artificial e a manutenção da libra como moeda forte apesar de isso prejudicar a produção para exportação do país. O Financial Times se tornou dos principais críticos das políticas de bem-estar social e da força dos sindicatos, ou seja, as atitudes populares também tiveram sua “cativa” oposição da Inglaterra.

O movimento de contracultura em relação ao *status quo* britânico, bem-estar social e sindicalismo forte, teve como veículo propulsor tanto os movimentos estudantis como o humor. Fica presente a influência do próprio Monty Python⁷ como meio de fazer com que a política fosse posta em dúvida na sua capacidade de produzir verdades. O humor se tornou veículo de ceticismo.

Apesar de todas essas forças na direção de uma virada neoliberal, os eventos que tornaram a ascensão de Margareth Thatcher possível foram a estagflação, o desemprego e o embate entre o Estado e o sindicato de setores que faziam parte das indústrias nacionais. Nos anos 70, por conta da inflação de 26%, os mineiros buscaram reajustes. O governo conservador no poder foi contra e depois de quedas de braço propôs novas eleições, as quais foram ganhas pelo partido trabalhista. Apesar do acordo firmado, os déficits orçamentários fizeram com que fossem necessários recursos do FMI (1975-1976) e, por conta disso, começou-se a aplicar a cartilha que também foi implementada na cidade de Nova York. Um dilema estava diante dos governantes de então: ou se declarava falência (e afetava a capacidade da City de Londres ser um centro financeiro, bem como atingiria a própria libra) ou se cortava de forma severa os direitos sociais. Não há dúvida da escolha pela segunda opção. A generalização da insatisfação fez com que os sindicatos parassem o país em 1978, as greves foram do sistema férreo aos coveiros (Ibidem, p. 67-68).

A mídia atacou com força o movimento sindical, o governo trabalhista caiu e convocou novas eleições. A figura de Thatcher surge com a missão de diminuir a força dos sindicatos públicos “gananciosos e perturbadores da ordem pública”. Alan Budd, um dos conselhos de Thatcher, aduziu que a política de atacar a inflação estrangulando a economia e os gastos públicos foi uma estratégia para aumentar o desemprego e fazer com que os sindicatos perdessem sua força. Em 1984, Thatcher provocou uma greve geral dos mineiros (que ficaram quase 1 ano em greve), mas esses perderam,

7 Foram transmitidos na televisão pela primeira vez em 1969. É interessante observar na fala do camponês “anarquista” ao Rei Arthur em Holy Graal de Monty Python uma crítica, mesmo que bem sutil, à força que o sindicalismo apresentava na Inglaterra.

pois começou-se a importar o produto (que era mais barato que o retirado em solo britânico). O sindicato mais forte da Inglaterra foi derrubado pela dama de ferro. Outro sindicato que foi acertado em cheio foi o de estaleiros e o automobilístico, pois, por meio da abertura da ilha, essa se tornou a ponte de produção de carros japoneses para se atingir o mercado europeu⁸. Como resultado do governo Thatcher “erradicara a inflação, controlara o poder sindical, dominara a força de trabalho e, no processo, construíra para suas políticas, o consentimento da classe média” (Ibidem, p.68). Assim, como nos EUA a produção de um ***estado de crise*** foi o que fortaleceu as ideias de neoliberais.

Atitudes baixas foram tomadas pela primeira-ministra como, por exemplo, diminuir o repasse de recursos do governo central para as municipalidades que se opunham ao projeto neoliberal⁹. Outras técnicas foram empregadas por ela e ganharam força por meio da mídia conservadora como, por exemplo, a desqualificação dos opositores por alcunhas do tipo “esquerdistas desmiolados” (Ibidem. p. 70). Thatcher também foi responsável por uma privatização em massa das empresas estatais inglesas¹⁰.

Apesar da capacidade de atuação contra sindicatos e sobre as empresas estatais, Thatcher não obteve tanto sucesso na questão de redução de direitos vinculados ao bem-estar social. As taxas para o ensino superior só foram instauradas em 2003 depois de muita briga. Nesse campo só se avançou numa tímida cultura de “responsabilidade individual”, ou seja, o governo não deveria ter responsabilidade sobre tudo. No campo das universidades tentou-se implantar um maior controle sobre os gastos.

Reagan e Thatcher foram decisivos em transformar um posicionamento que era minoritário em majoritário e fazer com que ele estivesse tão arraigado as estruturas que os seus sucessores ficaram limitados em suas possibilidades de ação. Eles “chumbaram” a nova forma de atuação do capitalismo no mundo.

No campo econômico, o presidente do Federal Reserve Bank em 1979, Paul Volcker, foi responsável por uma guinada na forma como se lidava com as políticas fiscais e monetárias (Keynesianas): a ideia de pleno emprego. O controle da inflação sem que se preocupasse com o emprego se tornou o foco principal (em julho de 1981, o juro nominal chegou a 20%). As consequências foram o fechamento de fábricas, destruição dos sindicatos e quase falência dos países devedores e, para esses últimos, uma coação para a formulação de

8 A indústria japonesa tinha preferência por contratar trabalhadores não sindicalizados. A classe trabalhadora inglesa teve seus salários minguados e, com a demonização dos sindicatos, se tornou uma força de trabalho obediente.

9 Principalmente a região metropolitana de Londres e Liverpool.

10 Além de se ajustar as empresas antes de sua privatização também foi utilizado como técnica tirar da avaliação dessas mesmas empresas imóveis de grande valor especulativo, como forma indireta de se dar subsídios ao setor privado [pg. 70].

reforma estruturais. Essa medida ficou conhecida como o “choque Volcker”. Mas não foi uma medida suficiente para a guinada para o neoliberalismo total por conta das medidas econômicas circunspectas de alguns países (Ibidem, p. 32).

A implantação das medidas neoliberais nos principais centros econômicos no mundo até hoje foram um ensaio para que as medidas fossem focadas para todo o restante do mundo. Um consenso foi sendo formado dentro das universidades como Stanford e Harvard sobre o que deveria ser aplicado nas demais nações. Esses centros de pesquisa acabaram sendo a caixa de ressonância para se aplicar essas duras medidas para todo o restante do globo, pois foram – juntamente com a Universidade de Chicago – os principais centros de formação e treinamento de estrangeiros. Esses últimos agentes foram responsáveis por repassar esse *modus operandi* ou para as universidades de origem ou aplica-los em seus locais de trabalho. Muitos lotaram os postos de órgãos internacionais como FMI, Banco Mundial e a ONU (Harvey, 2008, pg. 64).

COMO O BRASIL ACABOU SENDO UMA PRESA?

No caso brasileiro já havia de certa forma um ambiente propício para a propagação de ideais neoliberais um pouco antes dos anos 70, devemos lembrar que a ditadura foi instalada no país em 1964 com franco apoio das classes abastadas. Passando por todas as construções teóricas de Freyre a Sergio Buarque de Holanda, ideias apoiadas nesse último autor foram as mais prejudiciais para o momento atual em que vive o Brasil: a visão do Estado Brasileiro de Raymundo Faoro. O fato de localizar a razão do fracasso nacional no Estado Patrimonialista (ou seja, demonizar a figura estatal) faz com que o mercado seja visto como seu contraponto e, portanto, um lugar sacro. Essa visão acaba por fazer com que as corrupções do mercado fiquem invisíveis (seja as que o autor classifica como as *legais*, caracterizada pela influência lobista no legislativo ou as *ilegais*, que são as derivadas das evasões fiscais, as quais excedem em muito as cifras da corrupção). O maior propagador dessa visão do Estado brasileiro foi o jurista Raymundo Faoro. A principal obra desse pensador, *Os Donos do Poder*, mesmo sendo datada de 1957, ainda tem grande influência sobre acadêmicos¹¹. E o ódio que o autor gaúcho reserva ao Estado, visto como uma instituição una, nem decorre de uma visão implícita ou de um esforço interpretativo, trata-se de um discurso explícito. Faoro (2001) em seu 3º capítulo e em seu capítulo final deixa clara

11 O presente pesquisador fez sua faculdade entre 2006-2011 e nem mesmo havia percebido o peso da obra de Raymundo Faoro em disciplinas como pensamento de político dentro das faculdades de direito. Essa presença também se faz presente também em diversos pareceres de advogados ou nas citações de acórdãos nos tribunais.

essa visão. A tese principal é de que o Estado Português, representante de um capitalismo repleto de intervencionismo, foi a origem do que o Estado brasileiro e sobre ele deixou marcas evidentes.

Análise histórica de Faoro, apesar de todo a pompa e da agradável leitura, tem como principal foco o ataque ao Estado. Tal posicionamento hoje delinea seus interesses por atitudes que ficam evidentes e são movimentadas a luz do dia. Continuando a reflexão sobre a obra referida, o jurista finaliza sua análise¹² novamente fortalecendo a ideia-força de que o Estado, juntamente com classe do “estamento” de servidores públicos, é o grande vilão frente a sociedade civil. Essa análise é feita de uma forma totalmente a-histórica.

Jessé Souza (2019, pg.211-215), como forma de rebater a tese levantada de patrimonialismo de Faoro, vai a fonte principal dessa argumentação: Weber. O principal ponto que deve ser entendido para se saber a real dimensão do patrimonialismo é a sua localização geográfica e temporal em Weber. A principal tese do autor alemão é mostrar que o estado em sua forma racionalizada nasceu na Europa. Portanto, quando observa o modelo ideal daquilo que quer fixar como patrimonialismo, Weber está analisando o taoísmo e o confucionismo chinês. As principais características do patrimonialismo são: o exercício do poder por meio de uma classe de funcionários públicos que acabam por exercer materialmente um poder que é formalmente do soberano, por meio de delegação; a não existência de esferas diferenciadas na sociedade (por exemplo, a esfera econômica não se diferencia da esfera política); não há uma economia monetária desenvolvida; a sociedade ainda é legitimada por aspectos mágicos e o direito não têm um aspecto formal.

Por meio de uma demonização do Estado houve uma dificuldade em se propiciar um estado verdadeiramente democrático a partir da Carta de 1987. As principais questões não envolviam propriamente os direitos que são enunciados. Certamente frente às constituições anteriores, a que ainda temos foi uma das mais inovadoras quanto ao bojo de direitos e sua estruturação. Deve-se lembrar que diferentemente do que havia ocorrido anteriormente nos trabalhos legislativos, os direitos fundamentais encabeçam o texto constitucional (Bonavides, 1991).

O descompasso entre o que era assegurado na Carta e a sua concretude em uma realidade capitalista embebida dos ideais neoliberais capitalistas estavam na forma como seriam assegurados os recursos para os realizar. Isso fica evidenciado quando falamos em um assunto que nos é tão sensível nos dias atuais: a saúde. Esse foi um dos direitos assegurado no texto, mas que mostrou o quanto a população estava afastada das discussões sobre seus direitos.

12 Para efeitos de curiosidade é interessante analisar até mesmo o título do capítulo final de Faoro (ibidem): “A viagem redonda do patrimonialismo ao estamento”.

Desde a votação da criação do SUS na Constituição de 1988, deve-se ressaltar a atuação de partidos de centro-esquerda. PMDB, PSDB, PT, PDT, PCB, PC do B figuravam entre os que impulsionavam as discussões. Já partidos mais conservadores PTB, PDS, PFL e partes do PMDB, alinhados ao setor privado de saúde se opunham a um sistema público e universal (Marques, 2012, pg. 347). Apesar de assegurado o direito por estar inscrito na Constituição, a questão do financiamento foi a que pesou. Como não fora definida previamente uma fonte de recursos a serem destinados à saúde nem mesmo um percentual preciso, dispôs-se de forma genérica no Ato de Disposições Transitórias que até a não regulamentação se destinaria no mínimo 30% do montante da Seguridade Social para saúde (Marques, 2012).

As discussões que se seguiram sempre foram no sentido de diminuir cada vez mais a fonte de financiamento da saúde, mesmo com o claro aumento de demanda. Mesmo nesse ano de 2021, com uma aprovação tardia do orçamento, não se foi capaz de se aumentar os recursos destinados para a saúde mesmo com cifras que já chegaram aos mais de 300.000 mortos pela pandemia da Covid – 19.

O INDIVIDUALISMO E O NEOLIBERALISMO

Numa pretensa sociedade neoliberal, tem-se cada vez mais propagandeado as ideias de responsabilidade de cada um sobre seu próprio destino. Conforme Beckert (2017), a novidade que o capitalismo trouxe em comparação as formas de produção anteriores foi a capacidade de modificar a percepção do tempo e das projeções do que nos espera no futuro. Ao tempo que se está sujeito a um futuro incerto e repleto de risco, aquele que se vê em um modelo capitalista de produção está aberto ou a possibilidade de ter ganhos em sua vida ou a possibilidade de tudo dar errado. Isso se contrapõe a percepções de tempo anteriores, nas quais não ficava muito clara a diferença entre passado, presente e futuro.

Apostando de forma mais pesada nessa visão de futuro aberto a todas possibilidades e ganhos, tem-se feito a desregulamentação de mercados financeiros. Dessa forma os mercados impõem cada vez mais suas vontades aos Estados. Com a desregulamentação que vai desde o trânsito de valores até mesmo a emissão desses, os entes estatais estão cada vez mais sendo utilizados como lobistas do empresariado nacional frente ao mercado cada vez mais competitivo de uma era informacional e globalizada (Castells, 1999).

Por meio dessa tática tem-se afastado cada vez mais a população do poder de decisão sobre seu destino. Isso fica cada vez mais evidenciado nos obstáculos que existem para que se possa lidar com o orçamento público. Não há como olvidar que o auxílio emergencial no ano passado foi fruto de duras discussões, enquanto de forma “técnica” foram liberados R\$ 1,5 trilhão de reais para os bancos nacionais já no mês de março de 2020.

Diferente do capital financeiro, que não tem muita fidelidade a mercados em uma economia global, os valores pagos a título de auxílio emergencial circulariam na própria economia brasileira. Dessa forma gerando riquezas necessárias para amenizar os efeitos da recessão que já mostrava suas caras antes mesmo da chegada da pandemia em terras brasileiras.

A principal perversidade que se está presenciando nos dias de hoje é o desmonte proposital do Estado, o qual tinha desempenhado durante 2005 a 2015 o papel de principal mediador nos conflitos sociais, mesmo que não na forma idealizada por todos. A solidariedade social tem sido despedaçada em favor de um individualismo cego. Os que adoram propagandear que as resoluções econômicas são puramente técnicas esquecem de sua origem.

Desde os tempos de Adam Smith, houve uma preocupação em alçar a temática econômica ao patamar de moralidade e de naturalismo. Ao se refutar Bernard de Mandeville, e sua “Fábula das Abelhas”, e por tabela Thomas Hobbes, Smith, em sua Teoria dos Sentimentos Morais, assume que os seres humanos reconhecem virtudes e bondade de forma natural. Da mesma forma foram buscados conceitos como ***trabalho***, ***naturalidade*** e ***racionalidade***, presentes na Física (que possuía na época como cânone Newton), para se compreender a realidade econômica e a dar ares de fenômeno natural. A impressão de caracteres *a-históricos* e *a-políticos* que remontam desde o liberalismo fazem com que se silencie o caráter de escolhas morais contido na própria forma de se visualizar os sistemas econômicos (Beluzzo, 2019).

Por meio da lógica perversa em que se deve defender a todo custo liberdade individual, liberdade que em meio a desigualdade somente pode ser exercida por pouco, vemos vidas sendo ceifadas. E em meio ao caos que já se instalava por meio da destruição das instituições públicas que deveriam resguardar a vida dos nacionais, vemos cada vez mais absurdos. Com o desmonte da saúde pública, mesmo em meio à pandemia em que se vive, cada vez tem imperado o individualismo. Uns não usam máscaras em nome de sua liberdade, outros furam filas de vacinação (e até mesmo se orgulham disso), outros até mesmo avocam para si o direito de vacinar uma classe profissional ou social pelo simples poder aquisitivo, ou pela capacidade de fazer as importações. Dessa forma, o Estado, último bastião para a defesa pública da saúde dos brasileiros, fica tão inócuo quanto os vírus usados em algumas vacinas. A lógica dos “selfmade” deixa clara, na verdade, a crua realidade dos espertos que só pensam: a farinha é pouca, meu pirão primeiro.

REFERÊNCIAS

- BECKERT, Jens. **Reimaginando a dinâmica capitalista**: expectativas ficcionais e o caráter aberto dos futuros econômicos. *Tempo Social*, v. 29, n. 1, p. 165-189, abr. 2017.
- BELUZZO, Luiz Gonzaga; GALÍPOLO, Gabriel. **A escassez na abundância capitalista**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2019.
- BONAVIDES, Paulo. **História Constitucional do Brasil**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1991.
- CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**. Ed. Paz e Terra: São Paulo, 1999.
- FAGNANI, Eduardo. **Previdência**: o debate desonesto- subsídios para a ação social e parlamentar. Pontos inaceitáveis da Reforma de Bolsonaro. São Paulo. Editora Contracorrente, 2019.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**: formação do patronado político brasileiro. 3ª ed. São Paulo: Globo, 2001.
- HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. 2ª ed. Edições Loyola: São Paulo, 2008.
- MARQUES, Rosa Maria; MENDES, Áquila. **A problemática do financiamento da saúde pública brasileira de 1985 a 2008**. *Economia e sociedade*, Campinas, v 21, n. 2. P345-362. Ago-2012.
- SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.
- SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira**: ou como o país se deixa manipular pela Elite. São Paulo: LeYa, 2015.

O PENSAMENTO POLÍTICO E OS LIMITES DO TEXTO EPISTOLAR: UMA LEITURA DA CARTA DE HANNAH ARENDT A GERHARD SCHOLEM, 1963

CRISTIÉLE SANTOS DE SOUZA¹
CARLA RODRIGUES GASTAUD²

INTRODUÇÃO

"A correspondência organiza os vestígios de histórias em migalhas. Convém primeiramente indagar sobre o próprio processo da conservação e da construção desse objeto inserido no tempo e no espaço social, desde o nascimento, uma a uma, das cartas singulares, até sua comunicação aos historiadores pela família, como um todo indissociável." (DAUPHIN; DUPLAN, 2012)

As cartas são resultado de um processo particular de escrita, por meio do qual o diálogo e a narrativa são mobilizados com um mesmo objetivo: superar a ausência. Escritas, uma a uma, em sua singularidade, as cartas reúnem traços de intimidade construídos no interior de uma relação de

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas (bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Mestrado e Doutorado – UFPel). Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas; Bacharela e Licenciada em História pela Universidade Federal de Santa Maria e Bacharela em Museologia pela Universidade Federal de Pelotas.

2 Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009). Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1998). Graduada em História pela Universidade Federal de Pelotas (1994), Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Pelotas (1987). Atualmente é professora associada da Universidade Federal de Pelotas no Curso de Museologia e no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Memória Social e Patrimônio Cultural.

reciprocidade que envolve receber, ler e responder às mensagens recebidas. Nesse sentido, o texto epistolar é parte de um todo constituído pelo diálogo entre os correspondentes, mas também é o instante preservado pelas condições de enunciação de quem escreve.

Ao mesmo tempo em que as cartas habitam o universo do íntimo, elas também representam uma ponte entre o passado e o presente, ao preservarem em si, não apenas a relação entre os correspondentes, mas suas narrativas e percepções sobre os acontecimentos que presenciaram e/ou tomaram conhecimento. Sendo assim, as cartas podem ser lidas como documentos e/ou testemunhos relativos a pessoas, lugares e situações que, de forma direta ou indireta, tiveram suas relações mediadas pela escrita. Como documentos, as cartas dizem mais sobre os epistológrafos do que sobre fatos narrados por eles, de modo que se torna fundamental a sua leitura em contexto com outros documentos (HAROCHE-BOUZINAC, 2016).

Por mais de dois mil anos, as cartas foram a principal forma de comunicação a distância e nelas foram preservados os bastidores da construção de teorias, obras de arte, articulações políticas e relações de amor e frustração. No entanto, nem todas as cartas sobrevivem ao tempo e às oscilações das políticas de preservação, perdendo-se diante do esquecimento que recai sobre os seus correspondentes e sobre suas ações no mundo. Mas há aquelas cartas que se tornam testemunhas do pensamento de homens e mulheres que de alguma forma deixaram sua marca na História. Assim, protegidas pela notoriedade de seus autores, essas cartas sobrevivem ao descarte e são publicizadas das mais diversas formas, desde a publicação em coletâneas até a exposição em museus e galerias de arte. Neste artigo, propõe-se a leitura de uma dessas cartas, cuja importância extrapolou os limites da intimidade e ocupou espaço entre os documentos representativos para a compreensão do pensamento de seus correspondentes.

SOBRE A CARTA A SCHOLEM E A EPISTOLOGRAFIA DE HANNAH ARENDT

Do crescente interesse pela obra de Hannah Arendt (Hanover, 1906 – Nova York, 1975) e pelos temas centrais de sua reflexão, decorre o interesse de leitores e editores por sua vida, pelos lugares em que viveu, pelas escolhas que fez e, naturalmente, pelas pessoas com as quais conviveu. Para além das biografias, que constituem um importante viés de acesso ao universo da autora, as cartas escritas e recebidas por Arendt apresentam-se como fragmentos de um tempo que pode ser revisitado. A carta é, desse modo, uma forma de testemunho que revela e documenta um diálogo por escrito, sendo o “testemunho do indivíduo que escreve, testemunho do grupo ao qual pertence ou tenta se integrar, bem como representação contínua

de uma ordem social, a carta se encontra ‘na encruzilhada’ dos caminhos individuais e coletivos” (HAROCHE-BOUZINAC, 2016, p. 25).

Em seu estudo acerca da epistolografia de Hannah Arendt, Celso Lafer chama a atenção para a importância de se conhecer a vida e as experiências vividas pela autora como parte fundamental de sua elaboração teórica. Sua formação intelectual clássica, a atuação junto a organizações de resistência ao regime nazista, a prisão, o refúgio e a vida na América, são pontos cruciais para compreender a complexidade de sua obra. De acordo com Celso Lafer (2000, p. 125):

Daí o significado profundo, na sua vida, com relevantes desdobramentos na sua obra, das amizades, das simpatias, das afinidades e do amor, bem como da importância de cultivá-los por meio de cartas, quando a distância geográfica impedia o contato direto. É por essa razão, de ordem existencial, que ela enriqueceu a epistolografia do século XX com uma extraordinária e densa correspondência, cuja publicação vem sendo estimulada pela irradiação de sua fortuna crítica.

Hannah Arendt manteve inúmeros diálogos epistolares, muitos deles por vários anos e por diferentes motivos. Figuram entre seus correspondentes, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Mary McCarthy, Hermann Broch, Kurt Blumenfeld, Heinrich Blücher e Gerhard Scholem, entre outros. Assim como aconteceu com outros intelectuais que viveram os tempos sombrios da primeira metade do século XX, a necessidade de refúgio impôs distâncias à vida de Arendt, para as quais as cartas foram o meio mais eficiente de superação. Algumas dessas cartas ganharam notoriedade por registrarem divergências e por serem publicizadas como forma de expor a relação entre os correspondentes. Esse é o caso da carta sobre a qual trata este texto.

Escrita por Hannah Arendt a Gerhard Scholem, em meio à controvérsia gerada pela obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* [1963] (ARENDR, 1999), a carta aqui estudada foi escrita em resposta à outra carta escrita por Scholem, na qual o já conhecido autor sionista e amigo de Arendt discute os argumentos defendidos pela autora em sua análise do julgamento do burocrata nazista Adolf Eichmann, bem como questiona sua “formação intelectual e política alemã, sua identidade judaica e sugere que falta a ela ‘amor pelo povo judeu’” (KOHN; FELDMAN, 2016, p. 755).

Ainda que o objeto deste estudo seja a carta escrita por Arendt, nela é possível depreender muito do conteúdo da carta escrita por Scholem, assim como reconhecer traços da relação estabelecida entre os correspondentes. A carta, reconhecidos os seus limites, documenta a controvérsia em torno de Eichmann, mas também expõe os correspondentes pelo modo como se mostram um ao olhar do outro. Nessa perspectiva, Michel Foucault (1992, p. 150) defende que:

Escrever é, pois, mostrar-se, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro. E deve entender-se por tal que a carta é simultaneamente um olhar que se volve para o destinatário (por meio da missiva que recebe ele sente-se olhado) e uma maneira de o remetente se oferecer ao seu olhar pelo que de si mesmo lhe diz.

Evidenciando tanto o destinatário como o remetente, a carta pode ser compreendida como um documento essencialmente relacional e, nesse sentido, a que foi escrita por Arendt a Scholem pode representar uma via de acesso ao pensamento da autora, às críticas de Scholem e, sobretudo, ao modo como Arendt as percebia.

Datada de 20 de julho de 1963, na cidade de Nova York, a carta começa sem formalidades, o que é coerente com o fato de que entre Arendt e Scholem havia uma relação epistolar consolidada³. Conheceram-se na França durante o período em que Arendt vivia naquele país como refugiada e atuava em uma organização sionista que ajudava jovens judeus alemães e do leste europeu, com idade entre treze e dezessete anos, a deixarem a Europa e migrarem para a Palestina. Sua correspondência tem início em 1939 e se estende até 1964, quando Scholem escreve a última carta desse intercâmbio epistolar, iniciado em meio a um ambiente de afinidades gerado pela resistência judaica e pela amizade que ambos mantinham com Walter Benjamin, e termina com os desdobramentos da controvérsia de Eichmann.

Em seu estudo sobre a correspondência entre Arendt e Scholem, Steven Aschheim (2011) chama atenção para o fato de que havia entre os correspondentes uma relação de amizade com expressões de admiração recíproca e evidências de assistência mútua, mas também havia períodos de desacordo e tensão, superados apenas pelo compromisso de ambos com a memória e com a obra de Walter Benjamin. Em 25 anos de cartas trocadas, foi em torno da questão judaica a primeira divergência entre eles. De acordo com Steven Aschheim (2011, s./p., *tradução nossa*):

Foi, é claro, em torno da questão do sionismo que o primeiro conflito sério de Arendt e Scholem surgiu. Isso foi ocasionado pelo feroz artigo de Arendt, de 1945, "Sionismo Reconsiderado" no *The Menorah Journal*. No artigo, Arendt argumentou que, diferentemente das resoluções anteriores, a da Convenção Sionista Americana, em outubro de 1944, exigia "uma comunidade livre e democrática... [que] deve abranger toda a Palestina, indivisa e íntegra", omitiu completamente mencionar os árabes e simplesmente deixou "a escolha entre emigração voluntária ou cidadania de segunda classe... É um golpe

3 Arendt e Scholem mantiveram trocas epistolares de 1939 a 1964, hoje publicadas em: Knott (2017).

mortal para os partidos judeus na Palestina que pregaram incansavelmente a necessidade de um entendimento entre os árabes e os povos judeus.⁴

A “extraordinária sionista”, tal como Arendt foi descrita por Scholem em uma carta a Shalom Spiegel em 1941⁵, estava percebendo e evidenciando as contradições da política sionista e demarcando aquela que seria a sua característica mais definitiva: pensar por si própria. As cartas trocadas nesse período demonstram divergências, mas também apontam para o esforço de ambos em manter os vínculos estabelecidos. Cerca de dezoito anos depois, um outro texto publicado por Arendt voltaria a incitar a controvérsia em sua correspondência.

Retomando a carta de julho de 1963, cabe lembrar que as condições de enunciação que permearam a escrita dessa carta são fundamentais para a compreensão dos argumentos apresentados por Arendt, no sentido de expor os limites do texto epistolar quando pensado como um documento. A carta é um “artefato cultural” (CHARTIER, 1991) e, por isso, traz em si diferentes fatores que envolvem as suas condições de produção e de existência, tais como a geografia da escritura, a circulação, a recepção e as relações sociais e de gênero. Nessa perspectiva, é preciso lembrar que Arendt escreve a referida carta como cidadã estadunidense, mas também como alguém que viveu por quatorze anos como apátrida e que sofreu o trauma da perseguição étnica e do refúgio. Cabe lembrar, também, que a carta foi escrita em resposta a um amigo que lhe faz duras críticas e que propôs publicá-las. Nessas condições, Arendt não escreveu apenas a Scholem, mas a todos aqueles que lendo ou não sua análise do julgamento de Eichmann lançaram dúvidas sobre seu entendimento.

Para Arendt, os limites do texto epistolar não eram, de modo algum, desconhecidos, seja pelo fato de ter utilizado essa tipologia de texto como

⁴ No original: “It was, of course, around the question of Zionism that Arendt and Scholem’s first serious conflict emerged. This was occasioned by Arendt’s fierce 1945 article “Zionism Reconsidered” in *The Menorah Journal*. In the article, Arendt argued that, unlike previous resolutions, that of the American Zionist Convention in October 1944, demanding “a free and democratic commonwealth... [which] shall embrace the whole of Palestine, undivided and undiminished,” had entirely omitted to mention the Arabs, and simply left “them the choice between voluntary emigration or second-class citizenship... It is a deadly blow to those Jewish parties in Palestine that have tirelessly preached the necessity of an understanding between the Arab and the Jewish peoples”.

⁵ De acordo com Steven Aschheim (2011, s./p., *tradução nossa*): “Aqueles que apenas sabem de sua animosidade posterior ficarão consideravelmente surpresos com a descrição entusiástica de Scholem em 1941 sobre Arendt (para seu amigo de Nova York, Shalom Spiegel) como ‘uma mulher maravilhosa e uma sionista extraordinária’”. No original: “Those who only know of their later animosity will be considerably surprised by Scholem’s enthusiastic 1941 description of Arendt (to his New York friend, Shalom Spiegel) as ‘a wonderful woman and an extraordinary Zionist’”.

fonte de pesquisa, como é possível observar na obra *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*, ou por considerar que a escrita epistolar pode ser um meio de acesso a ideias e concepções de mundo (ARENDDT, 1994)⁶. Isso fica evidente quando Arendt é questionada por Scholem sobre a possibilidade de tornar pública a carta que ele lhe havia escrito. Em resposta, Arendt (2016, p. 763) escreve:

Você propõe a publicação de sua carta e pergunta se eu tenho alguma objeção a isto. Eu desaconselharia que você reescrevesse a carta em terceira pessoa. O valor desta controvérsia consiste em seu caráter epistolar, especialmente no fato de que ela é influenciada por amizade pessoal. Assim, se você está preparado para publicar a minha resposta juntamente com a sua carta, não tenho, evidentemente, nenhuma objeção.⁷

Nas primeiras linhas dessa controvérsia epistolar, Arendt expõe os motivos pelos quais só naquela ocasião está respondendo a carta recebida cerca de trinta dias antes, bem como diz não estar atentando às questões apresentadas por Scholem de modo tão elaborado quanto gostaria. Na sequência, enumera cada um dos argumentos apresentados e os discute contra-argumentando e exemplificando. Arendt ressalta, ainda, o fato de que entre as questões apresentadas por Scholem há afirmações que não estão “sujeitas a controvérsia porque são simplesmente falsas” (ARENDDT, 2016, p. 756).

O primeiro ponto discutido na carta parte de uma afirmação feita por Scholem relativa à filiação política de Arendt, citada e respondida por ela: “Eu não estou entre ‘estes intelectuais precedentes da esquerda alemã’” (ARENDDT, 2016, p. 756). Ao citar e contradizer esse trecho, Arendt expôs o modo como Scholem a compreendia em um contexto de Guerra Fria, no qual a legitimidade dos discursos estava diretamente associada ao posicionamento político assumido por quem os proferia. Em seu argumento, Arendt chama a atenção para o fato de que ela e Scholem não se conheceram em sua juventude e que, portanto, ele não poderia conhecer as origens de sua

6 Ao expor os seus objetivos para a elaboração da obra *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*, Arendt afirma que: “Nunca foi minha intenção escrever um livro sobre Rahel, sobre sua personalidade, que se poderia emprestar a várias interpretações de acordo com os padrões e categorias psicológicos adotados pelo autor; nem sobre sua posição no romantismo e o efeito do culto a Goethe em Berlim, do qual ela foi verdadeiramente iniciadora; nem sobre a significação de seu salão para a história social do período; nem sobre suas ideias e concepção de mundo, na medida em que possam ser reconstituídas a partir de suas cartas” (ARENDDT, 1994, p.11)

7 Neste texto, foi utilizada a transcrição da carta de Hannah Arendt a Gerhard Scholem publicada na obra *Escritos Judaicos* (2016).

formação intelectual. Do mesmo modo, afirma ter reconhecido tardiamente a importância de Karl Marx e o interesse pela política.

Arendt, como demonstra a sua obra, nunca aceitou ser enquadrada em correntes político-ideológicas, mas afirma, nesta carta, o seu lugar de fala quando diz: “Se é possível dizer que ‘venho de algum lugar’, venho da filosofia alemã” (ARENDR, 2016, p. 756). Cabe destacar, contudo, que essa frase citada repetidas vezes como uma declaração de Arendt referente a sua filiação teórica é parte de um diálogo epistolar datado e contextual, no qual a autora procura expor os equívocos e fragilidades dos argumentos de Scholem.

A sequência da carta incitou duas das maiores polêmicas relacionadas à vida de Hannah Arendt, qual seja: a sua condição de mulher judia e sua relação com o “povo judeu”. Em sua carta, Scholem chama a atenção para a existência de um “problema judeu”, o qual Arendt reconhece, mas também declara que esse nunca foi um problema para ela. Em suas palavras:

Ser judia pertence, para mim, aos fatos incontestáveis da minha vida e jamais tive o desejo de alterar ou renunciar aos fatos deste tipo. Existe algo como uma gratidão fundamental por tudo o que é como é; por tudo o que foi *dado* e não *feito*; por tudo o que é *physei* e não *nomu*. (ARENDR, 2016, p. 757)

Arendt entende que esse modo de perceber a sua condição como judia é uma atitude pré-política, mas destaca o fato de que, nas circunstâncias da política judaica, “ela porta consequências políticas” e que o seu entendimento acerca dessas questões era de conhecimento de Scholem, fato que a faz questionar o porquê de ele ter atribuído a ela certa indiferença em relação ao povo judeu.

Com esses argumentos, Arendt introduz a discussão acerca da principal crítica feita por Scholem, a de que sua percepção sobre os fatos analisados seria influenciada pela falta de um “amor pelo povo judeu”. Sobre essa afirmação, Arendt faz duas considerações: a primeira diz respeito ao seu pensamento como indivíduo diante da possibilidade de amar um povo ou uma coletividade. Em suas palavras:

Você está completamente certo — eu não sou movida por nenhum “amor” desse tipo, e por duas razões: em toda a minha vida eu jamais amei um povo ou coletividade — nem o povo alemão, nem o povo francês, nem o povo americano, nem a classe trabalhadora ou qualquer coisa desse tipo. Eu amo realmente, “apenas” meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e em que eu acredito é o amor por pessoas. (ARENDR, 2016, p. 757)

Arendt ainda conclui o argumento ressaltando que, ao considerar o fato de ser judia como parte essencial de sua própria pessoa, esse “amor pelo povo judeu” lhe pareceria bastante suspeito. Do mesmo modo, ressalta que

essas são questões pré-políticas e, uma vez discutidas em termos políticos, deveriam levar em consideração o patriotismo, que, segundo a autora, só é possível quando há oposição e crítica permanentes. Nesses termos, “o amor pelo povo judeu”, pensado no âmbito político, poderia turvar as noções de oposição e crítica necessários a uma noção de patriotismo.

A segunda consideração é complementar a primeira, no sentido de considerar questionável o papel do “coração” em política. Nesse ponto, mais uma vez Arendt chama Scholem à responsabilidade por aqueles conhecimentos e opiniões que, como amigos, eles compartilham:

Você sabe tão bem quanto eu com que frequência aqueles que simplesmente relatam certos fatos incômodos são acusados de falta de alma, falta de coração ou falta disso que você chama *Herzenstakt* [tato do coração]. Em outras palavras, nós dois sabemos com que frequência estas emoções são usadas a fim de ocultar a verdade factual. (ARENDDT, 2016, p. 759)

Arendt destaca os riscos que se corre quando as emoções são expostas em público e passam a fazer parte das relações políticas, mas reconhece que o texto epistolar impõe limites e relembra que esse tema já foi discutido em sua obra *Sobre a Revolução* [1963] (ARENDDT, 2012), na qual é exposto o papel da compaixão na formação do espírito revolucionário.

A carta segue como uma longa conversa, em que Arendt procura desfazer equívocos e chamar a atenção de Scholem para o fato de que muito do que se diz sobre a obra na qual ele baseia suas críticas, nunca foi escrito. No ano seguinte, em uma conferência, hoje publicada em *Responsabilidade e Julgamento* (ARENDDT, 2004, p. 79), a autora disse que no caso das críticas dirigidas a sua obra *Eichmann em Jerusalém*, “uma grande parte da controvérsia se dirigia a um livro que jamais fora escrito”.

A memória e a relação com o passado traumático são pontos relevantes na carta, bem como a capacidade e/ou a necessidade de julgar os responsáveis pelo sofrimento infligido ao povo judeu. Na carta, Arendt menciona ter sido acusada, não apenas por Scholem, de considerar que os judeus “se deixaram ser mortos” e de fazer de Eichmann um “sionista”. Ao negar ambas as acusações, ela afirma ter limitado o seu relato às temáticas tratadas durante o julgamento, discutindo a colaboração de funcionários judeus durante a “solução final”. Essa temática é vista por Arendt como algo “desconfortável”, pois segundo a autora não é possível considerar traidores todos os que viveram essa situação, mas também não é possível ignorar o fato de que houve colaboração.

A culpa, o medo, as responsabilidades, assim como as decisões tomadas em uma atmosfera de terror em diferentes contextos de colaboração com o regime nazista, configuram o que Arendt reconhece como um passado não superado. Nas palavras da autora:

Isto constitui nossa parte do assim chamado passado não superado e, ainda que você possa estar certo ao dizer que é cedo demais para um “juízo equilibrado” (embora eu duvide), eu acredito realmente que só poderemos nos acertar com este passado se começarmos a julgar e a ser francos com relação a ele. (ARENDR, 2016, p. 760)

Para Arendt, não se trata, portanto, de vingança ou de algum tipo de restituição à memória do holocausto, mas de reconhecer a necessidade de superar o passado olhando-o nos olhos. Para a autora, que já nessa época era conhecida por defender a capacidade de agir no espaço público como um elemento fundamental do exercício da política, parece redundante defender que os julgamentos fossem parte importante no processo de superar o passado.

Por fim, Arendt questiona a capacidade de Scholem, assim como de outros membros dos círculos sionistas, de ouvir opiniões e argumentos que estão fora da sua zona de conforto. O tom de amizade que permeia a carta como um todo se converte em uma assertiva desafiadora quando Arendt (2016, p. 762) escreve: “O que te confunde é que meus argumentos e minha abordagem são muito diferentes daquilo com o que você está acostumado; em outras palavras, o problema é que sou independente”.

Nos anos seguintes, Arendt retomaria muitos dos temas tratados na carta, desenvolvendo para vários deles reflexões mais elaboradas. A controvérsia de Eichmann cobrou um preço muito alto para a autora, mas também evidenciou o que ela já afirmava nessa carta, ou seja: “tenho grande confiança no *selbstdenken* [pensar por si mesmo] de Lessing, para o que, penso eu, nenhuma ideologia, nenhuma opinião pública e nenhuma “convicção” jamais será substituto” (ARENDR, 2016, p. 762).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A carta escrita por Hannah Arendt a Gerhard Scholem no verão de 1963, cuja leitura comentada foi o objetivo deste texto, é apenas uma das dezenas de cartas trocadas entre eles ao logo de 25 anos de correspondência. Do mesmo modo, os argumentos escritos por Arendt em resposta às críticas feitas por Scholem à obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* [1963] (ARENDR, 1999) configuram apenas uma, dentre as muitas vezes em que Arendt precisou defender suas ideias e o seu direito de pensar por si mesma. A carta, contudo, possui suas singularidades como um lugar único, em tempo e espaço, dentro do complexo universo de escrita de Hannah Arendt.

Com a leitura dessa carta, não se propôs uma incursão pela obra da autora, tampouco a busca por um espaço privilegiado de acesso às suas subjetividades. O propósito deste texto, portanto, foi evidenciar a escrita

epistolar como um gênero textual específico que, como tal, está sujeito a prescrições e limites que o diferenciam de outros textos produzidos como elaborações teóricas. Nessa perspectiva, o texto epistolar pode ser compreendido como uma importante fonte para o estudo da obra de Arendt, mas também pode conduzir a equívocos, quando interpretado da mesma forma que o restante da produção escrita da autora.

Ao longo deste texto, procurou-se evidenciar as singularidades do texto epistolar, que vão desde a escrita em primeira pessoa até a evocação de memórias. Essas singularidades demonstram ao leitor contemporâneo que a carta foi escrita para um destinatário específico e que está mais próxima de um diálogo do que de um discurso, pressupondo uma relação de intimidade e de memórias compartilhadas. Daí a importância de se pensar o texto epistolar dentro de uma complexa rede de produção, guarda e publicização, sem a qual não é possível transpor os limites impostos pela escrita lacunar e pelos códigos gerados pela relação de intimidade existente entre os correspondentes. Nesse sentido, compreende-se que a relação de Arendt e Scholem não se resume à controvérsia de Eichmann, tampouco pode ser compreendida apenas com a leitura de suas cartas. No entanto, se pensadas como artefatos culturais, as cartas podem preencher algumas das lacunas deixadas pelo tempo e pelo legado intelectual de seus autores.

REFERÊNCIAS

- ASCHHEIM, Steven E. **Between New York and Jerusalem**. Jewish Review of Books, 2011. Disponível em: <https://jewishreviewofbooks.com/articles/78/between-new-york-and-jerusalem/>. Acesso em: 29 mar. 2021.
- ARENDT, Hannah. **Rahel Varnhagen**: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. **Escritos Judaicos**. Barueri, SP: Amariyls, 2016.
- CHARTIER, Roger (org.). **La Correspondance**: Les usages de la lettre au XIX siècle. Paris: Fayard, 1991.
- DAUPHIN, Cécile; POUBLAN, Daniele. Maneiras de escrever, maneiras de viver cartas familiares no século XIX. In: BASTOS, Maria Helena C.; CUNHA, Maria Teresa

S.; MIGNOT, Ana Chrystina (org.). **Destino das Letras: História, Educação e Escrita Epistolar**. Passo Fundo: UPF, 2002.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992.

HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève. **Escritas Epistolares**. São Paulo: Ed. USP, 2016.

KNOTT, Marie Luise. **The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

KOHN, Jerome; FELDMAN, Ron H. A controvérsia de Eichmann: uma carta a Gershom Scholem. *In: ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos*. Barueri: Amariyls, 2016. p. 755-763.

LAFER, Celso. Sobre a correspondência de Hannah Arendt. *In: GALVÃO, Walnice N; GOTLIB, Nádia B. Prezado senhor, prezada senhora: estudo sobre cartas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 121-128.

SOBRE A DESMUNDANIZAÇÃO E A SOLIDÃO ORGANIZADA

GIOVANE RODRIGUES JARDIM¹

INTRODUÇÃO

Não vivemos um regime totalitário no Brasil; contudo, isso não significa que, em nossa época, não existam elementos impreteríveis para a sua instauração, como o isolamento e a solidão que resulta da atomização e da massificação da hodierna sociedade. A presente investigação propõe refletir sobre a desmundanização como perspectiva para a compreensão dos “tempos sombrios” para a ação e o discurso na sociedade brasileira. Procura-se pensar o totalitarismo não como causalidade, mas enquanto consequência possível em um mundo que não é mais humano e comum, deixando de ser artifício para a singularidade e a inter-relação entre humanos diferentes, plurais, porém capazes de diálogo e compromissos estáveis entre si.

Hannah Arendt (1906-1975), enquanto pensadora da política, procurou compreender os acontecimentos do século passado e da barbárie no mundo humano a partir da investigação sobre as origens do ofuscamento do âmbito público. Sua reflexão sobre o totalitarismo, ou mesmo sobre o julgamento de Adolf Eichmann, chocou seus leitores e a mídia pela sua recusa de uma abordagem superficial, de mera concatenação causal. Ela investiga as origens desse fenômeno e questiona suas condições históricas que, no passado, deram espaço para a ascensão de correntes subterrâneas, a qual,

1 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas; Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Pelotas, Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas. Docente do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul, *campus* Erechim.

pela organização das massas², tornou possível uma sociedade em que se transformou a “personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são” (ARENDT, 2013, p. 582).

Arendt (2008, p. 8), na obra *Homens em tempos sombrios*, afirma algo que possibilita estabelecer uma analogia com a realidade brasileira que, hodiernamente, é marcada por um “discurso que não revela o que é, mas o varre para sob o tapete, com exortações, morais ou não, que, sob o pretexto de sustentar antigas verdades, degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido”. Nesse sentido, a presente investigação propõe delinear a compreensão de mundo na obra de Arendt enquanto comum e humano, bem como as perspectivas para a alienação do mundo – em outros termos, para o totalitarismo enquanto um processo de desmundanização, despolitização, perda de sentido e pertencimento.

A propedêutica leitura de *Origens do totalitarismo* e de *A condição humana* contextualiza os movimentos totalitários como resposta ilegítima a problemas de nossa época. Esses “tempos sombrios” não são novos na história mundial, tampouco na política brasileira, e não estão restritos ao estabelecimento de um regime totalitário³, como se pretendeu o nazismo e o stalinismo. No entanto, representam a permanência e o retorno de questões não resolvidas pela organização social moderna, sobrevestes da atomização e do isolamento dos seres humanos em indivíduos em uma sociedade massificada pela homogeneização de tudo e todos. Arendt possibilita elementos teóricos e metodológicos no presente para a compreensão sobre os movimentos totalitários para além de dicotomias superficiais, bem como de uma análise das condições e das possibilidades para o estabelecimento de regimes totalitários na atualidade, e não o contrário; ou seja, como se o atual ofuscamento do âmbito público fosse resultado de um regime totalitário estabelecido em nossa sociedade.

2 O termo “massa”, segundo Arendt (2013, p. 348), “só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores”.

3 Arendt (2013) diferencia o fascismo do totalitarismo, definindo o fascismo como a tomada de poder e a instauração da “elite” fascista no governo, enquanto o totalitarismo não se contenta em um domínio externo, mas aterroriza os seres humanos internamente.

DESMUNDANIZAÇÃO

O termo “desmundanização” (*wordlessness*)⁴, nesta investigação, é empregado para caracterizar a perda pelos homens e pelas mulheres do espaço humano e comum para o discurso e a ação. Desmundanização se refere à restrição do mundo enquanto espaço compartilhado, lugar para os assuntos humanos, da singularidade e da sua pluralidade.

Na obra *Origens do totalitarismo*, Arendt procede uma descrição conjuntural e histórica do mundo em certa perspectiva negativa, demonstrando-o como algo a ser mudado e construído, e sobrevestes dos perigos da incapacidade para o seu estabelecimento enquanto algo permanente. Arendt (2013, p. 410) afirma que “nossa vida política se baseia na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente aos seus iguais, e somente com os iguais”. Nesse sentido, o movimento totalitário é apresentado por Arendt não como a tentativa de tomada do poder ou a transformação exterior ou revolucionária da sociedade, mas sim como a transformação da própria natureza humana. Assim, continua Arendt (2013, p. 607), “o respeito à dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como entidade, como construtores de mundos e coautores de um mundo-comum”. Desmundanização significa, nessa perspectiva, o movimento de não reconhecimento do mundo enquanto artifício ou, ainda, o não pertencimento a ele, de forma que o movimento totalitário força esse ato de estar por fora do mundo, a subordinação à esfera privada e meramente biológica e a diferenciação, pois a igualdade não é um fato natural, e sim uma construção histórica entre os homens: “não nascemos iguais tornamos iguais” (ARENDR, 2013, p. 410).

Arendt (2014), na obra *A condição humana*, denota uma concepção mais descritiva de sua concepção de mundo enquanto morada comum e estável dos seres humanos, comparando-o didaticamente com uma mesa enquanto espaço-entre (*in-between*). A elaboração de Arendt sobre o mundo diverge das concepções deste enquanto espaço físico ou geográfico – planeta Terra, por exemplo – ou, ainda, como algo metafísico. O mundo entendido em sua dimensão política significa a possibilidade tanto para a diferenciação entre as pessoas quanto para o estabelecimento de inter-relações, sendo condição para a ação e o discurso. Desse modo, Arendt concebe o mundo como um espaço-entre os homens e entre a relação dos homens entre si e com a natureza. O mundo é, assim, um artifício que possibilita sua identificação e sua distinção frente aos outros e a si mesmo. Nas palavras de Arendt (2014, p. 64):

4 A compreensão deste termo é extraída do artigo intitulado *Totalitarismo e desmundanização liberal* de Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2018).

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.

Ao parafrasear Arendt e utilizar a expressão “tempos sombrios para a ação e o discurso na sociedade brasileira”, procura-se depreender de sua análise a camuflagem da homogeneização social e da permanência de elementos totalitários no ofuscamento do âmbito público, ou seja, do mundo comum. Na situação atual do Brasil, onde se diminui os espaços para cada um ser o que é, para se manifestar aos demais, de forma que impera uma suposta igualdade com base na trivialidade, na marginalização das manifestações culturais, no isolamento e na organização da solidão, denota-se a ausência desse domínio público. Na ausência desse espaço-entre (*in-between*), acabamos por cair uns contra os outros. Em tempos sombrios, nas palavras de Arendt (2008, p. 19), “o mundo se tornou tão dúbio que as pessoas deixaram de pedir qualquer coisa à política além de que mostre a devida consideração pelos seus interesses vitais e liberdade pessoal”. A destruição do mundo comum implica “homens tornarem-se inteiramente privados, isto é, privados de ser e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles” (ARENDR, 2014, p. 70).

O totalitarismo não é a consequência causal das dicotomias da modernidade, tampouco a única forma de alienação do mundo na história da sociedade ocidental. A análise de suas origens, por Arendt, nos remete à compreensão de que condições do passado o tornaram possível enquanto uma resposta ilegítima a problemas da época presente, o que, em outros momentos da história, acabou tendo configurações diversas, outras alienações do mundo. Dessa forma, uma condição necessária para o estabelecimento do totalitarismo é a desmundanização, a qual ampara uma realidade em que tudo pode acontecer com o humano, ao passo que a mundanização dos seres humanos pode ser compreendida como seu antídoto, e, assim, o mundo humano e comum não é dado espontaneamente, mas como um artifício humano.

O terror e a propaganda⁵ procuram consumir a alienação do mundo, tencionando para a desmundanização. Nessa perspectiva, a presente digressão entre os escritos de Arendt e a hodierna sociedade brasileira se torna possível pela atualidade de sua análise sobre a solidão organizada e como esta ameaça – enquanto alienação – devastar o mundo que conhecemos e que possibilita a ação e o discurso em uma realidade ainda

5 A questão que envolve a situação da propaganda totalitária é importante para Arendt, de forma que, em *Origens do totalitarismo*, encontramos uma parte intitulada *A propaganda totalitária*; em *Entre o passado e o futuro*, a relação entre verdade e política; e, ainda, em *Crise na República*, a intitulada *A mentira na política*.

não totalitária, porém com tendências – paradoxalmente, enquanto artifício humano, um “mundo que se torna inumano” (ARENDT, 2008, p. 18). Logo, o que não faria sentido algum – a existência de uma realidade repressiva das potencialidades humanas – se torna vigente e ameaça expulsar o humano do mundo, bem como transformar o planeta Terra em um espaço geográfico impróprio para humanos.

SOLIDÃO ORGANIZADA

Em *Origens do totalitarismo*, sobre os campos de concentração, Arendt afirma que “mais do que o arame farpado, é a irrealidade dos detentos que ele confina, que provoca uma crueldade tão incrível que termina levando à aceitação do extermínio como solução perfeitamente normal” (ARENDT, 2013, p. 496). A partir dessa “imagem” contrastada entre o arame, enquanto uma prisão externa, e as experiências, às quais as pessoas eram submetidas para a perda de sua própria natureza, explica-se a diferença entre isolamento, que é causado pela atomização e superfluidez que caracteriza a vida em uma sociedade massificada, em relação com a solidão, organizada por meio dessas características, no intuito de tal domínio.

Se, por um lado, atomização e superfluidez são características do projeto moderno de sociedade e de suas contradições, a desmundanização é um processo de organização dessas contradições, como mobilização para as massas, pois “sua indiferença em relação aos negócios públicos e a neutralidade em questões de política não são, por si, causas suficientes para o surgimento de movimentos totalitários” (ARENDT, 2013, p. 441). Para que se torne possível o totalitarismo, seu movimento com base na aliança entre a ralé e a elite parte do isolamento dos indivíduos e da manipulação e/ou organização de sua solidão.

O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não totalitário é o fato de que a solidão, que já foi uma experiência fronteiriça, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores. (ARENDT, 2013, p. 638)

Arendt insiste na diferenciação entre isolamento e solidão e, nesse sentido, entre a apatia do individualismo burguês e a perda de sua personalidade – destruição das próprias capacidades humanas. Se o isolamento pode ser entendido como uma situação que impossibilita a ação, não significa que a possibilidade de ação não exista ou que tenha sido destruída, e sim que esteja somente frustrada enquanto capacidade bloqueada. Assim, afirma Arendt (2013, p. 634) que: “enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana

como um todo”. Dessa maneira, a solidão organizada torna os homens em não pertencentes ao mundo, não ao mundo enquanto físico, mas ao espaço-entre dos assuntos humanos e comuns. Tirar suas raízes para poder torná-lo supérfluo, de forma que “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDDT, 2013, p. 634).

Arendt, na obra *Homens em tempos sombrios*, em várias passagens, dá ênfase a um caráter de repulsa ou de recusa frente à solidão, destacando a dimensão da *humanitas*. Dessas passagens, é possível delinear a concepção de Arendt sobre a solidão não como um estar sozinho enquanto não acesso a outras pessoas, ou mesmo ao que elas momentaneamente falam ou demandam, mas sim tendo a solidão como um isolamento da capacidade de pensar e de agir; isolamento este que os movimentos totalitários pretendem tornar desnecessário, uma vez que seja consumada a organização dessa solidão – em outras palavras, sendo impossível a *humanitas*. O isolamento se refere a questões do indivíduo e do que ele oferece em público. A solidão, por sua vez, diz respeito à pessoa; dessa forma, não se trata de uma mera subjetividade, e sim da personalidade que resulta do âmbito público. Ao tratar de Karl Jaspers, Arendt (2008, p. 82) destaca que: “é precisamente o que Kant, e depois Jaspers, entende por *Humanität*, a personalidade válida que, uma vez adquirida, nunca abandona um homem, ainda que todos os outros dons do corpo e da mente possam sucumbir à destrutividade do tempo”.

Sendo assim, a solidão não significa não ter acesso a outras pessoas ou ao que elas dizem ou defendem, nem mesmo à simples apatia frente ao que acontece – por exemplo, uma pessoa que, diante de uma catástrofe, se vê paralisada, embora pudesse e, até mesmo, objetivasse evitá-la. No entanto, a solidão se refere a um não pertencimento ao mundo comum e humano, ou, ainda, a uma indiferença frente ao outro e, por isso, a si mesma. É a transformação do isolamento em solidão que mobiliza as massas para a adesão a soluções não humanas e comuns, como exemplificam os extremismos, para além das tiranias, ditaduras e despotismos, tornando possível o totalitarismo não enquanto uso da humanidade, mas sim enquanto sua destruição. Nas palavras de Arendt (2013, p. 639):

Não obstante, a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica de um só homem. É o seu perigo que ameaça devastar o mundo que conhecemos – um mundo que, em toda parte, parece ter chegado ao fim – antes que um novo começo, surgindo deste fim, tenha tido tempo de firmar-se.

Arendt enfatiza, no movimento totalitário, a ideologia que mina a ação e o discurso pela desmundanização como solidão organizada pelo terror e pela propaganda. Sua elaboração contribui para a compreensão da situação política contemporânea; entretanto, necessita de contextualização, uma vez que, se o terror permanece em suas características e limitações, a propaganda em nossa sociedade implica a análise dos novos mecanismos disponíveis e utilizados para a mentira na política, para o *lawfare* no século XXI, para as *fake news* e para a organização das massas a partir da ideologia que já está premente na sociedade. Nesse sentido, Arendt destaca que a propaganda totalitária não se destina a convencer as pessoas de algo, e sim a organizá-las – ou seja, de modo a impossibilitar os artifícios de igualdade, tornando permissivo que umas caiam sobre as outras pela sua natural diferenciação.

O verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não é a persuasão, mas a organização – o cúmulo da força sem a posse dos meios de violência. Para esse fim, a originalidade do conteúdo ideológico só pode ser considerada como dificuldade desnecessária. Não foi por acaso que os dois movimentos – totalitários do nosso tempo, tão assustadoramente “novos” em seus métodos de domínio e engenhosos em suas formas de organização, nunca prepararam uma doutrina nova, nunca inventaram uma ideologia que já não fosse popular. (ARENDR, 2013, p. 496)

Nessa perspectiva, engana-se quem acredita que a extrema direita no Brasil tem criado novas teorias. O que esses movimentos e seus apoiadores têm articuladamente conseguido é canalizar correntes subterrâneas – concepções já superadas pelo mundo comum e humano –, trazendo-as novamente não somente para o âmbito público, como também contra sua existência. Porém, em tempos de tecnologia digital, o terror e a propaganda ganham novo alcance, e se torna questionável o quanto esses novos instrumentos podem ampliar aquela tendência de domínio.

Arendt não vivenciou e, por isso, também não analisou as novas tecnologias de informação e comunicação, como os aplicativos de mensagens ou as redes sociais por meio da internet. Essas que, por sua vez, permitem a interação para além do isolamento físico e aquém do contato frente a frente; logo, se por um lado ampliam as possibilidades de diálogo, por outro geram “bolhas” de pensamento e opinião, de forma que são organizadas por meio de algoritmos que podem bloquear ideias diversas, plurais e/ou contraditórias. Ainda, descobre-se a cada dia a existência de robôs multiplicadores de notícias falsas direcionadas a pessoas previamente catalogadas em suas demandas e/ou preferências, criando uma ilusão de mundo compartilhado, a partir do qual é possível fundamentar escolhas determinadas, com ampla sensação de liberdade. Com isso, aquele “controle total”, que somente foi possível no passado em experiências de campos de concentração, se torna

um questionamento no presente, bem como uma dúvida de que esses novos mecanismos de comunicação de massa possam significar uma espécie de “campos de concentração globalizados” e, assim, possam tornar possível o antes impossível: a eliminação da espontaneidade humana, e não somente sua restrição.

Analogamente, podemos afirmar que essas novas tecnologias ampliam o terror e a propaganda já instrumentalizados, na análise de Arendt, para a mobilização das massas pelos movimentos totalitários do século XX, tendendo para a impossibilidade do discurso e da ação, em uma sociedade que transforma a ação em comportamento, e o discurso em propaganda – em organização, não em persuasão. A manipulação e/ou organização, nesse âmbito, significa o que Arendt denominou de “solidão organizada”, da manutenção dos homens e das mulheres em um estado de alienação do mundo, isto é, de artifícios humanos e duradouros; em outras palavras, de desmundanização e/ou de despolitização, de trabalho transformado em ocupação, de ócio em entretenimento, da cultura em mero filisteísmo.

PERSPECTIVAS PARA UMA DIGRESSÃO

Hannah Arendt não analisou a formação da sociedade brasileira, tampouco se debruçou especificamente sobre a trajetória de nossa República, nem observou se tivemos ou não movimentos e regimes totalitários em nossa trajetória histórica. Sua análise se restringiu a investigar as origens do totalitarismo como fenômeno crescente no continente europeu, em uma dimensão de propagação mundial pela tentativa totalitária de conquista global. Na obra *Origens do totalitarismo*, Arendt procede para uma análise a partir da qual o totalitarismo se tornou possível em um mundo não totalitário, pois foi antecedido pelo antissemitismo e pelo imperialismo. Além disso, enquanto domínio total do mundo humano e comum, ele difere do despotismo, da tirania e da ditadura. Nesse sentido, para compreender os tempos sombrios para a ação e o discurso na sociedade brasileira, depreende-se a possibilidade de analogias e a tentativa de compreender o passado em suas permanências no presente, respeitadas suas discrepâncias, em um *continuum* histórico.

O Brasil, sendo resultado de um longo processo colonial e marcado tanto pelo genocídio dos povos originários como pela escravidão do povo africano, possui, em sua recente trajetória de República, maior continuidade e manutenção de interesses de grupos “elitizados” no monopólio do território, dos meios de produção e de comunicação, do que propriamente rupturas históricas. A colonialidade do saber, do ser e do poder permanece pouco alterada, mesmo com a redemocratização e a promulgação de uma Constituição que aponta para a dimensão da cidadania e da participação. Sendo assim, o reconhecimento das diversas tradições populares e do acesso

de grande parte da população a serviços públicos, como saúde e educação de qualidade, permanece como questão premente e passível de retrocessos. Nesse contexto, como algo não exclusivamente brasileiro, mas continental e, de certa forma, global, há o retorno de dimensões não políticas, como a fraternidade, o amor ao povo, ou as coisas do coração, em detrimento do exercício da liberdade na vida política.

Analogamente, a sociedade brasileira vivencia, nesse início de século, um semelhante movimento de desmundanização, de “despolitização”, em uma realidade ainda não totalitária e que, dessa forma, não é o resultado do estabelecimento de um regime totalitário; logo, é condição para a sua existência. A solidão e o isolamento são características da sociedade de massas e do projeto moderno de sociedade, da superfluidade e da atomização, mas ainda estão no âmbito das dicotomias entre o progresso das forças materiais de produção e o desenvolvimento humano, que caracterizam a modernização e seu colapso. Os movimentos totalitários, por sua vez, respondem ilegitimamente a esses problemas de nossa época, com a perspectiva de aplainamento da pluralidade e diversidade ainda existentes, vislumbrando essas não como as possibilidades de superação das promessas não realizadas pela modernidade, mas sim como as responsáveis pela sua ruína. A espontaneidade se tornou, para eles, um problema.

Nesse ponto, encontramos uma possível digressão com os tempos sombrios da sociedade brasileira, não apenas como uma consequência de eventos do passado, e sim, principalmente, como sua permanência. Se a história contada nas escolas é o ponto de vista do vencedor, então os movimentos totalitários venceram, pois, em nossa literatura educacional, nada ensinamos às novas gerações sobre essa realidade, como na consideração que se tem sobre os governos de Getúlio Vargas, ou mesmo as diversas barbáries do passado e do presente, contra os pobres e negros nas periferias, contra os movimentos camponeses e de pequenos agricultores e, ainda, contra os povos originários.

As discussões sobre os regimes de exceção e as atrocidades cometidas contra o mundo humano, por sua vez, foram limitadas pela permanência de torturadores no cenário público, pela não punição dos culpados e responsabilização e, também, pela criminalização social daqueles homens e mulheres que resistiram a tal regime de exceção, fazendo ecoar o discurso e a ação para além do ofuscamento do domínio público. Os efeitos da presença bélica – homens pelas ruas com uniforme militar e carros de combate atravancados nos prédios públicos – foram substituídos ou ampliados pela manipulação psicológica da sociedade. Assim, na contemporaneidade, o maio de 1964 se faz presente e, de forma abismal, emerge vozes subterrâneas de apoio e de justificação por uma interpretação superficial dos acontecimentos do passado, seja pela indiferença frente ao sofrimento do outro, seja pela sua incapacidade de pensar alargado.

O projeto dos movimentos totalitários é de um domínio total do humano, uma desmundanização que, segundo Arendt, só deixou de ser uma ilusão em raríssimos momentos, por exemplo, nos campos de concentração do regime nazista. Poderíamos relacionar, no Brasil, as experiências dos campos de concentração com os manicômios – podendo estes representar esse processo de alienação do mundo, como exemplifica o caso de Barbacena, descrito na obra *Holocausto Brasileiro* (ARBEX, 2015) – ou, ainda, com o sistema carcerário, onde multidões convivem em situações desumanas sobre o domínio de facções ou milícias, bem como sem o amparo e/ou resguardo do Estado, visto que muitas dessas pessoas não possuem acesso à defesa ou mesmo a um julgamento – quiçá a um julgamento justo, com as garantias de sua ampla defesa e do contraditório. Nesse segundo caso, há uma maior semelhança com o aspecto da restrição da espontaneidade, que caracteriza mais o despotismo de Estado, do que propriamente com o totalitarismo, como descrito por Arendt. Entretanto, se uma sociedade tolera que os seus “loucos” ou os seus “criminosos” sejam tratados como não humanos, parece bastar que um movimento redefina quem são esses *bodes expiatórios* pelo terror e pela propaganda, para que as pessoas desejem e justifiquem tais atrocidades; isso pode ser depreendido dos atuais discursos sobre os “cidadãos de bem” ou os “humanos direitos”.

A ação e o discurso, ainda possíveis em nossa sociedade, pouco a pouco vão se ofuscando pelo terror e pela propaganda como instrumentos de organização da solidão, e esse fato pode ser depreendido do papel tênue que os meios de comunicação exercem. Nas publicações da mídia de massa no país, essas dominadas por poucas famílias e pelo seu compromisso com o capital internacional, defrontamo-nos com a banalidade da notícia e a notícia da banalidade. Desse modo, há páginas inteiras dos principais jornais e das revistas discutindo as relações pessoais entre o Presidente da República e seus filhos, ou, também, suas opções ou opiniões sobre sexualidade e/ou valores religiosos, enquanto o jogo político vai sendo ofuscado pelas trivialidades do seu cotidiano banal. A internet, que possibilitaria uma maior diversidade de opinião em *blogs* e jornais independentes – que de independentes possuem muito pouco –, perde sua credibilidade de informar em meio a maquinaria de notícias falsas. Os antagonismos forjados para o entretenimento das massas impossibilitam a compreensão dos acontecimentos, como a falsa oposição entre o nazismo ser de direita ou de esquerda, ou mesmo entre democracia e ditadura, mascarando, dessa forma, que, em certas circunstâncias, são sinônimas. Isso porque a democracia liberal representativa não deixa de ser uma ditadura da maioria.

A paralisia, ou a identificação de grande parte da sociedade brasileira com o anti-intelectualíssimo, contra a educação e o próprio desenvolvimento científico do país, bem como contra a sua indiferença em relação à destruição da Amazônia e a não garantia da coexistência com os povos originários, alertam para a existência das condições e das possibilidades

para o totalitarismo e suas atrocidades. A análise de Arendt sobre o totalitarismo enquanto desmundanização por meio da solidão organizada, perspectivamente, possibilita situar que os tempos sombrios na sociedade brasileira, que outrora significaram a ascensão ao governo de certos grupos, podem não ter em vista somente assumir a máquina estatal, como a tantos preocupa, mas sobretudo destruir o Estado.

Nessa perspectiva, para Arendt, a “elite da classe alta” e do “mundo dos negócios” apoia a ascensão de tal movimento por confiar que se trata apenas de um ditador, que se beneficia a partir de sua assunção ao poder, não compreendo que tal ódio popular contra o Estado tende à sua destruição, e não à sua tomada. Com o fim do Estado, todos perdem. Para além desse ofuscamento, e que possamos aprender algo com os demais países da América Latina, é premente que a recusa, a resistência frente a tal domínio do humano, tenha a defesa do Estado (do mundo enquanto comum e humano) como horizonte. Todavia, os partidos políticos e os movimentos sociais no Brasil ainda não conseguiram assimilar que há conquistas e garantias impreteríveis, estando mais ocupados com dicotomias marginais, como quem será o candidato nas próximas eleições ou qual a sigla partidária terá o privilégio de compor a majoritária. Isso porque “iluminar” os tempos sombrios da sociedade brasileira não é uma questão de quem está no governo, nem para quem se governa, mas de compreender como, por vias do voto popular, tais propostas foram avalizadas e, também, como que as demandas das minorias foram ancoradas pelo desprezo da maioria com as instituições políticas, de forma que, para destruí-las, a democracia se tornou útil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva da desmundanização, a partir da elaboração de Arendt e de suas considerações sobre o mundo humano e comum, possibilita refletir sobre a sociedade brasileira e, especificamente, o ofuscamento do âmbito público que caracteriza a ascensão de discurso antidemocráticos por vias da própria democracia liberal representativa. Se o “domínio total” e/ou a “completa destruição da natureza humana” foi uma ilusão dos dois movimentos totalitários do século passado, sendo realidade somente sobre condições dos campos de concentração e das experiências de desmundanização, resta a indagação de como essa ilusão poderia ser resolvida por esses movimentos, por entremeio das novas tecnologias disponíveis em nosso século, sobrevestes pelas redes sociais e pelos grupos da internet.

Se não podemos negar que a sociedade brasileira vivencia um ofuscamento do âmbito das questões públicas, uma desconfiança justificada da população em suas instituições, bem como as dicotomias da democracia em

uma sociedade de massificada, também não se pode menosprezar a crítica e a oposição, as quais exemplificam, mesmo que fragilmente, ainda, a existência de espaços para o discurso e a ação. A perspectiva da desmundanização, com base na elaboração de Arendt e de suas considerações sobre o mundo humano e comum, possibilita digressões com a sociedade brasileira, considerando, contudo, as suas particularidades, o novo contexto histórico e os novos meios de comunicação de massa enquanto novas formas de restrição das capacidades humanas. Arendt, ao tratar da solidão organizada, denota uma crítica à democracia liberal representativa e ao isolamento e à atomização que caracterizam o modelo moderno de sociedade, tendo eles não como consequência, mas como uma resposta ilegítima, por meio da qual surgiram os dois movimentos totalitários do século passado.

Frente às contribuições de Arendt e à possibilidade de tais digressões, compete a trabalhos futuros indagar sobre a atuação dos meios de comunicação de massa no Brasil e questionar sobre sua propaganda, sobre a questão da mentira na política, entre outras temáticas. Ainda, é preciso refletir sobre como – após o fracasso esperado do presente movimento com tendências totalitárias, porque “mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação (ARENDDT, 2008, p. 9) – reconquistar a confiança da sociedade em suas instituições, no Estado e, sobretudo, nas pessoas enquanto singulares, plurais, mas capazes de exercer artifícios comuns e humanos para a vida em grupo – singularidade e pluralidade.

REFERÊNCIAS

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Totalitarismo e Desmundanização Liberal. **Pensando**: Revista de Filosofia, v. 9, n. 17, p. 156-173, 2018.

ARBEX, Daniela. **Holocausto Brasileiro**. São Paulo: Geração Editorial, 2015.

ARENDDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

UMA ANÁLISE DA (IN)JUSTIÇA DA CONDIÇÃO ESCRAVIDÃO NA PÓLITICA DE ARISTÓTELES A PARTIR DE HANNAH ARENDT¹

DANIEL PIRES NUNES²

Este capítulo se propõe a analisar os fundamentos utilizados por Aristóteles (2006) para justificar a escravidão. Para isso, é tomada como chave de leitura a categorização das atividades humanas fundamentais proposta por Hannah Arendt (2008). A escravidão no mundo grego antigo era tida como uma forma de liberar o cidadão dos afazeres domésticos e do trabalho para que pudesse ter ócio e, assim, dedicar-se às atividades entre seus iguais, sobretudo à política.

Hannah Arendt (2008, p. 15) divide as atividades humanas fundamentais em três categorias: o labor, o trabalho e a ação. O labor está ligado à subsistência e se relaciona à animalidade, à sobrevivência individual. Por isso, a condição do labor é a própria vida. Já o trabalho é o que, segundo ela, cria um mundo “artificial” de objetos – o que faz com que compartilhem um mundo de coisas totalmente diferente do mundo natural. Neste sentido, a condição do trabalho é a mundanidade. Por outro lado, a ação é a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria” (ARENDT, 2008 apud NUNES;

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, e com o apoio Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS).

2 Doutorando e mestre (2014) em Filosofia pelo PPGFIL da Universidade de Caxias do Sul, especialista em Engenharia de Segurança do Trabalho pela UFRGS (2009) e em Metodologia para o Ensino Superior e EAD pela FAEL (2017), Engenheiro Eletricista pela PUCRS (2004) com Complementação Pedagógica – Licenciatura Plena pela UNISC (2007). Docente do IFRS – *Campus* Erechim.

SCHUBERT, 2018, p. 29), por isso ela só pode acontecer na condição da pluralidade. Portanto a ação se difere do labor e do trabalho por ser aquela atividade que institui a liberdade.

No mundo grego antigo, a satisfação das necessidades vitais do senhor era função da família deste. Por isso, o labor e o trabalho eram atividades da esfera privada, ou seja, do âmbito da família, dentro da qual não havia espaço para o discurso nem para a liberdade, apenas para uma sólida hierarquia. Mas é importante salientar que a família compreendia também os escravos (ARENDRT, 2008, p. 40) como posse. No trabalho ou nos negócios da família não havia uma vida entre iguais, pois também imperava a vontade do senhor, ou seja, também. É neste sentido que os negócios encontravam-se no âmbito da esfera privada. Havia homens livres que dedicavam-se também ao trabalho: os artesãos. Estes não tinham ócio e, portanto, não podiam dedicar-se à ação. Por outro lado, aqueles que eram livres e que viviam entres seus iguais, que podiam dedicar-se ao ócio e portanto à esfera pública, utilizavam o discurso para a persuasão de seus pares. Vale destacar que – entre seus pares – utilizavam o discurso ao invés da violência. O uso da violência era a forma de tratamento entre desiguais, ou melhor, de dominação de escravos e bárbaros. Nesta perspectiva, a hierarquia familiar, em que o senhor dominava, também era outra relação entre desiguais.

Somente na pólis o indivíduo exercia a sua liberdade (entendida como dar-se coletivamente os seus princípios), pois somente ali havia uma relação entre iguais, baseada no discurso. Na cidade-estado o cidadão livre não estava envolvido com suas necessidades ou com as de sua família, mas com o desenvolvimento de seu pensamento próprio e com a livre manifestação deste através do discurso (além da prática vinculada ao discurso). (NUNES; SCHUBERT, 2018, p. 30)

É por isso que, segundo Arendt (2008), no mundo grego antigo a família e a cidade-estado eram entidades diferentes e separadas. Isso em razão de que a polis era o âmbito da ação (esfera pública) e a família o do labor e o do trabalho (esfera privada). A instituição da escravidão teria sido portanto uma forma de livrar os cidadãos do labor, ou seja, das preocupações com a subsistência, para que pudessem dedicar-se à ação. Os escravos seriam como instrumentos animados a serviço do senhor. O escravo e o artesão, através da sua função instrumental, liberariam o senhor para o ócio, pois só com o ócio se pode estar livre para a ação. Por sua vez, tanto o escravo quanto o artesão não têm ócio e, por isso, estão apenas destinados ao labor e ao trabalho.

Sem entrar no debate acerca de a virtude da *polis*, em Aristóteles, ser mais importante do que a das partes, e ainda de que o fim último da *polis* tem que o bem humano mais excelente, como está posto na *Ética* a Nicômaco (2002), é importante destacar que o estagirita valeu-se de tal conceito (o de

virtude) para justificar a condição de escravidão. Ora, se, como é defendido naquela obra, o ser humano virtuoso é aquele que faz o uso da razão de forma plena, com a sensibilidade bem educada pelo hábito convivendo com seus pares e nutrindo amizades “verdadeiras”³, por qual razão poderia Aristóteles justificar a condição de escravidão? Tal questionamento se faz relevante quando se leva em conta que escravos de trabalhos braçais, por exemplo, não poderiam deliberar contra as ordens do senhor e, por isso não exerceriam plenamente as funções próprias de um ser humano, ou seja, não poderiam alcançar o exercício da razão de forma plena. Por consequência, seria possível fazer a objeção de que a *polis* constituída daquela forma (com alguns seres humanos vivendo para o labor, enquanto outros viveriam para o trabalho e alguns para a ações) implicaria que muitas de suas partes não participariam plenamente da virtude do “todo”. Na *polis* esse participar da virtude ocorre de forma assimétrica: enquanto o senhor exerce a virtude (exerce as potencialidades humanas de forma excelente), o escravo participa dela apenas como instrumento do senhor – ele é parte do senhor, como instrumento e como posse. Neste sentido, o artesão tem uma participação mais limitada na virtude da *polis* do que a do escravo, pois não tem um senhor do qual é posse: ele serve a vários senhores. (BRUGNERA, 1998, p. 79 – 81). Então, à luz dos conceitos de esfera pública e privada de Arendt (2008), somente o senhor viveria na primeira, enquanto os demais homens livres sem posses, os escravos, as mulheres e as crianças estariam limitados à vida na esfera privada. Somente o senhor exerceria a virtude política: a coragem. Isso porque somente deixaria a segurança da esfera privada, da vida doméstica, para arriscar-se na esfera pública em que os iguais (CORREIA, 2007, p. 46). É importante lembrar que aristotelicamente a virtude encontra-se entre dois extremos, que são ambos vícios: o excesso e a falta. É neste sentido que um excessivo apego à vida é um vício: a covardia.

Para Aristóteles (2006), há três formas de comunidade utilizadas pelos homens: as famílias, os povoados (ou aldeias) e as cidades. Segundo ele, uma cidade é uma forma de associação ou comunidade, portanto.

Na época arcaica grega, o estabelecimento da *polis*

[...] será o quadro histórico em que a civilização grega desenvolver-se-á e se caracterizará como uma comunidade autônoma, política e, de certo modo, economicamente. Na medida em que os traços da cidade-Estado vão se consolidando, como uma comunidade igualitária e democrática, também vai sendo definido o estatuto do cidadão, e a noção de escravo e estrangeiro aparece com maior nitidez. À medida que o cidadão vai se liberando do exercício das atividades econômicas, para dedicar-se às atividades políticas,

3 Amizades que não são nem por utilidade nem por prazer, mas que tornam os amigos mais virtuosos.

vai sendo substituído pelo escravo como força de trabalho. (BRUGNERA, 1998, p. 38)

Ou seja, o estagirita defende que a *polis* forma-se naturalmente e que as funções de cada tipo humano vão se consolidando à medida que as virtudes de cada um vão se diferenciando. E cidadão seria aquele que vive para a ação, para a política.

Aristóteles pretendia desenvolver na introdução as condições naturais fundamentais de toda existência política, com o fim de construir o estado partindo da natureza ou obtendo-o de seus pressupostos mais simples. Estes pressupostos são os três fundamentais de toda vida social, o amo e o escravo, o homem e a mulher, o pai e o filho⁴. (JAEGER, 1995, p. 312)

A *polis* seria formada por aldeias que, por sua vez, seriam formadas por famílias que compreenderiam não somente a mulher e os filhos, mas também as posses, o que incluiria os escravos.

Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo já havia partido de que “Considera-se que toda arte e toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito com razão ser o bem a finalidade de todas as coisas” (ARISTÓTELES, 2002, p. 40). Como todas as formas de organização visam a um bem, cada um desses tipos de associação tem como objetivo um bem específico. Considerando que a cidade (*polis*) abarca todas as outras formas de associação e que a natureza de cada coisa tem a ver com o seu fim, as famílias e as aldeias ou povoados são, por consequência, em função da cidade. Mas qual seria o melhor fim? Ora, uma cidade deve ser capaz de viver autonomamente e, para isso, deve ser autossuficiente. Sendo assim, a autossuficiência seria o fim da cidade – a sua finalidade última (HOBBUS, 2009, p. 146).

A autossuficiência⁵ seria a eudaimonia da cidade-Estado, o *telos* para o qual se direciona. Para que este *telos* seja alcançado, depende da eudaimonia das partes. Estas, por sua vez, não teriam um fim em si mesmo, pois o todo é melhor que a parte. Mas haveria, para as partes, “uma hierarquia no que se refere à vida feliz” (HOBBUS, 2009, p. 136). Ou seja, entre a vida contemplativa e a vida da atividade prática, sendo uma “perfeita, e a outra possuindo uma perfeição de segundo grau” (HOBBUS, 2009, p. 135), haveria uma hierarquia eudaimônica. Da mesma forma, as atividades dos escravos estariam em escalas mais abaixo nesta hierarquia.

Aristóteles (2006) defende que se a *polis* existisse apenas para acumular dinheiro ou riqueza, teríamos que conceder que os mais ricos

4 Política 1253 b 4/8.

5 Auto-suficiente [sic] é o que tomado à parte de todo o resto, torna a vida desejável, não tendo necessidade de nada mais. (HOBBUS, 2009. P. 137).

fossem os mandatários⁶. Mas a *polis* existe para o bem viver, ou seja, para fazer cidadãos bons e justos. E esta é a condição suficiente para ser uma cidade: ser uma comunidade no bem viver (e autossuficiente). Mas produzir cidadãos bons e justos não significa que todos sejam iguais: ao tratar das democracias, afirma que elas só fazem leis que consideram a todos como cidadãos por falta de cidadãos legítimos que seriam aqueles que participam “das honrarias⁷ públicas”⁸. (ARISTÓTELES, 1988, p. 167). Ou seja, numa democracia naqueles moldes não haveria o cidadão voltado para a ação, pois estaria envolvido também com as outras atividades humanas fundamentais categorizadas por Hannah Arendt. Por isso, para o estagirita, na *polis* democrática aristotélica os cidadãos seriam somente aqueles dedicados à política – à ação.

Entretanto, quando trata da *eudaimonia* no Livro X da Ética a Nicômaco, afirma que ela é o agir conforme a virtude de mais alto grau:

[...] se a felicidade consiste na atividade de acordo com a virtude, é razoável que seja atividade de acordo com a virtude maior, e esta será a virtude da melhor parte de nós. (ARISTÓTELES, 2002, p. 276)

Mas se não há diferença de intelecto entre senhor e escravo, nem entre homens e mulheres, como Aristóteles sustentou ser justo que uns devam estar em uma condição que lhes impede de exercer a virtude humana de maior grau? É justo que um ser humano viva apenas para o labor ou para o trabalho?

Vejam, os conceitos de bom e mau em Aristóteles não coincidem com a concepção contemporânea. Bom, para ele, é o que contribui para a realização do fim, enquanto que mau é o que prejudica a realização do fim. Mas o que é bom individualmente é bom em função do bem da *polis* porque o bem do todo é melhor que o bem das partes. Por isso, o estagirita defende que é naturalmente justo agir em função do bem comum. Neste sentido,

Se não há coisas que são por natureza justas ou se não há por natureza um bem comum, se, portanto, o único bem natural é o bem de cada homem, segue-se que o homem sábio não se dedicará à comunidade, mas somente a usará para seus próprios fins ou para impedir que ele seja usado pela comunidade para o seu fim. (STRAUSS, 1978, p. 17)

6 Política 1280a – 1281a

7 É necessário frisar que somente o cidadão poderia participar dos festejos e honrarias públicas. As celebrações religiosas eram vedadas a estrangeiros, por exemplo.

8 Política 1278 a 8/9.

Strauss (1978, p. 17) explica que para Aristóteles a associação política é por natureza, sendo que a filosofia política é a busca pela ordem do que é melhor conforme a natureza de cada lugar. O homem (dotado de fala e razão) é político por natureza e a união entre os homens se dá no pensamento puro, ou seja, a associação política é pelo pensamento: neste sentido, a *polis* é o destino natural.

Ora, se a *polis* existe por natureza e é composta de partes, cada parte deve exercer com excelência a sua função própria para que o todo seja também excelente. Por isso, sendo os homens parte da *polis*, cada um deve exercer a sua função. Mas se todos os homens fossem iguais, todos teriam a mesma função. Ora, mas todos os homens se distinguem dos demais animais pelo uso da razão, tanto que na *Ética* a Nicômaco, Aristóteles definiu o prudente como aquele que sabe usar bem a razão na prática. Entretanto, para ele, os homens têm potencialidades diferentes para o uso da razão: alguns são mais inteligentes que outros, assim como alguns são mais fortes, ou mais rápidos, etc. Ademais, o discípulo de Platão também hierarquizou os seres humanos colocando a mulher como inferior ao homem e, por isso, destinada ao trabalho doméstico. As mulheres e as crianças, bem como os escravos, deveriam executar, cada um, a sua função: uma função inferior (o labor ou o trabalho, conforme Arendt). Da mesma forma que todas as partes do corpo humano têm uma função e que o corpo, se exerce bem a sua função, obedece à mente (extrapolando o vocabulário aristotélico), a família também teria uma organicidade em que uma parte pensante, o cidadão, mandaria nas outras que, por sua vez, executariam as funções que garantiriam o suprimento das necessidades dele.

O ser vivo está constituído, em primeiro lugar, de alma e corpo, dos quais um manda por natureza e o outro é mandado. Porém há que se estudar o natural, preferencialmente, nos seres conformes à sua natureza e não nos corrompidos. Por isso há que se observar ao homem que está melhor disposto em corpo e em alma, no qual isto fica evidente. Já que nos maus ou de comportamento mau, o corpo parece muitas vezes mandar na alma, por sua disposição vil e contra a natureza. É possível então, como dissemos, observar no ser vivo o domínio senhoril e político, pois a alma exerce sobre o corpo um domínio senhoril, e a inteligência sobre o apetite um domínio político e régio. Fica evidente que é conforme à natureza e conveniente para o corpo ser comandado pela alma, e para a parte afetiva ser governada pela inteligência e pela parte dotada de razão, enquanto que a sua igualdade ou a inversão desta relação é prejudicial para todos. (ARISTÓTELES⁹, 1988, p. 57)

Assim, o cidadão poderia exercer a sua função na *polis*: a da política. Os escravos, por sua vez, seriam inferiores e exerceriam funções inferiores

9 Política 1254 b 3/6.

como o trabalho em minas, a moagem, etc. É importante entender que o trabalho, por exemplo, nas minas era importante e necessário, mas ele era um meio e não um fim em si mesmo. Os escravos, não tendo um fim em si mesmo, mas servindo como ferramenta animada, seriam um meio para que o cidadão da *polis* exercesse a sua função na mesma. Mas os homens poderiam ser escravos de várias formas: por terem sido derrotados em batalha, por terem nascido de escravos, por terem sido raptados e em algumas cidades por dívidas. Mas os escravos são homens e por isso, como afirma Eduardo Bittar,

Quer-se perquirir se há ou não legitimidade e fundamento natural para a escravidão ou se se trata de uma imposição violenta, contra a natureza, ilegítima, portanto. Num plano onde tudo encontra sua função, a propriedade é o que há de necessário para o viver, e, sobretudo, para o bem viver. A propriedade de uma casa é o conjunto de instrumentos que possui, e uns são animados e outros inanimados. Os escravos são instrumentos animados da casa. (BITTAR, 2003, p. 1186)

Ou seja, há a defesa da escravidão como condição necessária para que a *polis* funcione de forma orgânica, mas como Aristóteles justifica que certos homens são naturalmente escravos? Ele reconhece¹⁰ que muitos defendem que a escravidão é uma convenção porque, para eles, o senhor e o escravo não apresentam nenhuma diferença que se possa dizer que seja por natureza e “por esta razão, tampouco é justa, visto que é violenta” (ARISTÓTELES, 1988, p. 54). Aqui ele faz o seguinte movimento argumentativo: para que se possa viver bem é preciso dispor das coisas que são necessárias para tanto, bem como dos instrumentos apropriados para a administração doméstica¹¹. Aristóteles (1988, P. 54) considera que aquele que obedece é um instrumento daquele que manda. Para ele, há dois tipos de instrumentos¹²: inanimados e animados. Os primeiros poderiam ser exemplificados pelo timão em relação ao piloto, enquanto que os seguintes o vigia. O vigia opera o timão, mas é um instrumento do piloto. E o piloto opera o timão através do vigia. Ou seja, mesmo sendo um homem, o vigia tem uma função instrumental: é um instrumento animado; já o timão é um instrumento inanimado. Ambos servem de instrumento ao piloto. Então, como “a propriedade é uma parte da casa, e a arte de adquirir, parte da administração doméstica”¹³ e como “as posses são um instrumento para a vida e a propriedade é uma multiplicidade

10 Política 1253 b 4.

11 Política 1253 b 4 – 1254 a 1/2.

12 Política 1254 a 2.

13 Política 1253 b 1.

de instrumentos”¹⁴ (ARISTÓTELES, 1988, p. 54), Aristóteles conclui que o escravo, sendo um instrumento, é uma posse animada. Isto também porque tudo o que é subordinado a outro, serve como instrumento, ou seja, “todo subordinado é um instrumento prévio a outros instrumentos”¹⁵. (ARISTÓTELES, 1988, p. 54).

Spinelli (2007, p. 33) explica – apontando para a Ética a Nicômaco de Aristóteles (2002) – que “Se, na definição de uma espécie de ser, já está compreendida a função que lhe é própria, é porque há uma relação intrínseca entre ser algo e ser em vista de algo [...], entre causa formal e causa final”. É o argumento da função própria¹⁶ corroborado por Hacker (2010, p. 191) que afirma que “Aristóteles vinculava propósito à natureza ou essência da coisa que cabe explicar”.

Aristóteles, segundo Strauss (1978, p. 23) defende que “homens que são escravizados não por natureza, mas apenas por lei e compulsão, são injustamente escravizados”. Nesta linha, afirma que a escravidão por natureza se dá, e é justa, quando o indivíduo é “nécio” demais para que possa guiar-se sozinho, bem como quando só tem a capacidade de executar trabalhos que sejam pouco superiores àqueles que são feitos por bestas de carga. Neste sentido, NICUIA (2009, p. 24) afirma que “Para Aristóteles, o escravo é o instrumento enquanto meio para se alcançar um fim e, por isso, sem a “faculdade deliberativa”, isto é, sem capacidade ou poder de escolha”. Então a virtude do escravo está em relação à virtude do seu senhor¹⁷: é para que o senhor viva para a ação que o escravo deve se dedicar ao labor e ao trabalho. E essa condição seria também do próprio interesse do escravo pois, com a *polis* funcionando bem, ele tem as suas necessidades melhor supridas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da objeção de que a escravidão não seria por natureza, mas por convenção, Aristóteles fez uma trajetória argumentativa partindo de que a *polis* é o fim natural (BRUGNERA, 1998, p. 112). Conforme a sua natureza, a constituição da *polis* exige que os tipos humanos exerçam, cada um, a sua função: o escravo sobretudo para os trabalhos braçais (mas não exclusivamente, pois havia escravos que executavam trabalhos intelectuais), a mulher para a perpetuação da espécie, a criança como potencial cidadão, o artesão como fornecedor de trabalho a vários senhores e o cidadão livre que é o senhor e que se desenvolve eudaimonicamente para o exercício pleno da

14 Política 1253 b 2.

15 Política 1253 b 2.

16 EN 1097 b 24.

17 Política 1260 a 12.

cidadania – para a ação, utilizando as categorias fundamentais de Hannah Arendt (2008) para as atividades humanas fundamentais. Os outros tipos humanos, que não o senhor, não viveriam para a ação (para o exercício da liberdade entre iguais), para o agir na esfera pública, mas somente para o labor e o trabalho: para a satisfação de necessidades deles próprios e do senhor. Para Aristóteles, a natureza biológica de cada tipo humano é hierarquicamente menos importante que a natureza da *polis*. Isso se reflete inclusive na consideração de Aristóteles de que a ética está subordinada, é hierarquicamente inferior, à política.

Vejamos então: em Aristóteles a inteligência domina os apetites. Por consequência, aristotelicamente, a alma domina o corpo. Os apetites e o corpo não estão relacionados ao agir livre. Assim, uma leitura arendtiana é a de que a inteligência e a alma estão para a ação, assim como os apetites e o corpo estão para o labor e o trabalho. Então, como os outros tipos humanos, são parte do senhor (são dele como instrumentos)? Como podem sê-lo se biologicamente possuem as mesmas capacidades físicas e intelectuais? O caminho argumentativo aristotélico foi o da constituição natural da *polis*. Portanto, no pensamento aristotélico, a escravidão se justifica pela natureza teleológica da *polis* e, por isso, é considerada natural. Se é naturalmente justo agir em função do bem comum e se a *polis* precisa que cada membro exerça funções diferentes, é justa e natural – para Aristóteles – a condição de escravidão, mesmo que não haja diferença na natureza biológica de cada tipo humano. Numa leitura arendtiana, para Aristóteles seria justo que uns vivessem para o labor e para o trabalho a fim de que outros vivessem para a ação.

Evidentemente não é assim que o mundo atual pensa: a escravidão é e deve ser repudiada. Com o advento da modernidade, as críticas provenientes de linhas de pensamento deontológicas e utilitaristas fizeram com que as éticas das virtudes, como a aristotélica, perdessem espaço na formação moral ordinária, apesar de estarem ainda muito presentes. Mas, mais do que isso, para Arendt (2008) a modernidade foi marcada pela ascensão do social a um ponto tal em que há uma hibridização do social com o político. Como afirma Adriano Correia,

A voracidade da esfera social por expansão acaba por confinar a esfera privada à intimidade e restringir as possibilidades da ação na esfera pública, em vista da estabilidade necessária à preservação da vida e dos processos de acumulação. (CORREIA, 2007, p. 47)

Neste sentido, hoje há uma mescla entre o que Arendt chamou de esfera pública e esfera privada. Enfim, neste capítulo não foram abordados outros conceitos importantes de Hannah Arendt, pois sua obra é vasta. O que se procurou fazer foi relacionar da forma mais didática que se encontrou as categorias arendtianas das atividades humanas fundamentais para a leitura

da realidade antiga com a defesa por parte de Aristóteles de que seria justa a condição de escravidão em certas situações. Ou seja, o que se pretendeu foi tornar claro que, para Hannah Arendt (2008), Aristóteles considerava justo que uns vivessem como instrumentos animados de outros (para o labor e para o trabalho) liberando estes últimos para que atuassem na esfera pública, para que vivessem para a ação (mesmo reconhecendo¹⁸ não haver diferença por natureza entre senhor e escravo).

REFERÊNCIAS

- ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 2008.
- ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Política**. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Bauru: Edipro, 2002.
- BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Barueri: Manole, 2003.
- BRUGNERA, Neditilo L. **A escravidão em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- HACKER, P. M. S. **Natureza humana: categorias fundamentais**. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- HOBBUS, João. **Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles**. 2. ed. Pelotas: Editora da UFPel, 2009.
- JAEGER, Werner. **Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- NICUIA, Eurico J. **O papel do escravo em Aristóteles e Hegel**. 2009. 105 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2832/1/419782.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2019.
- NUNES, D. P.; SCHUBERT S. E. M. A integração das dimensões técnica e humana nos currículos dos cursos superiores do campus Erechim do IFRS: uma análise a partir do conceito de ação em Hannah Arendt. **Vivências Educacionais**, Lapa, v. 2, n. 1, p. 27-36, mar.-ago. 2018. Disponível em: <https://issuu.com/faculdade.fael/docs/revista_cientifica_fael_baixa>. Acesso em: 29 mai. 2019.

18 Política 1253 b 4.

SPINELLI, Priscilla T. **A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

STRAUSS, Leo. **The city and man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

O QUE FAZER COM O PASSADO: A CRÍTICA ADORNIANA AO ESQUECIMENTO

GUILHERME JOSÉ SCHONS¹

INTRODUÇÃO

Lançado em 2008, um ano, no mínimo, interessante para investigarmos as causas responsáveis pela ascensão da extrema direita no mundo – processo que, no Brasil, levou à tomada do poder por grupos de orientação fascista alinhados ao neoliberalismo ferrenho –, o filme *A Onda* retrata uma prática comum na Alemanha atual, isto é, aquela que carrega traumas e marcas do passado nazista. De acordo com a experiência desenvolvida no país europeu e como mecanismo de superação da mentalidade que produziu Auschwitz e todo o horror do Holocausto, os estudantes de uma escola de Ensino Médio seriam submetidos a um seminário de Educação Política. Nesse contexto, apesar de sua simpatia pela disciplina de Anarquia, o professor Rainer Wenger ficara encarregado de ministrar as aulas referentes à autocracia. Cansados de estudos como esse, os alunos apresentam desinteresse. Mas não apenas isso. O que mais preocupa o docente é a percepção de que os jovens diante de si não enxergam qualquer possibilidade de volta dos regimes como aquele que seus ascendentes viveram a partir de 1933. Ora, para além da vontade e do desejo de torcermos para que aquilo não se repita, a problemática exposta aqui está na irreflexão geradora de um quadro de apagamento do dever ético de que lutemos para que nunca mais alguém seja assassinado em uma câmara de gás.

Enquanto todos estão cansados de ouvir e falar em Hitler, permanece um paradigma autoritário. A ameaça paira no ar. Tendo em vista essa situação, Rainer decide partir para uma experiência de choque. Desse modo,

¹ Acadêmico do curso de História na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – Campus Erechim. Participa do Grupo de Estudos em Ética e Filosofia Política do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS) – Campus Erechim.

passa a disciplinar, controlar e doutrinar os discentes. Em pouco tempo, as aulas cujo intuito residia na crítica aos regimes autocráticos se transformam em reuniões de uma verdadeira seita. Uniformizados com camisas brancas, com saudação própria e hierarquia, o movimento vai muito além dos muros da escola, com desfecho assustador. Os leitores deste capítulo poderão assistir ao filme para entender sobre o que estamos falando. Nesse caso, a ficção funcionará como espécie de alerta sobre um perigo do qual não estamos livres. No entanto, não apenas isso. Causa certo espanto a informação de que a narrativa é baseada em fatos. Já filmada em 1981, a história repercutiu o caso de um professor de Palo Alto, na estadunidense Califórnia, que decidiu organizar uma simulação após ser questionado sobre a responsabilidade do povo alemão pelas ações do Terceiro Reich. Em entrevista posterior (FIBE, 2009), disse que jamais faria aquilo de novo – até mesmo porque, após a sua demissão, foi proibido de dar aulas em escolas públicas. Em todo caso, o que queremos apontar aqui é que, ao mesmo tempo em que as estratégias destinadas a evitar que Auschwitz se repita se revelam enfadonhas, a chance de o horror se instaurar permanece como um verdadeiro pesadelo a nos atormentar.

Sob essa perspectiva, encontramos-nos diante de um impasse: o que fazer com o passado? Aqui, concordamos com Theodor Adorno (2011, p. 29), o qual afirma que o passado deve ser elaborado “rompendo seu encanto por meio de uma consciência clara”. Trata-se de um objetivo urgentemente necessário e também por demais complexo. Isso porque, a partir do momento em que nos debruçamos sobre debates e ações que pretendem a execução de tal proposta, nos damos conta da existência de um conjunto de imbróglis que dificultam as mobilizações efetivas. Afinal, como o próprio membro da Escola de Frankfurt já nos advertiu, a conceituação do que seria essa “elaboração do passado” está deturpada. Dessa maneira, seu emprego teria como pretensão a nomeação de um quadro de encerramento do passado que o riscaria da memória. Nessa perspectiva, interessa-nos pensar em que sentido é possível examinar uma crítica adorniana ao esquecimento. Para cumprir esse objetivo, tomaremos como referência principal o texto *O que significa elaborar o passado*, proferido pelo intelectual alemão em 1959. Por meio dele, sem intuito de instituímos uma solução definitiva – a qual acreditamos ser inexistente – elencaremos alguns pontos que podem contribuir para analisarmos o tema. Posto isso, faz-se necessário um esclarecimento. Ao longo do seu escrito, Adorno alude ao caso alemão em torno das memórias e desmemórias do Holocausto. Apesar disso, reivindicamos que as ideias ali contidas têm potencial para nos auxiliarem a compreender outras experiências traumáticas – excetuando suas particularidades, é claro. No fim das contas, a pergunta sobre o que fazer com o passado não é um problema exclusivamente alemão. O perigo é geral.

PERDOAR PARA ESQUECER: A PRETENSÃO DOS CARRASCOS

Ao tratarmos de passados trágicos, é comum que ouçamos indivíduos defenderem lógicas calcadas em um plano de reconciliação. Em primeira análise, é preciso apontar que a capacidade de perdoar é monopólio das vítimas, e sua efetivação consiste no desejo fundamental dos carrascos (não necessariamente por uma necessidade diante de um arrependimento, mas sempre pelo fato de que o perdão aproxima as pessoas do esquecimento). Assim, prevaleceria uma noção de que não se pode falar sobre o que aconteceu. O passado não teria desdobramentos no presente. Seriam – passado e presente – duas plataformas temporais desconexas e excludentes. O avançar do tempo permitiria o apagamento do que se deu outrora. De qualquer forma, estamos abordando um tópico nevrálgico da problemática: a categoria “culpa”. Como já escreveu Adorno (2011), é absurdo relacionar a formação do sentimento de culpa à elaboração do passado. Se tomarmos como ponto de partida a conceituação da prática por meio do estabelecimento de uma consciência crítica dos fatos, é impossível confundi-la com a ausência de responsabilização. Elaboração do passado não é esquecimento, pelo contrário.

Além disso, outro ponto é a emergência do que se caracterizaria como uma culpa coletiva. É evidente que aqueles que toleraram o avanço do terror fizeram parte da produção dos acontecimentos históricos. Associar o que houve com expressões atenuantes e minimizar o ocorrido reverberam a vontade de apagar o seu envolvimento nos episódios traumáticos. Assim, a visão de uma culpa que seja universal daria conforto a essas pessoas. Se todos erraram, bastaria que todos se perdoassem. Mas não basta. Nem todos erraram e nem todos os erros são iguais. Há vítimas, há coniventes e há responsáveis. O perdão não resolve isso, apenas permite a sobrevivência do autoritarismo (seja objetivamente, seja subjetivamente, expressão a qual, aliás, Adorno considera ainda mais ameaçadora). Ademais, Theodor denota que o complexo de culpa contém algo de irreal. Em sua origem, na psiquiatria, ele denomina uma patologia na qual o indivíduo se torna refém dos próprios atos praticados. Estamos falando de algo até mesmo em exagero. Trata-se de um tipo de masoquismo. O indivíduo estaria se torturando com as memórias. Diante disso, ele acaba se convertendo em uma vítima. E o pior: a vítima real é representada como algoz, uma vez que seria ela que não perdoa o algoz real e, nesse sentido, impede o esquecimento.

Outrossim, o passado terrível passa a ser compreendido como uma ilusão existente apenas na mente daqueles afetados pelo complexo de culpa. É como se ele não tivesse ocorrido de verdade em pessoas de carne e osso que sentem dor. Com isso, queremos apontar que é necessário ter clareza de que culpa e responsabilidade são aspectos distintos. Indivíduos com culpa precisam de perdão e este leva ao esquecimento. Indivíduos com responsabilidade precisam ser julgados pelo que praticaram. Essa é a

questão e a posição que diante dela tomamos gera consequências graves. Os carrascos sempre almejam o tal “perdão”. O certo é que todos aqueles que foram assassinados estão impossibilitados de concedê-lo.

MINIMIZAR PARA ESQUECER: O ASSASSINATO DAS LEMBRANÇAS

É absolutamente degradante termos de analisar as práticas e o discurso daqueles que ambicionam diminuir o terror dos acontecimentos com vistas a mitigar o direito das vítimas à responsabilização dos algozes e, no limite, a apagar as memórias da dor. Apesar disso, é necessário aludir ao fato de que a crueldade não para por aí. Além da minimização, a negação ganha terreno. Em todo caso, defendemos aqui que o negacionismo é a expressão última de uma conjuntura de redução do ocorrido a qual aponta, mais uma vez, para a necessidade de elaboração do passado. Sendo assim, é preciso denunciar aqueles que consideram razoável inspecionar e quantificar o dor do outro. O número de mortos em um regime de extermínio não muda o fato de tratar-se de um regime de extermínio. Não obstante, tal narrativa abre espaço para a culpabilização das vítimas (lembrando que os algozes são quem precisam ser responsabilizados). Como declara Adorno (2011), a noção de que os perseguidos deram motivos para tanto faz com que sejam colocados como responsáveis pelo que os perseguidores fizeram quando ainda estavam no poder. O terror seria somente uma reação diante dos tais motivos dados pelas vítimas. Nessa lógica de minimização, caberia o recurso ao perdão. Partindo do pressuposto de que todos teriam errado, seria preciso uma anistia irrestrita que apagasse os erros do passado.

Esse pensamento abjeto não é fruto do acaso. Ele é uma consequência intrínseca à racionalidade capitalista assentada na lei da troca universal do “igual por igual” que não deixa resto. É preciso mencionar a citação de Adorno (2011, p. 32): *History is bunk* (A história é uma charlatanice), do conhecido Henry Ford – autor de *O judeu internacional*, livro antisemita que embasou e informou elementos do nazismo. Trata-se, em última instância, do ímpeto de que a humanidade não tenha memória. Assim, queremos esclarecer que o horror e suas estratégias de fabricação de esquecimento não são um desvio diferencial do modo de produção capitalista, mas sim uma expressão da progressividade dos princípios burgueses. Uma vez que a troca é atemporal, o tempo concreto – e, no caso, o passado – também desaparece. O que acontece é que passamos a viver em ciclos ininterruptos, eternos e que dispensam a experiência acumulada. Se a racionalização da linha de produção elimina outras formas de trabalho, o desenvolvimento da sociedade burguesa apaga o tempo e, por consequência, a memória. Com isso, não são poucos os que, em nome da acumulação de capital nos limites territoriais de determinado Estado nacional, não se envergonham em falar

que lembrar o passado pode prejudicar a imagem do país no exterior. Não bastou assassinar pessoas; agora querem também assassinar lembranças.

DESPOLITIZAR PARA ESQUECER: O APAGAMENTO DAS CAUSAS REAIS

Além das táticas destinadas a estancar as consequências do passado no tempo presente – as quais atuam no sentido de fortalecer o conformismo e a resignação diante do horror –, podemos constatar a existência de lógicas cujos preceitos defendidos estão conectados ao mascaramento das condições que levaram aos acontecimentos trágicos. Isto é, estamos falando de despolitização. Enquanto seres sociais, nossas decisões coletivas partem de discussões políticas. Tudo é política, inclusive a manutenção de regimes que prendem, torturam e matam pessoas. Sob essa visão, nossa crítica se destina àqueles que almejam apresentar as experiências autoritárias como efeito do mero acaso e da loucura das figuras da cúpula de poder. O que aconteceu não teria relação com uma base social mais ampla cuja mentalidade não seria impactada pelas leis de um determinado modo de produção específico. De forma geral, o passado seria excepcional e, portanto, algo semelhante seria impossível de se repetir.

Aqui, é preciso lembrar da menção de Adorno (2011, p. 34) ao que define como “clima mantido nos limites dos tabus oficiais”. Tal alusão se justifica pelo fato de que é a permanência de uma certa consciência coletiva despolitizada – ou seja, os tabus – que permite que não se debata sobre as causas reais do horror. E isso é muito preocupante, uma vez que tal contexto é o responsável pelos limites à efetivação da democracia enquanto caminho para a permanente emancipação (categoria por demais complexa e polêmica, mas aqui utilizada como ferramenta para referência à chance de compreensão e crítica da realidade tal qual ela é, para além da ideologia, por parte dos sujeitos oprimidos). Desse modo, estamos mostrando que é preciso constituir um debate coerente que chegue aos aspectos elementares que propiciaram a deflagração de um cenário de eliminação da alteridade. Em outras palavras, precisamos falar sobre o passado – de maneira independente e livre, com consciência.

De qualquer forma, o que Adorno percebe é que estamos, de fato, muito distantes disso. Se, para ele, a democracia é o melhor terreno para a elaboração dos passados trágicos, sua radicalização – pelo menos na Alemanha, mas não só – encontra limites. É claro que ao chegarmos a esse ponto precisamos emitir algumas observações. Quando falamos em democracia sem definirmos sobre o que exatamente estamos tratando, poderemos até mesmo tornarmo-nos reféns da despolitização. Democracia, nesse contexto, não se restringe à democracia burguesa, a qual, por óbvio, é totalmente antidemocrática porque representa a ditadura de uma classe

sobre outra. O que queremos apontar é que se faz necessária uma forma de reprodução da vida calcada na possibilidade real de reflexão sobre a realidade – sem qualquer redundância aqui. Tal demanda teria maiores chances de deflagração em uma sociedade pós-capitalista (já que, como mostrado, os paradigmas do capital se revelam um entrave à elaboração do passado e rechaçam a história). Todavia, para tal, precisamos falar na produção de condições que levem a esse contexto. Nesse sentido, a democracia – sem esquecermos que o entendimento que adotamos é que ela, em um quadro de esquecimento, tem dificuldade para se generalizar – seria, em última instância, democratização. Isto é, o permanente rompimento com o passado rumo à construção de um cenário no qual ele seja irrepetível. De um modo simples, a elaboração do passado na condição de passado.

Em oposição a essa hipótese capaz de deixar alguns setores descontentes, impera, como mostra Adorno (2011), um panorama em que as liberdades democráticas não são valorizadas como um instrumento que poderia apontar para a superação da tragédia. Aquém disso, a democracia é colocada como uma escolha qualquer entre outras possíveis. Seria ela, até mesmo, uma preocupação para determinados intelectuais, mas jamais um assunto que diria respeito ao povo. Diante disso, podemos inferir a existência de uma racionalidade que, simplesmente, não reflete sobre o que acontece ao seu redor. Pensando que é a razão instrumental que suscita a emergência da irreflexão e que esse tipo de cenário pode levar ao terror, precisamos ficar ainda mais preocupados. Ademais, sob os moldes capitalistas, o sucesso ou o insucesso individual (expressões características do universo privado do mercado) são tomados como parâmetro para avaliação da realidade social. Assim, perde-se a ideia de que haveria uma conexão entre mim e o outro. Se estou bem, tudo estaria bem. Não importa que alguém esteja sofrendo, uma vez que o meu mundo termina nos limites do que me atinge. É a antidemocracia aparente.

Não obstante, julgamos relevante mencionar, ainda, um discurso perigoso. Aquele que imagina serem necessários alguns subsídios para a democracia se efetivar. Um problema é que esses reagentes não costumam ser apresentados claramente e, desse modo, constituem um mistério. Todavia, enquanto eles não vêm à tona, a população costuma acreditar que ainda não está pronta para experimentar o regime. Ora, a ausência de sabe-se lá quais fatores está impedindo o rompimento com o passado. Nesse contexto, o que de fato acontece é que essa própria narrativa se mostra um limite à politização que leva à democracia. Trata-se de uma ideologia que atende à necessidade de conforto daqueles que, entendendo que mudanças individuais não são suficientes para o fomento de transformações na estrutura da sociedade, recorrem à atribuição de si próprios como ainda não prontos. Nas palavras de Adorno (2011, p. 36): a “estranheza do povo em relação à democracia se reflete a alienação da sociedade em relação a si

mesma”. Ao mesmo tempo em que reina a impotência, o passado continua atormentando o presente – e também o futuro.

DELIRAR PARA ESQUECER: A PRÓTESE DA UTOPIA

Caso pretendamos inspecionar os problemas em torno do encantamento do passado com seriedade, não podemos deixar de mencionar o que, neste capítulo, embasados em Adorno, classificamos como delírio – o qual tem expressão não apenas psíquica/subjetiva, mas também uma força real objetiva. Sob essa perspectiva, convém analisarmos que os regimes produtores de experiências traumáticas costumam se aproveitar de um narcisismo coletivo que deságua em um sentimento de orgulho nacional desmedido e irrefletido. Assim, a identificação individual com o todo funciona como um dispositivo destinado a agrupar a população em torno de uma determinada doutrina. Outrossim, relativa prosperidade também pode atuar de modo a instituir a aceitação da ordem vigente. Em todo caso, o que nos interessa pensar aqui é como, mesmo após a derrocada do horror, tal contexto permite uma rejeição à crítica politizada do passado e a sobrevivência do que o intelectual alemão chama de potencial autoritário.

Posto isso, é importante mencionarmos a atualidade da narrativa nacionalista, a qual ainda é capaz de mobilizar sujeitos por causas que não necessariamente os representem. Trata-se de um mecanismo ideológico que separa as pessoas de suas aspirações em nome de um desejo coletivo que seria superior. Enquanto paranoia, esse delírio coletivo impede a superação do passado uma vez que ele é o responsável por manter vivas as condições objetivas que permitiram a efetivação dos acontecimentos. Com isso, dizemos que o autoritarismo continua vivo pelo fato de que a base do modelo de reprodução da vida – que suscita uma dinâmica de adaptação e sofrimento a qual desencadeia ódios e ressentimentos nas pessoas – ainda é atual. Nessa situação, a própria democracia passa a ser odiada, já que ela não teria garantido o que prometeu. Ou seja, estamos falando aqui de esquecimento do horror experienciado no passado e, também, da constante produção da subjetividade que pretende a eliminação da alteridade. Esquece-se do horror. Produz-se horror. Delira-se.

Além dos aspectos apresentados, ficamos com uma questão fundamental em aberto: onde se encaixa esse delírio? Conforme Adorno (2011, p. 43), ele é um “substituto do sonho de uma humanidade que torna o mundo humano, sonho que o próprio mundo sufoca com obstinação na humanidade”. Ora, estamos aludindo a algo que rivaliza com a utopia. Se ela é o não lugar que nos leva à construção do lugar, o delírio se refere à persistência do terror – que, dessa forma, é esquecido. A partir dele, não somente é factível pensarmos em entraves a políticas de memórias críticas, como também se deve pautar a continuidade do passado com o qual, sendo

assim, não há ruptura. Nesse caso, o passado não é elaborado porque, simplesmente, o assunto não se refere a um marco temporal fechado. É esquecida a destruição diante da contemporaneidade das suas causas geradoras. O delírio está inscrito no presente e, portanto, não pode ser compreendido como tal.

PARA QUE NÃO SE ESQUEÇA E PARA QUE NUNCA MAIS ACONTEÇA

Neste capítulo, analisamos que Adorno propõe uma crítica ao esquecimento do passado, fenômeno que ele identifica em um processo de apagamento das condições que produziram acontecimentos trágicos, o qual gera conformismo. Sob essa perspectiva, ele defende que devemos pensar em estratégias capazes de enfrentar essa permanência do que houve outrora, já que o que não é criticado – apenas escondido – não é superado. Assim, entende que é necessário identificar os fatores que levam ao “esquecer”. Dessa forma, mostramos quatro elementos: perdoar, minimizar, despolitizar e delirar. Em suas particularidades, atuam de modo a conservar a base social que suscita o potencial autoritário. Isso porque ocorre a manutenção do aspecto subjetivo do horror, o qual sempre poderá tomar o poder e se colocar enquanto expressão objetiva.

Além do que já foi exposto, a título de considerações finais, mencionaremos a posição adorniana de que a elaboração do passado constitui um exercício de inflexão em direção ao sujeito, reforçando a sua autoconsciência. Se o terror persiste, não se pode encobri-lo (ADORNO, 2011), apenas desmascará-lo. Isto é, diante da possibilidade de que não haja ruptura e rechaço com os acontecimentos anteriores, é preciso estar sempre alerta para não cair na propaganda fascista. Se não sempre, pelo menos, até quando haja alteração substantiva na base material e, nesse momento, não estejamos mais como reféns da barbárie. Ademais, é indispensável saber que o combate que travamos não será efetivo se apelar a noções vagas ao povo. Precisamos falar sobre pautas reais que reforcem a construção de uma trajetória de superação dos aspectos geradores da possível repetição.

Adorno (2011, p. 49) afirma que “O passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas”. Em tempos em que o perdão, a minimização, a despolitização e o delírio levam ao esquecimento que mata, recorramos à memória que alerta. Afinal, é com ela que poderemos extirpar o potencial autoritário que nos assombra. Por “Nunca mais!”.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

A ONDA. Direção de Dennis Gansel. Alemanha: Rat Pack Filmproduktion, 2008.

FIBE, Cristina. “Nunca faria isso de novo, coloquei os alunos em perigo”: professor americano que simulou um regime nazista na sala de aula fala à Folha sobre as consequências da lição. **Folha de São Paulo**, 2009. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1508200907.htm>. Acesso em: 20 fev. 2021.

O SISTEMA MODA: SOCIEDADE, CONSUMO E DISCRIMINAÇÃO¹

PALOMA BEZERRA DA SILVA²
GIOVANE RODRIGUES JARDIM³

INTRODUÇÃO

Ao observar o cenário atual da moda, podemos analisar o comportamento humano e seu desenvolvimento como sociedade no decorrer do tempo. Como em outros âmbitos da vida humana, a moda também é comportamento, política e, aliás, vem até a ser história. A partir dela, é possível identificar classes, épocas, personalidades e mais uma vasta gama de distinções. Apesar disso, ela também carrega em sua evolução pontos que podem vir a contribuir negativamente em termos de uma organização mais qualitativa para a vida humana, como poluição, escravidão, consumismo, discriminação social ou racial etc.

Em uma sociedade de massa, está presente a individualização do ser. Ainda que pertençamos a uma sociedade que depende do trabalho em conjunto para dar continuidade à vida humana na terra, somos cada vez mais introduzidos na ideia da individualidade, em que apenas o “eu” importa – ou, pelo menos, vem em primeiro lugar. Dentro da moda e da moda vestimentar, de forma mais específica, essa perspectiva pode ser utilizada para explicar o consumo irresponsável, em que se adquirem produtos novos em um volume desnecessário, apenas para simular uma falsa ascensão social, em detrimento do compromisso com o mundo.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS).

2 Discente do Curso Superior em Tecnologia em Design de Moda do IFRS *campus* Erechim, bolsista BICTES-IFRS.

3 Coordenador do Projeto de Pesquisa Educação e Sociedade: Pluralidade, Mundo e Política.

Hannah Arendt (1906-1975) foi uma importante pensadora da política e, em sua elaboração, questionou a sociedade moderna, em seus elementos de atomização e isolamento dos indivíduos, e desenvolveu, entre outras perspectivas, uma contundente crítica à sociedade de massa. Suas definições de labor, trabalho e ação possibilitam-nos indagar como o sistema moda se faz presente na vida do homem moderno tanto como necessidade, quanto como arte e como política. Nesta investigação, propomos extemporaneamente uma aproximação de Arendt com Gilles Lipovetsky (1944-), para questionar a falsa sensação de liberdade que o consumo traz pela propaganda ao induzir o indivíduo pela sedução.

A moda vestimentar precisa ser inserida em um contexto mais amplo, do consumismo e da discriminação, em um questionamento da moda enquanto sistema e, dessa forma, como sustentáculo de dada ordem de coisas. Arendt e Lipovetsky convergem para a confiança na autonomia do indivíduo moderno, de forma que a descrição do individualismo moderno é a vitória do *animal laborans*, não apenas pela necessidade biológica de uso, mas também pelo consumo. Importa-nos pensar sobre a sociedade de massa, sobre a moda enquanto sistema e, assim, sobre o consumo e a propaganda, enfim, sobre como podemos pensar na moda vestimentar para além do consumismo e da discriminação, do ajustamento ao “todo” naturalizado, estereotipado, unidimensional.

SOBRE A SOCIEDADE DE MASSA

Pensar a relação entre o consumismo e a discriminação e o papel da moda e da moda vestimentar nesse contexto implica também questionar a organização social em que vivemos e procurar uma definição conceitual que possibilite compreender seus limites e suas perspectivas. Hannah Arendt delineou a condição humana como singularidade e pluralidade e discutiu como essas dimensões são restritas em uma organização social que implique atomização e isolamento dos indivíduos. Ela nomeou essa realidade recente de sociedade de massa, marcando seu início na boa sociedade, entre o final do século XIX e o início do século XX. A vida na sociedade de massa é uma existência muito próxima dos corpos humanos enquanto dimensão física, ao mesmo tempo que é um isolamento entre os sujeitos em suas relações interpessoais e, conseqüentemente, em si mesmo, consigo mesmo – de si mesmo.

A sociedade de massa na perspectiva de Arendt é a atomização e a individuação, uma aproximação física que não implica cooperação ou compromissos comuns, mas isolamento e adaptação ao socialmente estabelecido. Trata-se da naturalização da indiferença, da apatia e da hostilidade, justificadas e fundamentadas pela autopreservação e pela conseqüente irresponsabilidade com o mundo humano e comum. É uma

experiência de individuação a uma “totalidade totalizante” do social e de não pertencer a uma comunidade, a um mundo humano com responsabilidades comuns de longa duração. Ao isolar o indivíduo, a sociedade de massa tornou sua ação impotente, pois o homem está isolado do âmbito público e, assim, limitado à defesa e à manutenção de sua vida biológica, ao passo que, nessa esfera pública, não deveria estar em jogo sua autopreservação, mas a política, estando em questão a continuidade do mundo humano e comum.

Pensar o consumismo e a discriminação no âmbito da moda e da moda vestimentar, implica, nesse horizonte, inseri-los no contexto da indiferença e da frieza das relações humanas para uma “consciência feliz” na sociedade de massa. A indiferença, mais do que uma característica da sociedade massificada, é, concomitantemente, uma necessidade dessa ordem social repressiva, pois, sem o marasmo do sempre o mesmo frente ao outro, não há condições para sua continuidade. Nesse sentido, para Arendt (2007, p. 62):

O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange ou, pelo menos, não é esse o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las.

A expressão “sociedade de massa” é um conceito amplamente discutido no âmbito da Filosofia Política Contemporânea, de forma que nos possibilita compreender um posicionamento contrário à unidimensionalidade da vida reduzida à biologia e ao consumo. Na sociedade de massa, não há somente a transposição da sobrevivência, que é a preocupação do âmbito privado/familiar para com o âmbito público/político, mas o aplainamento de suas diferenças, transformando a sociabilidade em ajustamento. Nesse sentido, na sociedade de massa, não há espaço para a singularidade e, dessa forma, para a pluralidade humana. A singularidade é, nesse viés, aspecto necessário, porém não suficiente, para a condição humana de diversidade, para a pluralidade, para a imaginação.

A própria noção de indivíduo precisa ser questionada, sobre sua autonomia ou soberania, na perspectiva de que, na sociedade de massa, há, como destacou Theodor Adorno, uma “compulsão à identidade” que exige um pertencimento à totalidade a partir da descaracterização das particularidades e da singularidade, que caracterizam a existência não do homem, mas de homens – da pluralidade humana. Na sociedade de massa, o “todo” social dita os particulares, seu valor, seu pertencimento e, assim, a inclusão ou a exclusão, em todas as esferas da existência humana, inclusive em suas vestimentas, sejam elas necessidades biológicas, sejam elas manifestações culturais, tornadas produtos de consumo.

Nesse percurso, mantemos como plano de fundo a crítica de Arendt de desconstrução na sociedade de massa das fronteiras entre vida e mundo,

bem como o advento do social como ascensão de interesses privados à esfera pública. Em diálogo com Lipovetsky (2020), importa compreender o individualismo e o consumismo como dimensões dessa indiferença entre vida biológica e mundo (artificial) humano, o que, para Arendt, seria a vitória do *animal laborans*. A moda vestimentar passou a ser determinada não pelo “uso”, mas pelo “consumo”, o que está correlacionado com sua durabilidade no mundo. Nas palavras de Arendt (2007, p. 107):

A realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas e potencialmente ainda mais permanentes que a vida de seus autores.

Seria a moda vestimentar um mecanismo apenas de reforço e de justificação dessa identificação dos indivíduos ao todo, de forma que suas características subjetivas precisem ser aplainadas para esse ajustamento? Para além do consumismo e da discriminação, pode a moda vestimentar contribuir para a crítica contra essa identificação amórfica dos indivíduos a uma ordem social repressiva e potencializar o pensamento e a ação humana para além desse ajustamento? Nesse horizonte, questionaremos a moda enquanto sistema, para pensá-la para além desses condicionantes, sobre suas potencialidades e perspectivas não apenas no âmbito indubitável das necessidades humanas, mas também enquanto fluidez de sua criatividade.

Segundo Arendt, em *A condição humana* (2007), há três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. Utilizaremos essa tradução, conforme destaca a nota da revisão técnica à tradução utilizada, mas cabe destacar que essa tríade, em outras versões, foi traduzida por labor, trabalho, ação. O trabalho (labor) se refere às atividades que precisamos fazer para manter a vida biológica, pela sobrevivência. Em consequência dessa necessidade, faz parte da vida de todo ser humano. Nesse sentido, é visto por Arendt como o “trabalho produtivo”. A obra (trabalho) é algo que realiza o desejo de posse do homem. Não surgiu como uma necessidade, mas o homem a transformou em necessidade. É nossa relação mais próxima com os bens materiais: o que podemos criar a partir de desejos, talentos e habilidades, diferentemente dos outros seres vivos. São profissões e formações que não são, necessariamente, vitais ao ser humano. Já a ação é o que cada homem vem a ser individualmente, é a essência que cada pessoa desenvolve. Mesmo quando todos os humanos são iguais, até certo ponto, cada um carrega sua singularidade, que está em constante modificação de acordo com nossas experiências. É seu pensar, seu poder de julgamento e, além disso, é a política.

A partir desse prisma, podemos dimensionar que a moda, enquanto dimensão do humano, se encaixa nas três definições. Em trabalho (labor), a moda surge como resposta a necessidades humanas e a moda vestimentar,

como a necessidade de se cobrir. Sabe-se que a vestimenta foi uma das primeiras invenções da humanidade. Já em obra (trabalho), a moda vestimentar evolui de uma simples necessidade para algo mais elaborado, como arte. O trabalho dentro do universo *fashion* engloba uma variedade enorme, desde a criação ao desenvolvimento e à fabricação das peças. Além disso, podemos ver como, ano após ano, mais funções surgem envolvidas com essa área. Com isso, a moda interage com a criatividade humana, que está em constante mudança, principalmente de acordo com cada época em que nos encontramos. E, por fim, na condição de “ação”, a moda, além de nos vestir, pode nos fazer pensar. A moda e a moda vestimentar podem nos instigar a questionar erros e acertos na sociedade. Além disso, as passarelas estão cada vez mais carregadas de informação e protestos mundo afora. Assim, a moda pode reforçar dada ordem de coisas, mas também pode ser denúncia, recusa, desajustamento e crítica.

SOBRE A MODA COMO SISTEMA

De acordo com Lipovetsky (2009), a moda, como sistema, surgiu a partir do final da Idade Média, mostrando extravagância e mudanças periódicas. O que se compreende da moda como sistema é a forma como ela abrange não apenas a área do vestuário, mas tudo aquilo que possa vir a ser consumido pelo homem moderno. Diferentes setores incorporam as tendências do momento, como cores e *design*, em seus produtos, para usá-los com a intenção de seduzir seu público. Se a produção no campo da moda vestimentar perdeu sua ligação com o uso e está vinculada ao consumo, por outro lado há uma durabilidade, no social, de uma associação entre indivíduos que implica identidades, mas, sobretudo, da discriminação. Importa destacar que a discriminação, embora possa ser compreendida como algo positivo, inclusive relacionada à ideia de singularidade, aqui é abordada no sentido de exclusão, como não participação ou pertencimento ao mundo, por não estar de acordo, pelo consumo, com a “totalidade socialmente estabelecida”.

Entre 1920 e 1930, o *design* tornou-se uma parte muito importante na criação e no desenvolvimento de novos produtos. Com a junção da sedução e da elegância, as grandes indústrias descobriram um novo meio de atrair o público: agregando *designs* inovadores e belos (LIPOVETSKY, 2009). A moda foi incorporada em diversos setores, além de no vestuário. Ela agora engloba a tecnologia, como celulares, computadores, televisões etc., além de veículos automotivos. Todas essas áreas passam a contar com diversas opções de *design* em produtos que, normalmente, continuam com a mesma funcionalidade ou com poucas diferenças nos avanços tecnológicos. Isso é o que seduz o público. O *design* variado tem um peso muito grande no

alcance dos clientes, incentivando, assim, a produção industrial em massa em diversos setores.

George Simmel (1911, p. 166) afirma: “Contata-se que, em tempos passados, os caprichos ou as necessidades particulares de uma personalidade singular faziam nascer uma moda”. Ou seja, pessoas importantes que usavam algo ou agiam de maneira diferente se destacavam e, por admiração, outras pessoas tentavam usar ou agir da mesma forma, criando, assim, um costume de moda. Desde os primórdios as classes mais altas ditavam o que era regra na sociedade, inclusive nos setores comerciais. O sistema moda existe para segregar classes. As classes mais altas criam e desenvolvem um modelo de vida que venha a diferenciá-las das classes mais baixas e, quando essa classe mais baixa consegue acompanhar ou imitar esse modelo, a classe alta começa a se afastar e migrar para outra moda, que novamente passa a diferenciá-la das demais. De acordo com Simmel (1911), quando certo costume é praticado ou certo elemento é utilizado por todos, não mais apenas por alguns, então isso deixa de ser moda, pois anula a diferença e o crescimento o encaminha para seu fim. Assim, Simmel (1911, p. 165) destaca que:

E ela consegue isso, por um lado, pela mudança de conteúdos que imprime à moda de hoje sua marca individual em relação à moda de ontem e de amanhã, mas, por outro lado, ainda mais energicamente, pelo fato de as modas serem modas de classe, de as modas das camadas mais altas se distinguirem daquelas das mais baixas e serem abandonadas no momento em que essas começam a se apropriar daquelas.

Ao mesmo tempo em que o sistema moda segrega classes e grupos, ele também pode utilizar as massas sociais como base para suas criações, como uma falsa democracia que, no final, nunca será alcançada por todos. Nesse sentido, um costume das grandes indústrias é pegar pequenos elementos da cultura popular e transformá-los em itens *fashion*. Por exemplo, marcas que utilizam elementos do estilo *punk* (que é um estilo de rua), como correntes, alfinetes, tachinhas etc., para agregar valor em suas peças que têm preços exorbitantes e que, provavelmente, nunca estarão ao alcance dessas pessoas economicamente desfavorecidas pelo próprio sistema. A jornalista Janet Flanner (*apud* LIPOVETSKY, 2009, p. 85) afirma que Chanel vestiu rainhas com macacões de mecânicos, mas esses mesmos mecânicos, muito provavelmente, não tinham acesso aos macacões da marca.

Como foi dito, a moda, como sistema, foi implantada principalmente pelas classes mais altas e seu sucesso se dá pelo comportamento de consumo que é despertado e incentivado na sociedade de massa, de uma maneira totalmente irresponsável. Um dos principais culpados por esse comportamento é a mídia, que usa de todos os seus atributos visuais e sonoros para conquistar a atenção dos consumidores. O poder de uma boa propaganda não pode ser subestimado: sua influência é capaz de resultar

em novos comportamentos sociais. Em muitos aspectos, a mídia alcançou um lugar na sociedade atual em que ela pode ser usada como fonte para diversos conhecimentos, tomando o lugar de igrejas, escolas e até da própria família, por exemplo. Para Lipovetsky (2009, p. 263), “é cada vez mais por meio da mídia que somos informados sobre o curso do mundo, é ela que nos passa os dados novos capazes de adaptar-nos ao nosso meio cambiante”. Essa influência inclusive nos leva a uma socialização por meio de gostos impulsionados pela mídia. Não nos aproximamos mais por seguir a mesma religião ou por proximidade parental, mas por semelhanças nas identificações visuais, ou seja, pela moda.

SOBRE O CONSUMISMO E A PUBLICIDADE

Atualmente, conseguimos perceber que praticamente tudo é comercializável. Torna-se difícil imaginar algo que não conseguimos comprar: saúde, beleza, educação, companhia, entre tantas outras coisas. Todas têm um preço e todas possuem espaço no mercado. Tudo que gera demanda possui uma oferta e o consumo se torna um costume que se espalha pela sociedade de massa e se adapta a diferentes culturas (ARENDRT, 2007). Nesse sentido, Arendt (2007, p. 138) afirma que:

Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos dar ao luxo de usá-las, de respeitar e preservar sua inerente durabilidade. Temos que consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossos móveis, nossos carros, como se fossem as “boas coisas” da natureza que se deteriorariam se não forem logo trazidas para o ciclo infundável do metabolismo do homem com a natureza.

Encorajados a usar os bens materiais como objetos de luxo e ostentação, quanto mais se consome, mais se tem a ideia de poder. Com isso, o mercado trabalha para que esses objetos tenham uma vida útil cada vez mais curta. Com o obsolescência programado dos produtos, os consumidores compram mais e se tornam mais dependentes desse comportamento e de sua satisfação. Acaba-se resumindo isso em termos de avaliadores da qualidade de vida e, assim, o que (e quanto) se possui é o que vai dizer se está vivendo bem ou mal, se sua trajetória é de realização ou de insucesso etc. As experiências vão abrindo espaço para a avareza e o egoísmo e, ainda, para a sacralização da dor e do sofrimento infringidos em algo natural e das conquistas materiais em realizações de caráter moralizantes, ou seja, relacionadas ao esforço e ao mérito. Quando Arendt (2007) trata do *homo faber*, ela diz que é o ser que vê o mundo à sua disposição, como objeto de utilidade. Tudo a seu redor pode ser útil, pode ser transformado e usado até seu fim, sendo “fim” sua finalidade, não seu uso.

Lipovetsky (2009) escreve que o fato de o homem moderno sempre querer comprar coisas novas e sempre trocar suas posses lhe dá uma falsa impressão de ascensão social. O consumismo o faz acreditar que a posse em excesso é uma característica de sucesso monetário, quando, na verdade, pode ter o efeito totalmente contrário, como pessoas que ficam endividadas por perderem o controle de suas finanças, em consequência de um consumo irresponsável. Com o passar do tempo, o consumo se tornou cada vez mais um “objeto” a ser usado para diferenciar classes. Nesse contexto é que talvez se inicie ou fique mais destacada a discriminação social entre os consumidores. Quando a compra não está realizando o desejo de ter aquele objeto, mas sim servindo de “ostentação”, para elevar o status do seu comprador na esfera pública.

Ainda segundo Lipovetsky (2009), um dos pontos que mais fortalecem o consumismo é a ideia do novo, de que todos precisam acompanhar as evoluções imediatamente, principalmente as tecnológicas, para não ficarem para trás. Em muitos desses casos, a inovação vem apenas no *design*, não modificando nada na funcionalidade. Ou seja, a conquista é apenas pela ideia do novo, que já é o bastante para que seja vendido. A empresa que não renova seus modelos regularmente vai perdendo espaço no mercado, já que, para os consumidores, o novo é sinônimo de melhoria e é superior ao antigo. Nesse caso, o “novo” é expressado pelo *design*, que se torna algo comercializável e agrega valor aos produtos, pois é perceptível que ele se tornou o elemento que mais atrai os olhos dos consumidores.

Historicamente, a última esfera pública, o último lugar de reunião que, de alguma forma, se relaciona à atividade do *homo faber*, é o mercado de trocas onde seus produtos são exibidos. A sociedade comercial, típica dos primeiros estágios da era moderna ou do início do capitalismo manufatureiro, resultou dessa “produção ostensiva”, com o seu concomitante apetite de possibilidades universais de barganha e troca. (ARENDRT, 2007, p. 175)

O comportamento de consumo é algo que surge por influência, ou seja, algo ou alguém desperta essa característica na sociedade de forma eficaz. Hannah Arendt (2007) definiu como “esfera pública” tudo aquilo que era visto e ouvido por todos, o que se faz e o que se mostra ao público. A esfera pública também vem a ser o que está em comum, aquilo que está entre toda a humanidade. É nessa esfera que se trabalha a influência para o consumo no sistema da moda e, dessa forma, na moda vestimentar.

Atualmente, nesse “espaço entre” que seria o mundo enquanto compromisso comum, podemos visualizar o social no aplainamento entre privado e público e, nesse “vácuo”, como as pessoas insignificantes adquirem grande “notoriedade” ou, melhor, “publicidade” e se tornam grandes influências na esfera pública dos assuntos humanos, possuindo um poder de convencimento muito forte. Os ídolos são utilizados para seduzir.

Todos querem ser como as atrizes ou os atores famosos, todos querem se vestir como os cantores que estão no auge, todos querem ter seus cheiros ou seus cabelos. A *influencer* das redes sociais consegue aumentar as vendas de determinada loja apenas com uma publicação de foto ou vídeo. Quanto mais famosa for a pessoa na propaganda, mais aquele produto despertará desejo. O público quer estar mais próximo de seu ídolo e se, para isso, ele tiver de comprar determinados produtos, ele vai comprá-los. Alimentamos o desejo de posse acompanhando a vida de figuras públicas, que exibem ostentação e incentivam um comportamento de consumo irresponsável e exagerado. Junto com isso, vem a discussão sobre gostos e preferências a respeito do que está na moda. Nas passarelas, as marcas esbanjam exageros em acessórios, em cores e até em tamanhos, fazendo-nos questionar se realmente é algo que agrada aos consumidores diretos ou se isso faz parte de um experimento social, para ver até onde somos influenciados por seu poder de manipulação. Nessa perspectiva, Simmel (1911, p. 165) afirma que, “assim, as coisas feias e repulsivas são, muitas vezes, modernas como se a moda quisesse mostrar com isso que nós, por sua causa, aceitamos o mais horrível”.

Charles-Frédéric Worth foi o pioneiro da alta costura, apresentava os modelos prontos nos manequins, que, à época, eram conhecidos como “sósias”, e, depois, executava-os em suas clientes com suas medidas. Além da inovação na moda, Worth apresenta um novo aliado do ramo: a publicidade (LIPOVETSKY, 2009).

A conquista dos consumidores passou a ter o primeiro passo na aparência. Com a chegada da publicidade e a moda efêmera, foi preciso chegar ao público de maneira mais rápida: a sedução. Antes de ter sua funcionalidade anunciada, o produto é exibido de uma forma quase que erotizada, atraindo a atenção dos consumidores. Para Lipovetsky (2009, p. 219), “da mesma maneira que a moda, a publicidade se dirige principalmente ao olho, é promessa de beleza, sedução das aparências, ambiência idealizada antes de ser informação”.

Com o avanço da publicidade, as marcas conseguiram alcançar cada vez mais consumidores. Aqueles que não podem, por motivos sociais ou financeiros, consumir seus produtos, se tornam admiradores ferrenhos, gerando engajamento nas redes sociais com curtidas e comentários em suas contas. Desse modo, as marcas acabam criando uma competição de propagandas para chegarem ao público com mais sucesso. Conseqüentemente, com a conquista, alcança-se a popularidade e, com isso, as vendas aumentam. No entanto, como o número elevado de propagandas comerciais pode vir a saturar o consumidor, as marcas desenvolveram uma nova estratégia: humanizar a publicidade para que ela esteja mais próxima do consumidor. Curtir torna-se uma forma de consumir e, como diz o jargão sobre o tema, se é gratuito, é porque o produto consumido é o curtidor, não o que é curtido.

A sedução publicitária mudou de registro, agora investe-se no *look* personalizado — é preciso humanizar a marca, dar-lhe uma alma, psicologizá-la: o homem tranquilo de Marlboro; a mulher liberada, sensual, humorística de Dim; os sapatos despreocupados e irreverentes Éram; a loucura Perrier. Da mesma maneira que a moda individualiza a aparência dos seres, a publicidade tem por ambição personalizar a marca. (LIPOVETSKY, 2009, p. 217)

A publicidade se torna algo essencial para todos os setores, mas bem mais nitidamente no vestuário. Com ela, as marcas conseguem mostrar suas novidades e, além disso, determinam o que estará em alta futuramente, premeditando estilos e personalidades. As grandes marcas de grife ditam, quase como uma lei, o que é e o que será tendência, forçando inovações no mercado ao mínimo duas vezes por ano, inspiradas, em boa parte das vezes, pelas estações. Por consequência, todo o universo da moda segue o que é apresentado nesses eventos, desde os produtores maiores aos menores. Essas regras acabam sendo forçadas de uma maneira quase que imperceptível.

A globalização da moda se tornou algo que, em vez de ser democrática, como é apresentada, traz uma padronização de estilos, podendo haver perdas de culturas e costumes representados em peças de roupa com a substituição por elementos iguais em todas as sociedades, os quais, na maioria das vezes, não representam nada além de tendência popular, o que se pode considerar que, “a exemplo da propaganda totalitária, é lavagem cerebral, violação das massas, atrofiando a faculdade de julgar e de decidir pessoalmente” (LIPOVETSKY, 2009, p. 228). A moda, assim, tornou-se em algo que acontece naturalmente. Nesse sentido, Simmel (1911) diz que a moda está cada vez mais ligada à economia e, com isso, existem criadores e indústrias que trabalham exclusivamente com essa responsabilidade. Assim, a moda não é algo feito em algum lugar que agradou a um número de pessoas e foi se espalhando. Hoje, a moda é fabricada para ser moda, é consumida porque já surgiu como uma moda ditada e, como tal, delimitadora de uma concepção de pertencimento por sua presença e de exclusão por sua falta. A discriminação não é, nesse horizonte, a consequência do consumismo, mas seu pressuposto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo o conceito de sociedade de massa de Arendt como perspectiva de análise, é possível pensar que o homem moderno renega a dimensão da ação em detrimento da subsistência biológica e da satisfação de necessidades de consideração social. Assim, o indivíduo moderno, em sua ilusão de autonomia e soberania, está submetido a uma “totalidade” que busca identidade, mesmo que isso signifique a exclusão dos demais do mundo humano e comum. Com isso, vivemos um percurso onde a indiferença e

a frieza em relação aos demais tornam a realidade uma situação em que ninguém está preocupado com o meio onde vive, mas apenas com seu bem-estar pessoal, equivocadamente, pois o homem depende de compromissos comuns e duradouros para continuar sua existência. Pela atomização e pelo distanciamento entre as pessoas, a sociedade de massa promove a desresponsabilização, dando lugar a uma organização da vida em que tudo pode acontecer no mundo humano.

Em relação à moda vestimentar, ela se vende como algo democrático, pelo que você pode fazer parte de grupos nos quais haveria identificação com os demais. Entretanto, os produtos e os comportamentos que são mais desejados pela população permanecem ao alcance apenas de quem possui um maior poder aquisitivo. Como é possível pertencer a um grupo com determinados costumes se, economicamente falando, essas pessoas não possuem o alcance necessário? Isso vai existir enquanto o comportamento social mais desejado continuar sendo o das classes mais altas e enquanto o poder de influência estiver nas mãos daqueles que vendem ostentação como o objetivo mais importante para o homem moderno, incentivando o consumo irresponsável e exagerado, o qual resulta em muitos outros problemas na sociedade, como escravidão, poluição, entre outros.

Essa conduta de aquisição em demasia se mostra como uma necessidade de preencher vazios existentes no homem da sociedade moderna. O *homo faber* tem sucesso, visto que priorizamos a produção e o consumo de tudo que está a nosso redor sem nos preocuparmos com o amanhã, subestimando o poder de pensar que todo ser humano possui. O padrão de comportamento que deveria estar em alta é o de durabilidade, desde a das relações interpessoais até à de produtos e objetos utilizados para manutenção da vida humana, mas construímos cada vez mais uma sociedade que prefere a obtenção do fútil e do líquido, transformando o homem em um ser frágil e descartável, anulando toda a importância de sua existência.

É necessário ressignificar o sentido de consumo e fazer presente a consciência sobre as consequências que esse comportamento pode trazer, fisicamente, ao nosso planeta e à nossa sociedade, bem como reforçar a importância da ação na esfera pública. É importante desconstruir a normalização do obsolescência programado imposto pelo capitalismo, para que o homem perceba que a produção e o consumismo desenfreado trazem apenas uma satisfação momentânea, enquanto suas consequências duram muito mais tempo e causam muito mais danos do que aparentam.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

LIPOVETSKY, Guilles. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SIMMEL, Georg. **A moda**. 1911. Disponível em: http://www1.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistaiara/wp-content/uploads/2015/01/07_IARA_Simmel_versao-final.pdf. Acesso em: 29 mar. 2021.

REFLEXÕES SOBRE A SAÚDE MENTAL DE PESSOAS NEGRAS NA PÓS-GRADUAÇÃO BRASILEIRA

MEIRIDIANE DOMINGUES DE DEUS¹

TATIANE SILVA CERQUEIRA SANTOS²

O tema das ações afirmativas na pós-graduação nas universidades federais brasileiras foi algo amplamente noticiado no mês de junho de 2020, visto que o ex-ministro da Educação Abraham Weintraub, revogou a portaria Normativa MEC nº 13, de 11 de maio de 2016, que previa a inserção de pessoas negras, pardas, indígenas e aquelas com deficiência nos programas de pós-graduação em universidades e institutos federais. Salienta-se que não é somente pelas ações afirmativas que essas pessoas se inserem no meio acadêmico, mas muitas delas passaram a ter mais oportunidades e possibilidades de estar neste espaço por meio dessas políticas. Aqui também cabe reforçar que há várias políticas de ações afirmativas e não somente, aquelas relacionadas a inserção no ensino superior e pós-graduação por meio das cotas.

Os engajamentos com foco em dismantelar as políticas de ações afirmativas, infelizmente, possuem espaço na história do Brasil. Além disso, historicamente, as universidades se configuram como espaços voltados à formação de uma elite intelectual e profissional (COSTA; NEBEL, 2018),

1 Graduada em Psicologia/UFSC. Especialista em Gestão de Organização Pública em Saúde/UFSC. Especialista em Design Instrucional/Senac-SP. Mestra em Psicologia/UFSC. Doutora em Psicologia /UFSC. Atualmente, atua como psicóloga clínica e pesquisadora colaboradora do grupo de pesquisa Enfermagem e saúde mental da UFPel.

2 Analista em Políticas Públicas de Gênero e Diversidade/ UFBA). Mestra em Antropologia Social/ UFSC. Atualmente é Doutoranda em Antropologia Social (UFSC), bolsista CAPES e atua como docente do projeto de Intercâmbio da Middlebury College-FAPEU, ministrando a disciplina de Escrita Acadêmica e Cultura Afro-Brasileira.

constituindo-se ambientes de pessoas brancas. Um conjunto de privilégios sociais, o uso da possibilidade de mobilidade e da herança deixada pelos familiares são questões presentes na vida de muitas pessoas brancas inseridas nas universidades brasileiras, sobretudo na pós-graduação. Esses espaços também se configuram como elitizados.

Afirma-se que é um longo caminho perpassado por dificuldades econômicas e também relacionais que constituem a caminhada das pessoas negras até a pós-graduação. O racismo presente na estrutura social se apresenta e reverbera na vida dessas pessoas que resistem e persistem a diferentes situações vivências no meio escolar e posteriormente, no meio acadêmico, ao longo da sua graduação. Mas esse mesmo caminho, é também de conquistas, sucessos e vitórias das potencialidades e intelectualidade das pessoas negras.

Salienta-se que algumas universidades possuem essas políticas com foco na pós-graduação. Mas, sabe-se que há uma sub-representação de pessoas negras, pardas, indígenas e/ou com deficiência quando comparado a presença hegemônica dos brancos. Assim, indo ao encontro dos conceitos de racismo individualista, institucional e estrutural proposto por Almeida (2019), o conjunto de relações sociais alicerçam o processo de desumanização e subalternização, bem como, políticas de extermínio e invisibilização da população negra. Outra questão importante é o racismo epistêmico que se configura como a hierarquização do pensamento alicerçado na epistemologia branca, burguesa e heteronormativa, que decide a concepção de conhecimento, apagando e invisibilizando outras formas de genealogias de produção e construção intelectual não-branca (NASCIMENTO, 2018). Exemplo disso, é o que refere a intelectual, pesquisadora e historiadora Giovana Xavier que ressalta que as universidades possuem um problema que impacta a vida de pessoas negras por que “em vez de princípios de diversidade, são treinados para o mercado de trabalho através de uma ciência branca, masculina, heteronormativa, pretensamente universal” (2019, p.77). A autora afirma que muitas vezes vivenciou situações de deslegitimação do seu espaço enquanto mulher preta e intelectual, denunciando o racismo presente nos cenários acadêmicos. A partir disso, ela passou a observar a importância de potencializar narrativas para a elaboração de uma nova epistemologia centrada nos conhecimentos relacionados à memória, histórias, oralidade, trajetórias familiares e das/dos trabalhadores, e assim, reconfigurar e questionar o pensamento e a prática no fazer científico. Assim, esse ensaio tem como objetivo refletir sobre a saúde mental de pessoas pretas na pós-graduação brasileira.

Outra escritora e intelectual importante para essa discussão é a Chimamanda Adichie, que em seu livro “O perigo de uma história única” evidencia os problemas da unicidade das histórias que nos são contadas e nos conteúdos que acessamos. Assim, afirma a necessidade da cautela e a diversificação das fontes de acesso às informações e aos conhecimentos. A

autora afirma que: “a história única cria estereótipos e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos” (2019, p. 26). Esse processo é muito presente durante o nosso processo de escolarização, pois somos expostos a inúmeras imagens de pessoas negras em posição de subalternidade e a apresentação da lógica racista, perversa e excludente quando se refere à história da África. Tal como afirma Adichie (2019), os estereótipos contribuem de modo significativo para que as histórias se tornem únicas, é o que se relaciona a ciência hegemônica eurocentrada presente na estrutura da escolarização brasileira.

Nesse caminho, autores como Ramón Grosfoguel (2016) e a filósofa Katuscia Ribeiro (2017) vem ampliando e abrindo caminhos para uma nova perspectiva no mundo acadêmico, pensamento voltado para o Sul. Mencionamos esses autores por serem os mais comentados recentemente sobre trabalhos que tratam do epistemicídios de autores negros e das contribuições africanas. De acordo com Grosfoguel (2016) há privilégios nas epistemologias adotadas pelo Ocidente, visto que se originaram sob o genocídio e epistemicídios de pessoas colonizadas e escravizadas. O autor refere os quatro genocídios/epistemicídios como o racismo e o sexismo, fundantes da estrutura epistêmica moderno-colonial e das universidades ocidentalizadas; o genocídio e o epistemicídio contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, e também, aquele perpetrado contra povos nativos na conquista das Américas, o que foi contra povos africanos na conquista da África e sua escravização nas Américas e, por fim, contra as mulheres européias queimadas vivas acusadas de bruxaria. Assim, o monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem formado estruturas e instituições que produzem e reproduzem o racismo e o sexismo epistêmico, de modo a desqualificar quaisquer outras formas de conhecimentos frente aos projetos imperiais, coloniais e patriarcais que resistem e reagem ao sistema-mundo.

A filósofa Katiúscia Ribeiro Pontes em sua dissertação de mestrado intitulada “Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03” destaca como central a discussão sobre a lei 10.639, de 09 de Janeiro de 2003 como central e sua contribuição na garantia do ensino de História da África nas escolas. Seu estudo teve como perspectiva epistemológica o pensamento afrocêntrico de Molefi Kete Asante (2009)³ e Ama Mazama (2009)⁴. Assim, por meio desses pressupostos teóricos Pontes (2017) realizou uma crítica à constituição do pensamento educacional nas instituições de ensino brasileiras e à ausência

3 ASANTE, Molefi Kete .Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: Elisa Larkin Nascimento (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009a, p. 93-110.

4 MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade Como um Novo Paradigma. In: Elisa Larkin. Nascimento (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

de conteúdos sobre a história da África nos currículos escolares, em especial na filosofia. Destacou ainda, importantes autores como o filósofo sul-africano Mongobe Ramose (2011)⁵ e o afro-brasileiro Renato Noguera (2011)⁶, referências importantes para os estudos da Filosofia Africana. Ambos autores evidenciam que o epistemicídio possibilitou a invisibilização dos saberes e conhecimentos africanos, visto que a colonização foi um projeto letal que efetivou a neutralização da subjetividade e invisibilidade da humanidade de pessoas africanas. Assim, o epistemicídio se alicerça a partir do racismo construído, mantido e reforçado nas diversas rotas coloniais. É a partir da colonização que os povos africanos passam a não existirem enquanto sujeitos humanos e históricos, o que caracteriza a invisibilidade e a morte epistêmica.

No contexto acadêmico, a perspectiva de uma, abordagem pluriversal é insurgente visto que se fundamenta apenas em uma única forma de conhecimento. Ressaltamos isso, porque aprendemos que autores do norte global dão sentidos e melhor “nor-teiam” nossas pesquisas. Tal como refere Cardoso (2018) que muitas/os pesquisadores constroem seus conhecimentos voltadas para a realidade da Europa e dos Estados Unidos. No entanto, esse quadro na academia tem mudado e hoje em dia é preciso *sulear*⁷, os nossos trabalhos e práticas para que possamos de fato trabalhar com o que chamamos de inclusão e assim, integrar uma abordagem pluriversal, de modo a construir e utilizar outras perspectivas epistemológicas. Mas, essa mudança de pensamento não é tão fácil no contexto acadêmico, visto que já estamos condicionados desde criança, no início da nossa escolarização e socialização a lidar com essa perspectiva do Norte.

A abordagem pluriversal contribui para possibilitar a existências de novos conhecimentos. E também para a reconfiguração, elaboração e idealização de novas configurações de poder e conhecimentos tendo as identidades tidas como marginais a frente desse processo de reconstrução (KILOMBA, 2019). Já uma perspectiva única de conhecimento fomenta

5 RAMOSE, Mogobe. **Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana**. v. 4, p. 06-24, out. 2011. Disponível em: http://www.ensaios filosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf. Acesso em: 20 mar. 2020.

6 NOGUERA, Renato. **O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.

7 Termo desenvolvido pelo físico Marcio D’Olne Campos, por meio da sugestão de ferramentas teóricas e práticas que permitem esse processo. Uma perspectiva de significação do mundo e de contextualização epistemológica, o *suleamento* de Campos (1991), nos apresenta o ato de *SULear-se* como uma dessas ferramentas, que possibilita novas formas de olhar para o Sul questionando o Norte como referência absoluta nas representações.

GARCIA, Alexandre Lima. O *sulear-se* como ferramenta de leitura do mundo na educação: contribuições da Geografia a partir de um estudo de caso. **Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul**. 1 n. 1, 2017.

a exclusão, afeta as relações sociais e contribui significativamente para a manutenção das hierarquias raciais. A antropóloga Rosana Pinheiro-Machado em seu artigo publicado na revista Carta Capital⁸, intitulado: “Precisamos falar sobre a vaidade na vida acadêmica”, aborda que a vaidade é uma das marcas do ambiente acadêmico. Ela afirma no artigo que há fronteiras entre as pessoas desde a iniciação científica sendo hierarquizadas como medíocres e bons. As disputas entre colegas, muitas vezes, se tornam insuportáveis, pois as relações são amargas pelas imposições da vida acadêmica. As hierarquias também são bem delimitadas entre professores e estudantes. Alguns docentes utilizam práticas coercitivas e por vezes, perversas para lidar com as/os alunas/os como forma de corrigi-las/os e humilhá-las/os. Há também exigências com relação a forma de escrita, por vezes imposta pela uso e citação de autores, como também a desautorização das/os estudantes vistos como pessoas incapazes de utilizar tais referências, o que a autora refere como “dono do Foucault”. Esses atos provocam processos de silenciamento em vários alunos/as. Alguns estudantes acabam por reproduzir esse tipo de relação na sua vida profissional, já outros conseguem ressignificar e aprender de modo a transformar as suas práticas e seus relacionamentos interpessoais. O artigo é finalizado com a experiência da autora abordando sua experiência positiva pautada na criatividade e liberdade no ambiente acadêmico e sinalizando para a necessidade de transformação e reflexão das relações na universidade. Embora seja uma pessoa branca com privilégios sociais, Rosana afirma a importância das/os alunas/os cotistas e bolsistas no contexto acadêmico, como uma perspectiva de mudança de um cenário hegemonicamente branco.

No contexto acadêmico, há um discurso que se diz pautado pela educação engajada e libertadora, mas ao adentrar nas universidades, muitas/os estudantes negras/os e indígenas não percebem esse engajamento e inclusão. Muitos dos donos de Foucault e adeptos do ensino único, questionam e deslegitimam o conhecimento e aprendizado dos corpos negros e indígenas nos diferentes espaços dentro da academia. É comum alunas/os negras/os ou indígenas que entram por ações afirmativas serem questionados sobre como conseguiram se inserir no meio acadêmico, tal questão representada pela pergunta: “como é que você faz para estudar?”, outra questão refere-se a investigação sobre o conhecimento de outros idiomas. Por vezes surge dúvidas em relação a competências e habilidades das/os alunas/os em função de não ter fluência em outros idiomas. A exposição dessas questões, reforça a dúvida sobre para que humanidades o contexto universitário é estruturado e preparado, e como construir espaços de engajamento e

8 O artigo foi publicado em 24 de fevereiro de 2016. MACHADO, Rosana Pinheiro. Precisamos falar sobre a vaidade na vida acadêmica. Carta Capital, 2016: Disponível em < <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/precisamos-falar-sobre-a- vaidade-na-vida-academica/> > Acesso 25 mar. 2021.

inclusão para alunas/os sem que vivenciem situações de constrangimentos. É evidente que não são todas as realidades que se apresentam dessa forma, por isso, não estamos generalizando as relações no contexto acadêmico, mas há um número significativo de experiências relacionadas a dificuldades relacionais e situações de racismo. Assim, salientamos que nestes contextos, também há professoras/es que consideram a humanidade das/os estudantes, incentivam a continuidade, reconhecendo as dificuldades das/os discentes, e que privilegiem a criatividade e a liberdade dessas pessoas por meio de relações de compreensão, escuta e afeto, mesmo diante as exigências da pós-graduação.

Reforçamos a necessidade de mudança no cenário acadêmico brasileiro e corroboramos com as ideias de Bell Hooks que afirma que é necessário “ensinar de um jeito que respeite e proteja as almas de nossos alunos é essencial para criar as condições necessárias para que o aprendizado possa começar do modo mais profundo e mais íntimo” (2017, p. 25). Indo ao encontro dessas questões, a autora e pós-graduanda em Antropologia Social, Tatiane Santos, desenvolveu o seu artigo intitulado: “Entre ações afirmativas e (i)migração: reflexões de uma ‘antropóloga’ baiana no Sul do Brasil, onde relata suas experiências e vivências como aluna/mestranda que adentrou pelo sistema de cotas raciais, ressaltando a importância que a sua inserção na pós-graduação resultou na sua vida profissional e pessoal. Além disso, se inspira nos pressupostos teóricos de Bell hooks e salienta a contribuição que os estudos desta autora tiveram no seu estímulo a continuar os estudos, como também, reconhece os esforços de professores e professoras que fizeram parte da sua trajetória, na implementação de uma proposta pedagógica focada na pluriversalidade na realização das disciplinas.

No caminho da perspectiva pluriversal, podemos ver o livro “Pedagogia, Autonomia e Mocambagem” escrito por Alan da Rosa (2013) que procurou romper com visão “padrão com base europeia” da relação ensino-aprendizagem, colocando sob questionamentos os métodos tradicionais de educação formal. Rosa (2013) coloca em jogo o espírito coletivo-afro-brasileiro mostrando que as características culturais negras na cultura brasileira expressam situações de desigualdade da população afro-brasileira e a vivência de situações de racismo na sociedade brasileira. Assim, Rosa (2013) por meio da pedagogia desperta nas/os estudantes a presença simbólica da ancestralidade e os estimula na busca de interesses sobre o conhecimento dos fazeres africanos.

Outra referência importante é Luiz Rufino (2018) que propõe uma Pedagogia das Encruzilhadas, definida como um projeto político/ético/poético referente a Exu. Nessa travessia educacional proposta por Rufino, esse orixá emerge como “loci” de uma perspectiva pedagógica antirracista/decolonial assentada em seus princípios e potências. Essa proposta versa sobre a decolonialidade como capacidade transformadora e transgressora devido ao trauma e violência propagada e perpetuada pelo colonialismo.

Assim, Rufino (2018) apresenta que a resposta acerca da nossa capacidade de invenção no confronto a dominação do poder/ser/saber são as nossas inovações, incorporações e performances orientada por um novo senso ético/estético. Como salientado anteriormente Rufino propõe uma pedagogia diferente de bell hooks e Freire, entanto, essa pedagogia também tem foco na libertação, pois o que o autor propõe é um caminho de possibilidades libertar das amarras do colonialismo no contexto acadêmico.

SAÚDE MENTAL DAS PESSOAS NEGRAS NA PÓS-GRADUAÇÃO BRASILEIRA

A preocupação com a saúde mental dos estudantes na pós-graduação é um tema importante no ambiente científico e por vezes, negligenciado, sobretudo quando se trata da população negra. As desigualdades raciais presentes nas universidades brasileiras são evidenciadas desde acesso, permanência, no nível relacional e na representação do quadro discente, contando com uma presença expressivamente superior de brancos. Essas questões têm um impacto na saúde mental das pessoas negras na pós-graduação brasileira visto a baixa representatividade neste contexto. Há uma sub-representação de pessoas negras, pardas, indígenas com deficiência em relação a presença hegemônica dos brancos tanto discentes como docentes (VANALI; SILVA, 2019). Essa sub-representação é também reforçada pela falta de dados oficiais referentes a questão étnico e racial no meio acadêmico (NASCIMENTO, 2018).

Além disso, muitas vezes, possuem dificuldades relacionais com as orientadoras (es), professoras (es), funcionários da universidade e colegas, como também, na discussão de temáticas relativas às suas pesquisas, o que, às vezes, culmina em um caminho solitário. Isso pode possibilitar o surgimento de questões relativas à saúde mental desses discentes com aumento da incidência de ansiedade, depressão, estresse, distúrbios do sono, dificuldade de concentração, episódios de ideação suicida, consumo excessivo de drogas lícitas e ilícitas e suicídio. Além disso, há um aumento da sensação de desamparo, desesperança, desorientação, medo, pânico e tristeza. Essas questões contribuem para o aumento do uso de medicações psiquiátricas como antidepressivos e estabilizadores de humor. Em alguns casos, há incidência de câncer, problemas cardiovasculares, posturais e gastrointestinais que estão relacionados à saúde física e mental dos discentes. A dinâmica das relações e necessidade de cumprimento, por vezes, urgente de prazos, processos e o ideal de produtividade exigente na pós-graduação, potencializa o sentimento de não-lugar, inadequação por parte dos pós-graduandos negros neste contexto. Cabe reforçar que aqui não se trata de patologização das pessoas negras, mas sim, situar que o racismo estrutural se expressa no corpo, nas suas formas de vida, bem como, nas relações

cotidianas. Esses corpos que resistem, lutam, que desafiam, sangram e que convivem cotidianamente com as amarras e ciladas das relações permeadas pelo racismo. Algumas questões referentes ao adocimento do corpo negro estão evidenciadas na Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (BRASIL, 2017). Embora a política não seja específica para as pessoas inseridas na pós-graduação, elas também podem apresentar esse conjunto de doenças e agravos, visto a discriminação racial é estruturante no Brasil. Assim, cabe salientar a necessidade de atenção dessas questões no que se refere a comunidade negra acadêmica.

A dinâmica das relações e necessidade de cumprimento, por vezes, urgente de prazos, processos e o ideal de produtividade exigente na pós-graduação, potencializa o sentimento de não-lugar, inadequação por parte dos pós-graduandos negros neste contexto. Essa questão contribui para o aumento de casos de evasão e desistência da continuidade na pós-graduação por essas pessoas. Assim, não é uma tarefa fácil suportar todas essas questões em um país que contribui com a manutenção da ideia de democracia racial, bem como, se alicerça no racismo estrutural para subalternização de pessoas negras. Embora atualmente haja uma discussão sobre a temática das relações étnico e raciais, é necessário que ela seja presente e constante e não como uma pauta temporária, e sim, ações concretas e constantes.

A questão da permanência no contexto acadêmico é algo que perpassou a vida de várias referências importantes para a discussão da saúde mental da população negra. Exemplo disso, é o psiquiatra martinicano, Franz Fanon, que na década de 40, quando concluiu a sua tese de doutorado, teve a sua primeira versão rejeitada pelo seu orientador. O sociólogo, intelectual e pesquisador das obras de Franz Fanon, Deivison Mendes Faustino apresenta em seu livro: *“Franz Fanon: um revolucionário, particularmente negro”*, que Fanon discutia as questões sociopsíquicas referentes ao colonialismo de modo poético e científico, o que não estava de acordo com as normas e convenções presentes na sua universidade, assim foi orientado pelo seu professor a não apresentar aquele estudo como trabalho de conclusão (FAUSTINO, 2018). Sua tese rejeitada tinha como título *“Ensaio sobre a desalienação do negro”*, e após um ano, esse trabalho foi publicado como *“Pele negra, máscaras brancas”* e se tornou uma referência mundial na reflexão sobre a saúde mental de população negra e estudos do colonialismo. Após saber da rejeição da primeira versão da sua tese, Fanon em poucas semanas, realizou um novo estudo denominado *“Alterações mentais, mudanças de personalidade, transtornos psíquicos e deficiência intelectual na heredo-degeneração espino-cerebelar”* e então, foi aprovado com sucesso. Mas, mesmo não defendendo sua tese inicial, Fanon não relutou em expressar o excesso de dados descritivos e estatísticos vigente no estudo que teve que formular aos moldes da realidade acadêmica, e em contrapartida, destacou a necessidade da observação dos contextos socioculturais dos participantes da pesquisa (FAUSTINO, 2018).

Outra autora importante para essa discussão, é Grada Kilomba que em seu livro *“Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano”* em que aborda a atemporalidade do racismo cotidiano, referindo não somente como a reedição de um passado colonial, mas também, como traumas que são negligenciados. No início desta obra, Grada Kilomba revela sua solidão nos espaços acadêmicos em Lisboa, onde por muitos anos foi a única estudante negra no departamento em que estudava. Além disso, recorda que ao longo da sua atuação profissional nos hospitais era por vezes, confundida com pacientes ou pessoas responsáveis pela higiene local. A autora afirma que sair de Lisboa, foi um alívio, porque poderia em outro lugar aprender e ter outras oportunidades, e poder ser como ela gostaria. Ao mudar para Berlim buscou estudar referências de intelectuais negras importantes que haviam transformado realidades, vocabulários e o pensamento global.

No capítulo 2 desta obra, intitulado “Quem pode falar? Falando no centro, descolonizando o conhecimento, Kilomba (2019) examina o colonialismo na academia e a descolonização do conhecimento, apresentando uma preocupação evidente em relação a produção do conhecimento e a autoridade racial. Assim, autora destaca que o espaço acadêmico não é neutro, é um espaço somente da sabedoria, da ciência, mas também um ambiente de violência. Grada Kilomba explicita que como acadêmica, por vezes, verificou um descrédito em relação ao seu trabalho, de modo a afirmarem que não havia cientificidade. Essa questão desagradável e de cunho racista, infelizmente faz parte da trajetória de muitas/os intelectuais negras/os. Grada Kilomba apresenta algumas frases comuns de ser dita as produções de pessoas negras na academia: “Você tem uma perspectiva demasiado subjetiva”, ‘muito pessoal’, muito emocional, muito específica’, ‘Esses são fatos objetivos?’ (KILOMBA, 2019, 51). Isso nos faz refletir sobre a universalidade dos saberes na academia, visto que impera o conhecimento eurocentrado e o quanto essa questão influencia as relações e a saúde das pessoas no meio acadêmico.

A reprodução de relações raciais pautadas no poder e na hierarquia ditam as desigualdades de acesso entre pessoas brancas e negras, sobretudo de mulheres negras tal como apresentado por Xavier (2019). Nossos trabalhos enquanto mulheres e intelectuais negras expressam nosso conjunto de potencialidades, cientificidade e conhecimentos engajados teoricamente e na prática, mas também, por vezes, expõe tal como refere bell hooks, nossas dores e emoções presentes na precariedade da exclusão dos espaços e relações que acessamos, lugares que chegamos, mas de difícil permanência. Isso afeta e contribui negativamente para a nossa saúde mental.

Esse capítulo não trata de tornar desanimadora a trajetória de pessoas negras na pós-graduação brasileira, mas contribui para sinalizar a importância da observação das situações de racismo, das relações de poder e perversidade presentes no ambiente acadêmico. A subalternização das pessoas negras e a hierarquização dos saberes nos adoece, nos retira o

ânimo e o estímulo a seguir em frente. Mas, salientamos que esse espaço na academia também é nosso, e ele pode favorecer a expressão das nossas genialidades, potencialidades e científicas. Precisamos nos resguardar e nos aquilombar para resistir nos momentos difíceis. E também compreender a necessidade de ter o apoio de outras pessoas tanto de dentro como de fora do ambiente acadêmico de modo que possamos construir uma rede de apoio significativa. Além disso, precisamos cuidar da nossa saúde física e emocional, comemorar e vibrar com as conquistas e reconhecer os diferentes tipos de apoios recebidos, bem como, valorizar as pessoas que nos incentivam ao longo da nossa jornada. Muitas vezes, somos responsáveis por saltos educacionais geracionais, ou seja, filhas/os de pessoas que não tiveram as mesmas oportunidades de cursar uma graduação e uma pós-graduação, mas que sabem do valor e a importância da educação na transformação das realidades vividas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse ensaio teve como objetivo refletir sobre a saúde mental de pessoas negras na pós-graduação brasileira. É importante entender o conjunto de relações relacionadas a nossa permanência no meio acadêmico e o quanto a nossa inserção, por exemplo, em uma pós-graduação pode favorecer a mudança da nossa realidade, mas também, o quanto as relações de subalternização e o racismo vivenciado neste contexto, podem impactar negativamente as nossas vidas.

Salientamos que ao longo do tempo, ideias já estabelecidas por determinado grupo dominante, foram impostas e aceitas como verdades inquestionáveis através de um sistema legal de educação e veiculação do conhecimento proposto em um sentido homogêneo de universo, como se o interesse de alguns fossem interesses de todos. Concordamos com Kilomba (2019) e Nascimento (2018) que a entrada de pessoas negras no meio acadêmico, sobretudo na pós-graduação provoca a possibilidade de reconfiguração, novos caminhos e perspectivas sobre temas de pesquisa, objetos e objetivos científicos, bem como, mudanças relacionais e epistemológicas contribuindo para a pluriversalidade. E assim como Cardoso (2018) acreditamos que a pedagogia construída por ativistas negras/os possibilita uma educação para a liberdade. Precisamos mudar a lógica cunhada historicamente, de que o lugar de mestre é das pessoas brancas, pelo privilégio social; e para pessoas negras, o lugar de aprendiz, impossibilitado de ser e idealizar ser mestre, pela imposição da subalternização (CARDOSO, 2018). Nesse sentido, ressaltamos a necessidade de mudanças dos currículos desde a educação infantil, ensino fundamental, médio, técnico, superior e da pós-graduação. Além disso, maior formação e capacitação constante das/os educadoras/os, bem como, o cumprimento da lei 10639/03.

A reflexão sobre a saúde mental de pessoas negras na pós-graduação negra passa por questões de adoecimento, dificuldades relacionais, vivências de silenciamentos e racismos neste ambiente, mas também passa pelo reconhecimento das nossas potências, habilidades, conquistas, vitórias, genialidades e cientificidade. Assim, nossa luta é coletiva, é de aquilombamento, acolhimento e afeto, e de luta constante para modificar essas estruturas sociais colonialidade rigidamente perpetuadas. Resistimos e reverenciamos a nossa ancestralidade, e todas aquelas, todos aqueles que lutaram para que pudéssemos estar aqui. Por nós, muitos de nós!

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra**: uma política para o SUS / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. – 3. ed. – Brasília : Editora do Ministério da Saúde, 2017.

CARDOSO, Lourenço C. A branquitude acadêmica, a invisibilização da produção científica negra e o objetivo-fim.. In: Luciano Góes. (Org.). **130 anos de (des)ilusão**: a farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados. 1ed. Belo Horizonte: Editora D' Plácito, v. 1, p. 295-311, 2018.

COSTA, Everton Garcia da; NEBEL, Leticia. O quanto vale a dor? Estudo sobre a saúde mental de estudantes de pós-graduação no Brasil. **Polis, Revista Latinoamericana**, v. 50, 2018. Disponível em : <<http://journals.openedition.org/polis/15816>> Acesso em 19 mar. 2021.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Soc. estado**. Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, Abr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 dez. 2020.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação** – Episódios de racismo cotidiano, 1ª ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

PONTES, Katiúscia Ribeiro. **Kemet. Escolas e arcádeas**: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03. Dissertação. (Mestrado em Filosofia e Ensino). - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2017.

ROSA, Allan. da. **Pedagogia, autonomia e mocambagem**. 1. ed. - Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.292p.

SANTOS, Tatiane Silva Cerqueira. Entre ações afirmativas e (i)migração: reflexões de uma antropóloga baiana no Sul do Brasil. In: SILVA, Fabiane Ferreira da; BONETTI, Alinne de Lima (Orgs.). **Gênero, diferença e direitos humanos**: é preciso esperar em tempos hostis. - 1. ed. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p.102 - 120.

VANALI, Ana Crhistina; SILVA, Paulo Vinícius Baptista da. Ações afirmativas na pós-graduação stricto sensu: análise da Universidade Federal do Paraná. **Cad. Pesqui.**, São Paulo, v. 49, n. 171, p. 86-108, Mar. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742019000100086&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 mar. 2021. 2019.

XAVIER, Giovana. **Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando a sua própria história**. Rio de Janeiro: Malê, 2019.

LEI E PENALIDADE: UMA GENEALOGIA DO “INDIVÍDUO PERIGOSO”

DAVID I. NASCIMENTO¹

INTRODUÇÃO

Durante o curso pronunciado no *Collège de France* em 1972-73, *A Sociedade Punitiva*, Michel Foucault (Poitiers, 1926-Paris, 1984) realizou alguns comentários a respeito de um certo tipo de indivíduo e a atenção destinada a ele no discurso elaborado pela “criminologia”. Em consequência da composição dos códigos, algumas “lacunas” foram deixadas nas leis, fazendo necessário que a justiça apelasse para um saber formado fora dela, o saber médico, capaz de dar conta da condição de alguns crimes que os juízes não conseguiriam ou poderiam julgar.

A partir da promulgação do Código Penal Francês de 1810, as leis poderiam ser examinadas em proximidade com teóricos do séc. XVIII e seus esforços para reduzir o rigor da punição e impor a inevitabilidade da lei. Contudo, ao mesmo tempo em que as leis revelam um distanciamento com as referências religiosas, naturais e morais, percebe-se a possibilidade de debatê-las em consequência de seus efeitos correccionais ou pela capacidade de questionar a inteligibilidade de alguém quando ocorrido um crime: se existiam motivos para cometer o tal ato, se o autor não havia sido tomado por uma loucura momentânea, etc.

Por esse motivo, a presente pesquisa visa analisar alguns artigos do Código Penal Francês de 1810, em especial os artigos concernentes à punição e responsabilização quando do cometimento do crime. Para tanto, utiliza-se das discussões efetuadas por Foucault sobre o referido código e sobre o desenvolvimento da noção de “indivíduo perigoso” a partir da relação

1 Doutor em Ética e Filosofia Política pelo PPG-Fil da Universidade Federal de Pelotas na linha de pesquisa Direito, Sociedade e Estado. Mestre em Teoria Literária e Crítica da Cultura pelo PROMEL da Universidade Federal de São João del Rei na linha de pesquisa Discurso e Representação Social. Licenciado e Bacharel em Filosofia pela UFSJ.

estabelecida entre a justiça e o saber médico. De tal modo, visa contribuir com a discussão sobre a “evolução” da noção do indivíduo perigoso.

O MEDO SOCIAL, O CÓDIGO PENAL DE 1810 E A PUNIÇÃO

Antes da descrição desse indivíduo “maléfico” à sociedade, Foucault observou, durante a aula ministrada em 7 de março de 1973 no *Collège de France*, que haveria um erro na análise inicial sobre o “medo social”: em lugar do medo ser direcionado àquela “população flutuante” que chegava às cidades depois de “expulsa pela pobreza e pelo novo regime da propriedade, população já desempregada, perigosa e marginal, oposta à população laboriosa” (FOUCAULT, 2015, p. 158), a análise foi desenvolvida tratando, diferentemente, de outro grupo. No “início do século XIX já não se temiam tanto os ociosos e os mendigos, mas aqueles que trabalhavam e estavam em contato com aquela riqueza” (FOUCAULT, 2015, p. 159). Em suma, eram para o trabalhador e para sua força de trabalho que se direcionavam as preocupações, o

operário que não trabalhava o suficiente, que era preguiçoso, embebedava-se, ou seja, tudo aquilo com que o operário praticava o ilegalismo, dessa vez não em relação ao corpo da riqueza patronal, mas ao seu próprio corpo, àquela força de trabalho de que o patrão se considerava uma espécie de proprietário, pois a comprava mediante o salário (FOUCAULT, 2015, p. 159).

Observando os acontecimentos próximos ao início do século XIX, são encontrados importantes elementos para problematizar as transformações na organização social na Europa. Na Inglaterra, por exemplo, desde meados do século XVIII, a Revolução Industrial ditava o ritmo da produção e a adaptação “necessária” dos trabalhadores a um determinado modo de vida. Como resposta a estas imposições dos ditames capitalistas, por vezes surgiam movimentos de trabalhadores descontentes com o sistema produtivo e com as condições de vida: as greves, as reivindicações de salários justos ou as quebras das máquinas exemplificariam os diferentes momentos do desenvolvimento e consequências da Revolução Industrial. Observando as singularidades do contexto francês, a Revolução Francesa havia chegado ao fim. Napoleão Bonaparte, pouco tempo após o “Período do Terror” (1793-94), se consolidou no poder com um golpe de estado em 9 de novembro de 1799 (18 Brumário). Colocando fim aos conflitos desse período de efervescência política, buscou assegurar a ordem pública promovendo importantes

reformas, entre as quais estava a elaboração do Código Civil Francês de 1804 e a do Código Penal Francês de 1810².

É precisamente nesse contexto que é tratada a discussão sobre o medo social no início do século XIX. Retornando ao curso de 1973, ao final da aula de 7 de março, Foucault se atentou à composição do referido “Código Penal Francês redigido em 1810” (FOUCAULT, 2015, p. 162). Em sua exposição, o Código poderia ser analisado perante dois elementos: I – por um lado, apresentava algumas características, “era um conjunto de leis homogêneas que recusava explicitamente qualquer referência àquilo que pudesse ser uma lei religiosa, uma lei natural, uma lei moral”. Continuou Foucault,

não se tratava de punir uma falta. O artigo primeiro definia a infração como aquilo que era punido pela lei; e a diferença entre contravenção, delito e crime não remetia a uma lei natural: contravenção era aquilo que era punido por uma pena de polícia simples; delito, por uma pena correccional; crime, por uma pena infamante³. Portanto, era a pena, o próprio exercício da penalidade, que definia a natureza da falta (FOUCAULT, 2015, p. 162).

Em suma, tratava-se de um código “no qual a arbitrariedade, a capacidade de decisão do juiz, era reduzida ao mínimo” (FOUCAULT, 2015, p. 162). Nesse aspecto, o comentário feito dimensionava a proximidade entre essa legislação e as reivindicações dos “teóricos do século XVIII”⁴ que postulavam em favor de “uma lei penal que não fosse baseada numa lei natural, mas na vontade da sociedade” (FOUCAULT, 2015, p. 162). De tal modo, questões morais poderiam ser desconsideradas quando da punição, e

2 O “Código Penal Francês de 1810” substituiu o “Código Penal de 1791” e foi o quinto código redigido durante o governo de Napoleão. Posteriormente, passou por revisões em 1832 e em 1863. Foi substituído por um novo Código Penal, promulgado em março de 1994. Antes do Código Penal Francês, a importância de Napoleão poderia ser observada na elaboração do referido Código Civil Francês, também chamado de “Código Napoleônico”.

3 Nas “Disposições Preliminares” (*Dipositions Préliminaires*) constam cinco artigos antes de ter início o Livro Primeiro (*Livre Premier: Des Peines en matière criminelle et correctionnelle, et de leurs effets*): “ART. I.^{er} L’infraction que les lois punissent dès peines de police est une *contravention*. L’infraction que les lois punissent de peines correctionnelles est un *délit*. L’infraction que les lois punissent d’une peine afflictive ou infamante est un *crime*” (FRANÇA, 1810, p. 1 – itálicos no original).

4 Durante o curso ministrado no *Collège de France* em 1975, *Os Anormais*, ao tratar da punição e das provas que podem ou não ser utilizadas, Foucault faz menção às ironias e críticas dos “reformadores do fim do século XVIII – seja Voltaire, seja Beccaria, seja gente como Servan ou Dupaty” (FOUCAULT, 2010a, p. 8). Depois, em *Vigiar e Punir*, ao tratar da “humanidade” e “suavidade” nas punições, diz: “Glorificam-se os grandes ‘reformadores’ – Beccaria, Servan, Dupaty ou Lacrosette, Duport, Pastoret, Target, Bergasse; os redatores dos *Cahiers* e os Constituintes” (FOUCAULT, 2010d, p. 73).

só poderia ser punido aquilo que a lei instituisse como infração. A redução da capacidade de decisão do juiz, a lei baseada na vontade social, assim como a referência aos teóricos do séc. XVIII, indicam a possibilidade de encontrar em Cesare Beccaria (1738-1794) alguns elementos presentes no Código de 1810. Na elaboração de Beccaria, a “justiça divina” e a “justiça natural” se diferenciam da “justiça política” (ou humana), cabendo ao teólogo e ao homem político diferentes limites de atuação. No espaço destinado ao homem político, seriam necessárias “boas leis” para impedir os abusos de alguns grupos que poderiam acumular o poder e a riqueza, aumentando as desigualdades “para só deixar à maioria miséria e fraqueza” (BECCARIA, 2015, p. 19). Consoante a isso, seria preciso compreender que refletir acerca das “boas leis” impõe a necessidade de tratar da injustiça praticada pelo juiz, em especial quando este “é mais severo que a lei” (BECCARIA, 2015, p. 24). Portanto, a arbitrariedade do juiz pode ser considerada ante aqueles princípios iluministas que influenciaram na Revolução Francesa: não haveria a possibilidade de romper com a miséria e a fraqueza se as leis (em sua elaboração ou aplicação) impelisses às práticas de injustiças. Para impedir a arbitrariedade, os juizes não poderiam “interpretar as leis penais, pela razão mesma de que não são legisladores”⁵. Em lugar de uma “tradição doméstica”, eles recebem as leis “da sociedade viva, ou do soberano” (BECCARIA, 2015, p. 25) – aquele que tem o verdadeiro poder para interpretar as leis.

Compreende-se, assim, o lugar de proximidade daqueles teóricos do séc. XVIII quanto aos Códigos de 1791 e 1810. No caso específico do Código Penal de 1810, a ruptura com a lei natural, divina e com os elementos morais poderia ser identificada por aquilo que o Código Penal deixava de punir: nele não há menções à blasfêmia, heresia ou sodomia (embora o aborto se fizesse criminalizado pelo Artigo 317). Além disso, não havia a qualificação do agente do ato, mas do ato em si. Ou seja, a lei pune uma infração considerada crime (FRANÇA, 1810, p. 1), não certo tipo pessoa que poderia ser chamado de criminoso, por exemplo. De qualquer modo, “o que constituía a eficácia desse código não deveria ser a severidade da lei, mas o caráter inevitável da pena, uma vez cometido o delito” (FOUCAULT, 2015, p. 162). De tal modo, aquele apelo que se encontra em Beccaria para a “moderação das penas” (impedindo a injustiça das leis e a severidade das penas em prol de um ganho e esperança de sensibilização da sociedade) implica a necessária observação e punição dos crimes. É em torno disso que se pode ampliar a crítica à humanização das penas quando do “desaparecimento

5 Conforme ainda expressou, “o juiz deve fazer um *silogismo* perfeito. A *maior* deve ser a lei geral; a *menor*, a ação conforme ou não a lei; a *consequência*, a liberdade ou a pena. Se o juiz for constrangido a fazer um raciocínio a mais, ou se fizer o esforço por contra própria, tudo se torna incerto e obscuro” (BECCARIA, 2015, p. 26 – itálicos do autor).

dos suplícios”; da apreciação do “caráter essencialmente corretivo da pena”; de formas de punir “menos diretamente físicas”, com “certa discricção na arte de fazer sofrer, um arranjo de sofrimentos mais sutis, mais velados e despojados de ostentação” (FOUCAULT, 2010d, p. 13). Deixar de punir com a morte não significava deixar de punir, de modo que o rigor da pena foi substituído pela inevitabilidade da punição, e qualquer um poderia vir a ser punido, conforme já havia argumentado Foucault (2020, p. 3; 2012a, p. 2).

Logo, **II** – por outro lado, e é precisamente isso que interessa para introduzir a situação do indivíduo perigoso, o Código Penal Francês de 1810 tornou possível uma análise de elementos que criaram determinada tensão e que se distanciam do que foi observado anteriormente. Seria preciso buscar por meios que, para além de caracterizar a punição como resposta utilitarista proporcionada à sociedade e ao indivíduo, procurariam integrar aquele que cometeu o crime num sistema que vai tratar de corrigir. Isto é,

se o mais perigoso não era o ilegalismo, atingido diretamente pelas leis, porém a imoralidade, que dizia respeito ao corpo, à necessidade, ao desejo, aos hábitos e à vontade, seria preciso procurar integrar na penalidade todo um conjunto de condicionamento moral⁶ (FOUCAULT, 2015, p. 163).

Dito de outro modo, em um **(I)** primeiro aspecto daquela análise inicial realizada por Foucault, havia a discussão acerca das referências da lei: reforça-se que ela não tinha como base as leis natural, religiosa ou moral. Lembrando, “era a pena, o próprio exercício da penalidade, que definia a natureza da falta” (FOUCAULT, 2015, p. 162), de modo que o juiz ou qualquer outra autoridade não poderia fazer punir o que não estava previsto. Em um segundo aspecto, **(II)** chama-se atenção para certo desvirtuamento do texto do código: quando parecia que ele só iria “falar em lei positiva, percebe-se o surgimento de algumas medidas que permitiriam o controle e a coerção moral”, dando atenção à “vagabundagem”⁷, por exemplo. Uma diferença que se acentuava da seguinte forma: embora a ideia fosse não punir em

6 Como pode ser observado em *Vigiar e Punir* (1975), livro de Foucault publicado três anos após ministrar o curso *A Sociedade Punitiva*, “o afrouxamento da severidade penal” seria algo conhecido e observado “durante muito tempo, de forma geral, como se fosse fenômeno quantitativo: menos sofrimento, mais suavidade, mais respeito e ‘humanidade’”. De tal modo, se se questionasse alguns teóricos do fim do século XVIII acerca daquilo que seria punido, a resposta seria “simples, quase evidente. Dir-se-ia inscrita na própria indagação. Pois não é mais o corpo, é a alma” (FOUCAULT, 2010d, p. 21).

7 No Código Penal, a Sessão V trata da “Associação de Malfetores, Vagabundos e Mendigos”. No parágrafo II, apresenta cinco artigos sobre a vagabundagem: “269. Le vagabondage est un délit. 270. Les vagabonds ou gens sans aveu sont ceux qui n’ont ni domicile certain, ni moyens de subsistance, et qui n’exercent habituellement ni métier ni profession (...)” (FRANÇA, 1810, p. 41). Depois, o parágrafo III apresenta

nome da lei moral, o Código “abria a possibilidade de punir segundo a moralidade” (FOUCAULT, 2015, p. 163), por meio da recodificação, daquele condicionamento moral encontrado nas penas.

Sob tal perspectiva, a proximidade entre o Código de 1810 e os teóricos do século XVIII sofre modificações. Ainda tendo Beccaria como exemplo, em *Dos Delitos e das Penas* (1764) são observadas as motivações pelas quais se compreende as penas: “os castigos têm por fim único impedir o culpado ser nocivo futuramente à sociedade e desviar seus concidadãos da senda do crime” (BECCARIA, 2015, p. 53). Em outras palavras, a punição é compreendida mediante a presença daqueles elementos utilitaristas que tangem as partes (sociedade e indivíduo). Por um lado, a certeza da punição em uma sociedade certifica aos cidadãos a execução da lei; por outro lado, a pena de morte passa a ser punição desconsiderada, uma vez que “o rigor do castigo causa menos efeito sobre o espírito humano que a duração das penas” (BECCARIA, 2015, p. 56). Resumidamente, a adoção dessa posição significa que a pena deve possuir um “valor de exemplo”, ela deve servir para que outros crimes não aconteçam, fazer com que os homens não venham a pensar em cometer os atos pelos quais possam ser – e certamente serão – punidos. Portanto, “seu efeito de dissuasão” é que deveria “dimensionar o valor da pena”⁸. Considerando a segunda parte da análise realizada por Foucault, no século XIX – isto é, a partir de 1810 – a pena passou a ser pensada em termos de “agir sobre o próprio indivíduo e corrigi-lo” (FOUCAULT, 2015, p. 163). No primeiro caso, aquele que se liga aos teóricos entre os quais estaria Beccaria, tratava-se da positividade da lei, sua universalidade e “não a moralização dos indivíduos” ou a “correção dos indivíduos” (FOUCAULT, 2015, p. 163). No segundo caso, já a partir do Código Penal Francês e das discussões e influências suscitadas por ele, houve toda uma pesquisa que “pretende corrigir, regenerar o indivíduo”⁹ (FOUCAULT, 2015, p. 163). É esse

outros nove artigos sobre os “mendigos” e sobre as “Disposições comuns aos vagabundos e mendigos” (FRANÇA, 1810, p. 42).

8 Comentando Beccaria, Foucault diz que, para o italiano, “o único objetivo delas [penas] é impedir os crimes, ou seja, valor de exemplo, seu efeito de dissuasão que deve dimensionar o valor da pena” (FOUCAULT, 2015, p. 163). Pensando as influências de Beccaria, caberia indagar em quais pontos ele se diferencia Jean-Jacques Rousseau em *Do Contrato Social* (1762): “a frequência dos suplícios é sempre um sinal de fraqueza ou de preguiça do governo”, não havendo “homem mau que não possamos tornar bom para alguma coisa. Não temos o direito de matar, nem sequer para dar exemplo, aquele que podemos conservar sem perigo”. E, por fim, para Rousseau “num Estado bem governado há poucas punições, não porque se agracia muito, mas porque há poucos criminosos” (ROUSSEAU, 2011, p. 87).

9 O Livro Primeiro do Código Penal de 1810 é intitulado como “Des Peines en matière criminelle et correctionnelle, et de leurs effets” (FRANÇA, 1810, p. 1-8). Toda a segunda sessão é destinada às penas de matéria correccional.

o contexto no qual se encontra uma “função moralizadora” nos sistemas de punição, casas de correção e reeducação. A pena passou a assumir uma característica diferente daquela que se encontraria em sua execução pela mera “inevitabilidade da lei”.

Conforme comentou Foucault, os dois casos podem ser considerados como “elementos fundamentais” para o sistema penal, sobretudo se se considerar que constituem um ponto no qual a discussão entre eles se acentua: não corrigir/não regenerar em oposição a corrigir/regenerar. Afinal, essa tensão evidencia algumas possibilidades, impõe questionamentos. Por exemplo, “seria possível corrigir ou regenerar?”. Não obstante, observando o Código Penal de 1810 podem ser encontrada as condições para pensar a tensão existente acerca do indivíduo punível. “No Livro II” do Código, intitulado “Pessoas puníveis, desculpáveis ou responsáveis por crimes ou contravenções” (FRANÇA, 1810, pp. 8-10), chama atenção o fato de o Artigo 64 dizer que não existe crime ou delito quando o autor “estava em estado de demência” no momento em que cometeu o ato pelo qual está sendo julgado¹⁰. Talvez seja esse um dos pontos indicados por Foucault, momento em que surge um entrecruzamento entre os textos dos códigos e das instituições médicas, dando origem a “uma espécie de discurso psicojurídico [discurso da criminologia] cuja função é retranscrever em termos de correção, regeneração e cura os elementos jurídicos da penalidade e, inversamente, recodificar as noções morais como categorias penais” (FOUCAULT, 2015, p. 164).

O DISCURSO DA CRIMINOLOGIA: A SOCIEDADE E O INDIVÍDUO PERIGOSO

Do medo social considerado para com os grupos de trabalhadores até os indivíduos perigosos, os códigos foram desenvolvidos para possibilitar mais “segurança” à sociedade, afastando dela alguns transtornos ou a constituindo em contraste com um estado de natureza. De tal modo, eles oportunizaram o surgimento de discursos científicos e morais a partir dos quais um indivíduo poderia se constituir sujeito em oposição ao louco, ao criminoso, etc. Isso sendo considerado, compreende-se como o desenvolvimento da discussão empreendida por Foucault passou a tratar do referido discurso da criminologia e de seus efeitos para o sistema penal a

¹⁰ No livro, que vai do artigo 59 até o 74, o artigo 64 diz: “Il n’y a ni crime ni délit, lorsque le prévenu était en état de démence au temps de l’action, ou lorsqu’il a été contraint par une force à laquelle il n’a pu résister” (FRANÇA, 1810, p. 9). Além deste, chamam atenção os artigos 66 e 67, nos quais, respectivamente, se encontram os termos “sem discernimento” e “com discernimento”, únicos destacados em itálico em comparação com o resto do capítulo. Os termos são utilizados para tratar de casos nos quais os acusados tenham menos de dezesseis anos.

partir do Código francês de 1810. Desde o questionamento acerca da punição ou não punição, a criminologia descobriu ou procurou descobrir certo indivíduo que deve receber sua atenção. Inicialmente, sua transcrição

jurídico-médica (...) consiste em descrever aquele que a teoria penal definiu como inimigo social, como imaturo, desajustado, primitivo. Esse discurso também possibilita definir o infrator como agressivo, descrever a punição como processo de readaptação, reintegração social. A criminologia, além disso, tem uma função inversa, de codificação **médico-judiciária**, que consiste em representar como perigoso socialmente, portanto, como alguém que, se não deve ser punido, pelo menos deve ser encarcerado, **o indivíduo que, mesmo não tendo cometido nenhuma infração, ofereça alguns perigos devido a características psicológica ou medicamente definidas**. A tendência à delinquência, aquilo que se chama de “periculosidade social”, é uma maneira de recodificar em termos penais uma espécie de categoria psicológica que não é da alçada dos tribunais (FOUCAULT, 2015, p. 164 – negritos adicionados).

Com isso, todo “um saber médico ou sociológico” é procurado para além dos tribunais, onde juízes ou advogados não conseguem definir a condição daquele que cometeu o crime. Como no caso do Código de 1810, a complexidade se faz presente pelo que consegue ou não definir da condição de quem cometeu o ato, não se tratando de uma “insanidade” definida e constante, mas encontrada em um momento específico que é aquele do cometimento do ato. Longe de possibilitar uma “reformulação do sistema penal”, esse discurso “só pode reforçar” seu funcionamento (FOUCAULT, 2015, p. 165). Na articulação entre o jurídico e o médico, o discurso criminológico tenta tornar possível o realce das condições pelas quais a sociedade encontra seu objeto ínfimo, o indivíduo perigoso. Além disso, é também partindo da composição desse discurso que é compreendida parte das análises encontradas na obra foucaultiana. Isto é, “através do estudo da loucura e da psiquiatria, do crime e do castigo” há uma tentativa de “mostrar como nos constituímos indiretamente pela exclusão de alguns outros: criminosos, loucos, etc.” (FOUCAULT, 2012b, p. 294-295). Com o realce das condições que levam ao medo, daqueles que possuem potencial indesejável, articula-se um modo de ser sujeito que estará em oposição a tudo aquilo que é definido socialmente, por meio dos discursos “científicos”.

Em continuidade com as análises encontradas na obra de Foucault, também em 1973, ano do curso *A Sociedade Punitiva*, a apresentação do caso de Pierre Rivière oportunizou o estudo da “história das relações entre psiquiatria e justiça penal” (FOUCAULT, 2013, p. 9). Duas décadas depois de promulgado o Código Penal Francês, coube à justiça francesa julgar um acusado de parricídio na região de Caen: em 1835, depois de matar sua mãe, irmã e irmão e vagar por alguns dias entre bosques e outros lugares,

Pierre Rivière foi apreendido, julgado e condenado à morte. Considerando os aspectos do caso, após ser preso e conversar com o juiz, Pierre Rivière foi estimulado a escrever um memorial, de próprios punhos, para dar, a saber, os detalhes do crime que havia cometido e pelo qual seria julgado¹¹. Como no caso da confissão, o relato escrito por Pierre Rivière é uma forma de responder não apenas a questão sobre “o que ele fez”, mas, também, de responder “quem ele era”. Assim considerado, “a história de Pierre Rivière é significativa sobre esse assunto”: mesmo sendo indiscutível que ele matou a mãe, irmã e irmão, o juiz não conseguia compreender “qual foi o motivo de” ter cometido o crime. “Trata-se, nesse caso, de uma demanda de confissão à qual Pierre Rivière respondeu, mas de um modo tão enigmático que o juiz não sabia mais o que fazer” (FOUCAULT, 2011b, p. 333). Nota-se aí uma lacuna que pôde ser preenchida por um outro saber, aquele que se desenvolveu no século XIX – e será a partir desse saber que o caso de Pierre Rivière¹² poderá ser solucionado. Inicialmente, nem mesmo os médicos (Drs. Bouchard e Vastel) e seus pareceres encontraram consenso sobre o caso (FOUCAULT, 2013, p. 161; p. 175). Apenas com um parecer “deliberado em Paris” e assinado por médicos de considerável reputação¹³, constatou-se que “Pierre Rivière não cessou de dar sinais de alienação mental” desde os quatro anos de idade; “que sua alienação mental persistiu, apesar de menos intensa, depois dos homicídios”; e “que esses homicídios são devidos ao delírio” (FOUCAULT, 2013, p. 227). Portanto, coube ao “ministro da justiça” constatar que “Rivière não pode ser classificado como um criminoso comum”. Ante as “declarações

11 Logo no início do “memorial”, Rivière advertiu que “toda essa obra será escrita em estilo muito grosseiro, já que sei apenas ler e escrever, mas, contanto que se compreenda o que quero dizer, é tudo o que peço, e redigi tudo da melhor maneira possível” (FOUCAULT, 2013, p. 81). Já ao fim de seu relato, reafirmou que “disseram” a ele “para pôr todas essas coisas por escrito” e ele o fez: “agora que **dei a conhecer toda a minha monstruosidade**, e que foram dadas todas as explicações de meu crime, eu aguardo o destino que me é reservado, **conheço o artigo do Código Penal referente ao parricídio**, eu o aceito para expiação de minhas culpas ai de mim (sic), se ainda pudesse reviver as infelizes vítimas de minha crueldade, se para isso fosse apenas necessário suportar todos os suplícios possíveis; mas não, é inútil, só posso segui-las” (FOUCAULT, 2013, p. 158 – negritos adicionados).

12 Conforme Foucault, “o caso Rivière nunca se tornou um clássico da psiquiatria penal”. Provavelmente, “um médico ou alguém importante da região de Caen tenha alertado os grandes peritos parisienses da época sobre a condenação à morte, a 12 de novembro de 1835, de um parricida que muitos consideravam louco. Eles teriam então aceitado intervir no momento do pedido de indulto” (FOUCAULT, 2013, p. 10-11).

13 “Esquirol, médico-chefe da Faculdade de Medicina de Paris; Marc, médico do rei; Pariset, secretário perpétuo da Academia Real de Medicina; Rostan, professor na Faculdade de Medicina de Paris; Mitivié, médico da Salpêtrière, e Leuret, doutor em medicina” (FOUCAULT, 2013, p. 224-225).

contrárias dos médicos e de fatos diversos” e as dúvidas sobre “o estado de saúde mental do condenado”, não se poderia “concluir seja pela execução da sentença [de morte], seja pela isenção de toda a pena”. Portanto, restaria “comutar a pena de morte pronunciada contra Rivière pela prisão perpétua” (FOUCAULT, 2013, p. 233-234).

Já ao final da década de 1970, durante seu ano sabático em 1977, Foucault pronunciou em Toronto, Canadá, uma conferência intitulada “A Evolução da noção de ‘Indivíduo Perigoso’ na Psiquiatria Legal no século XIX” (2012b, pp. 1-24). Entre as propostas ali encontradas, foram observados alguns “deslocamentos” nas questões que iam “do crime ao criminoso, do ato efetivamente cometido ao perigo virtualmente implícito no indivíduo, da punição modulada do réu à proteção absoluta dos outros” (FOUCAULT, 2012b, p. 18). Certamente, variados temas se entrecruzam naquela fala. Muitos dos escritos foucaultianos são apresentados nas entrelinhas¹⁴: elementos que se encontram nas discussões sobre o poder de normalização, a biopolítica, a sexualidade, etc. Conforme indica o próprio título, a noção de “indivíduo perigoso” não está encerrada, sofreu alterações durante o século XIX e conforme foi preciso julgar alguns “crimes” ou “figuras”. Mediante a análise sobre a “evolução da noção de indivíduo perigoso” ficou expresso que o caso não seria o de pensar se os juristas gostavam ou não que houvesse um determinado saber e que os articuladores deste saber evocassem para si a avaliação do criminoso. Dada a especificidade de alguns acontecimentos, pela complexidade de julgar os crimes, os criminosos e, principalmente, suas motivações, se operou um “contínuo mecanismo de apelação e de interação entre o saber médico ou psicológico e a instituição judiciária” (FOUCAULT, 2012b, p. 23).

Com essa ideia de “evolução” da noção de “indivíduo perigoso”, é preciso se atentar às transformações que ocorrem em torno de um certo tipo que havia cometido um crime ou que poderia ter considerada propensão para o cometer. De tal forma, tornou-se “necessário” pensar esse ser virtual, evitar que ele pudesse causar mal a si e a sociedade (ou mesmo pensar a possibilidade de impedir que esse ser virtual se origine na sociedade). É precisamente essa dificuldade que parece possibilitar a referida “evolução da noção de indivíduo perigoso”, já que a limitação da instituição judiciária tornou necessário o diálogo com um determinado saber médico. O indivíduo perigoso não é mais (ou somente) descrito como portador de “demência” ou “debilidade mental” (FOUCAULT, 2012b, p. 5).

14 Como no caso introduzido a respeito dos escritos foucaultianos, no resumo do curso *Em Defesa da Sociedade*, ministrado no *Collège de France* em 1976, Foucault informa ao final que “o seminário” daquele ano havia sido “consagrado ao estudo da categoria de ‘indivíduo perigoso’ na psiquiatria criminal. Comparando-se as noções ligadas às novas teorias da responsabilidade civil, tais como elas apareceriam no fim do século XIX” (FOUCAULT, 2014b, p. 280). Não há publicações a partir do seminário (interno), apenas do texto do curso.

Apenas essas noções, que já estavam presentes nos códigos civil e religioso antes do século XIX, não seriam suficientes para tratar dos “crimes que não são precedidos, acompanhados ou seguidos de nenhum dos sintomas tradicionais, reconhecidos, visíveis da loucura” (FOUCAULT, 2012b, p. 5). Nesses tipos de casos que vão ocupar os juristas e médicos, seriam enumerados traços comuns. Como já mencionado, (i) o crime surgia “dentro do que se poderia chamar de grau zero de loucura” (FOUCAULT, 2012b, p. 5). A identificação do “criminoso” como um louco, portador de loucura ou alguém que está em processo de enlouquecimento, não seria possível. Além disso, tratam-se (ii) de “crimes graves”: assassinatos que são “acompanhados de estranhas crueldades”, como o canibalismo, necrofilia, etc. (FOUCAULT, 2012b, p. 5). Também, não ocorria entre estranhos, (iii) eram crimes “na família, na casa, ou ainda na redondeza”, crimes “contra a natureza” e que revelavam “o grande monstro” que os cometia¹⁵. Por fim, (iv) os crimes eram cometidos “sem razão”, não demonstravam algo que os fizessem inteligíveis (FOUCAULT, 2012b, p. 6). Em suma, não se tratava apenas de considerar a consciência ou os antecedentes do sujeito antes do ato, mas, propriamente, de pensar o ato ante a possibilidade de inteligibilidade.

Como mencionado anteriormente sobre os entrecruzamentos dos textos e temáticas foucaultianas, essa dimensão na qual a psiquiatria se “institui como especialidade médica” talvez permita pensar poderes em níveis diferentes. Em um primeiro momento, poderia ser discutida em consequência da normalização. Mas, também, porque a psiquiatria passa a se “garantir”, se “justificar” e se tornar “tão importante no século XVIII (sic)¹⁶”, não apenas por ela aplicar uma “nova racionalidade médica às desordens da mente ou da conduta”, mas “também porque ela funcionava como uma forma de higiene pública” (FOUCAULT, 2012b, p. 8). Esse é um ponto importante, capaz dimensionar um dos referidos entrecruzamentos nos textos foucaultianos. Como no caso da sexualidade ou na cruzada antimasturbação, por exemplo, observa-se a tentativa de conectar um indivíduo sadio a uma população sadia. Isso é, um indivíduo devasso, que possui uma sexualidade pervertida e degenerada, é capaz de dar origem a uma população devassa, igualmente pervertida e degenerada. Nesse aspecto, a sexualidade constituiria o “entrecruzamento”¹⁷ entre a parte e o todo e,

15 Durante o curso ministrado no *Collège de France* no ano de 1975, *Os Anormais*, Foucault diz que “o mostro é o problema, o monstro é que interroga tanto o sistema médico como o sistema judiciário” (FOUCAULT, 2010a, p. 53).

16 Nesse caso, há um erro de digitação/transcrição. Bem como pelo sentido dado por Foucault, trata-se do desenvolvimento deste saber no século XIX, e não no século XVIII. No original, diz Foucault: “La psychiatrie, si elle est devenue si importante au XIX siècle, ce n’est pas simplement parce...” (FOUCAULT, 2017, p. 449).

17 Também em *Os Anormais*, Foucault analisou a relação entre psiquiatria e sexualidade, indicando uma temática encontrada em *A Vontade do Saber* (1976), uma

portanto, importante elemento a ser policiado pelos psiquiatras, pais, professores, irmãos, etc. Impedir uma tal sexualidade degenerada “ajudaria” a impedir que um perigo então virtual assumisse seu lugar na sociedade. Feito esse adendo, é necessário compreender que o

desenvolvimento, no século XVIII, da demografia, das estruturas urbanas, do problema da mão de obra industrial havia feito aparecer a questão biopolítica e médica das “populações” humanas, com suas condições de vida, de moradia, de alimentação, com sua natalidade e mortalidade, com seus fenômenos patológicos (epidemias, endemias, mortalidade infantil) (FOUCAULT, 2012b, p. 8).

Recapitulando, tem-se, por um lado, um “problema” que surge com a “noção de indivíduo perigoso” e, por outro lado, um saber médico que se desenvolveu apto a cuidar desse problema. Esse saber é, também, capaz de agir em outro nível, concebendo um corpo social que não constituirá mais apenas uma questão jurídica, mas se torna “uma realidade biológica e um campo de intervenção médica” (FOUCAULT, 2012b, p. 9). A evolução da noção de indivíduo perigoso, as discussões em torno dele, as escolas que se formam e desaparecem devido a esse problema dão a dimensão da importância que ele ganha em relação à sociedade a partir do século XIX. Quanto a esse indivíduo, o que vai restar? Eliminá-lo definitivamente com a morte; provisoriamente, com encarceramento e tratamento; ou parcialmente, com esterilizações e castrações? No que tange tais decisões, pode-se encontrar as discussões elencadas, por exemplo, pela antropologia criminal (“escola italiana”) para tratar do indivíduo: nesse modo de pensar, é abandonada a “noção jurídica de responsabilidade” para ser considerado “o grau de periculosidade”. Assim, buscava reconhecer que, aqueles que o direito tratava como irresponsáveis (loucos, vítimas de impulsos, anormais,

outra hipótese que não a da repressão sexual. No curso, tratou da diferença entre a cruzada antimasturbação e uma falsa repressão sexual – uma vez que os objetos eram as crianças e adolescentes, não havendo uma “repressão pura e simples do corpo do prazer e da exaltação do corpo produtivo”. Não havia uma “repressão da sexualidade em geral”, da “sexualidade do adulto que trabalha”, uma “sexualidade operária adulta”. Assim, o que havia não era “o questionamento da sexualidade, mas da masturbação, e da masturbação na criança e no adolescente burguês” (FOUCAULT, 2010a, p. 206). Além disso, tratou de algumas “fábulas científicas” referentes à temática da hipocondria, da “somatização dos efeitos da masturbação” no “corpo do doente” (FOUCAULT, 2010a, p. 209). Um ano mais tarde, durante o curso *Em Defesa da Sociedade* (1976), também no *Collège de France*, Foucault retornou ao tema, incluindo algo que chamou de “fábula médica”: “uma criança que se masturba demais será muito doente a vida toda” (FOUCAULT, 2010b, 212). Então, discutiu a devassidão, a hereditariedade e descendência, considerando que “a sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população” (FOUCAULT, 2010b, 212).

etc.), eram “realmente os mais perigosos”. Portanto, a “pena” que lhes devia ser aplicada não seria “uma punição, mas um mecanismo de defesa da sociedade” (FOUCAULT, 2012b, p. 17). Mesmo com o desaparecimento da antropologia criminal¹⁸, é enfatizada que toda essa elaboração não ocorria “em torno da liberdade”. O problema “efetivamente elaborado” era o “do indivíduo perigoso”: passou-se da desconfiança e identificação “da figura rara e monstruosa do monomaniaco” para a figura “frequente” e “cotidiana” do “degenerado, do perverso, do desequilibrado nato, do imaturo, etc.” (FOUCAULT, 2012b, p. 22).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos planos político e filosófico, a constituição da sociedade é discutida em consequência de diversos motivos, entre os quais também estaria presente o medo. Tais discussões são traduzidas para a lei, nas constituições e códigos, marcando o momento no qual os problemas encontram atenção. Na análise empreendida por Foucault, não se manifesta a preocupação com o motivo pelo qual os sujeitos se reúnem em prol da organização social e atestam seus acordos com a soberania. Em lugar disso, é observado o modo como algumas ameaças foram utilizadas por diferentes sociedades para manter o controle e conduzir a uma determinada constituição social. Do mendigo até a improdutividade do trabalhador, do criminoso ao imaturo, etc., foi dessa forma que os modos de vida foram constituídos: ser honesto, são, maduro, etc. Não ser criminoso, louco, imaturo ou perigoso. De um lado, a fonte do medo e, do outro, aqueles que necessitam se organizar e se defender.

Quando a justiça se colocou o problema do indivíduo perigoso, ela constituiu uma controvérsia não somente para si, mas para a sociedade como um todo. Para além de tratar da complexidade do julgamento dos crimes, a questão passou a ser articulada em torno de uma “justiça que tende a se exercer sobre aquilo que se é”. O exercício da justiça passou a considerar as múltiplas possibilidades de constituições do indivíduo, a virtualidade de seus atos e não apenas os atos pelos quais alguém poderia ser julgado. Em outras palavras, “não apenas o criminoso como sujeito do ato, mas também

18 Segundo Foucault, alguns diziam “que as proposições fundamentais da antropologia criminal foram muito rapidamente desqualificadas”. Contudo, ele acreditava que “a antropologia criminal, pelo menos em suas formas gerais, não desapareceu completamente” e que “algumas de suas teses mais fundamentais”, e “mais exorbitantes em relação ao direito tradicional, foram se enraizando no pensamento e na prática penal” (FOUCAULT, 2012, p. 18). Como exemplo, a “descriminalização da responsabilidade civil que vai constituir um modelo para o direito penal” poderia ser ligada às “proposições formuladas pela antropologia criminal” (FOUCAULT, 2012, p. 21).

o indivíduo perigoso como virtualidade de atos” (FOUCAULT, 2012b, p. 23). Por isso, tornou-se importante para a sociedade tratar de questões referentes à sexualidade, desejo, disciplina, população, etc. De qualquer modo, quando a punição passou a ser organizada “sobre o que se é”, tornou possível o desenvolvimento das perícias psiquiátricas, fez constante a atualização em torno da noção do “indivíduo perigoso”. Com a atenção trazida pelo Código Penal Francês de 1810 sobre a demência no instante do crime, não pararam de indagar o indivíduo e sua virtual periculosidade. Comparando com o “Artigo Primeiro” do Código, haveria aí uma diferença considerável: inicialmente, a lei só puniria o ato, o crime. Mas, a partir de elementos deixados no código, foi possível o desenvolvimento de todo um aparato capaz de questionar quem, afinal, cometeu o crime.

Caberia, ainda, atentar para outra consequência da ruptura do texto do código. A partir das influências desse conjunto de leis – e, conseqüentemente, do constante desenvolvimento do saber médico e da noção de indivíduo perigoso – a sociedade pôde questionar quem é aquele que cometeu certo ato. Não apenas, ela pode articular novos discursos na tentativa de impedir um determinado indivíduo: normalizando ou exercendo um controle para além dos atos, sobre as condições que tonaram possíveis o nascimento e o desenvolvimento daqueles considerados “perigosos”, algo como uma higienização social ou eugenia. Conforme alertado por Foucault, a partir do direito atribuído ao saber médico sobre os indivíduos, do questionamento dos indivíduos por aquilo “que eles são”, “uma sociedade assustadora” poderia surgir (FOUCAULT, 2012b, p. 24).

REFERÊNCIAS

- BECCARIA, Cesare. **Dos Delitos e das Penas**. Trad. Paulo M. Oliveira. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.
- COSTA, Mila Batista L. C. As Relações de Trabalho, a máquina e o fato. **Rev. Trib. Reg. Trab.** 3ª Reg., Belo Horizonte, v.51, n.81, p.91-105, jan./jun.2010.
- FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o Direito**. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **O Poder Psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). Trad. Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. [Coleção Tópicos].
- FOUCAULT, Michel. **Os Anormais**: curso no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: curso no Collège de France. Trad. Maria de A. P. Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010b. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**: na Idade Clássica. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010c. [Estudos].

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. 38. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010d.

FOUCAULT, Michel. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Org. MOTTA, M. B. Trad. Vera L. A. Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a. [Ditos & Escritos, v. 7].

FOUCAULT, Michel. **Problematizações do Sujeito**: psicologia, psiquiatria, psicanálise. Org. MOTTA, M. B. Trad. Vera L. A. Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2011b. [Ditos & Escritos, v. 1].

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, Poder-Saber**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera L. A. Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a. [Ditos & Escritos, v. 4].

FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política**. Org. MOTTA, M. B. Trad. Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. [Ditos & Escritos, v. 5].

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Penalidade e Prisão**. Org. MOTTA, M. B. Trad. Vera L. A. Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c. [Ditos & Escritos, v. 8].

FOUCAULT, Michel. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...**: um caso de parricídio do século XIX apresentado por Michel Foucault. Trad. Denise Lezan de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A Sociedade Punitiva**: curso no Collège de France (1972-1973). Trad. Ivone C. Benedetti. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015b. [Coleção obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits II**: 1976-1988. Org. D. Defert; F. Edward. 2. ed. Paris: Gallimard, 2017. [Quarto].

FOUCAULT, Michel. **Teorias e Instituições Penais**: curso no Collège de France (1971-1972). Trad. Rosemary C. Abílio. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020. [Obras de Michel Foucault].

FRANÇA. **Code Pénal**: Du 25 septembre – 6 octobre 1791 (Texte intégral original). Disponível em: https://ledroitcriminel.fr/la_legislation_criminelle/anciens_textes/code_penal_25_09_1791.htm. Acesso em: 11 mar. 2021.

FRANÇA. **Code Pénal de L'Empire Français**: Édition conforme a celle de L'Imprimerie impériale. Paris: L'Imprimerie impériale, 1810. Disponível em: <http://data.legilux.public.lu/file/eli-etat-leg-memorial-1810-8-fr-pdf.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2021.

LEMKE, Thomas. **Biopolítica**: Críticas, debates e perspectivas. Trad. Eduardo A. Camargo Santos. 1. ed. São Paulo: Politéia, 2008.

PASTORELO, Thierry. L'abolition du crime de sodomie en 1791: un long processus social, répressif et penal. Cahiers d'histoire. **Revue d'histoire critique**. Disponível em: <http://journals.openedition.org/chrhc/2151>. Acesso em: 12 de mar. 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social ou Princípios do Direito Público**. Trad. Eduardo Brandão. s/ed. São Paulo: Penquins Classics Companhia das Letras, 2011.

NÚCLEO DE MEMÓRIA DO IFRS – *CAMPUS* ERECHIM

FÁBIO ROBERTO KRZYSCZAK¹

MARIA INÊS VARELA PAIM²

MARLOVA ELIZABETE BALKE³

INTRODUÇÃO

Considerando a importância da memória e da história mediante o conhecimento do passado e da releitura de toda trajetória percorrida, o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul preconizou a criação do Núcleo de Memória do IFRS (NuMem/IFRS). Organizado a partir de um Núcleo Central, com ramificações nas unidades da instituição, o NuMem/IFRS tem o objetivo de desenvolver mecanismos e recursos necessários para o resgate e à preservação da memória institucional de forma sistemática e permanente.

A partir da criação desse Núcleo, em 2020, o *Campus* Erechim implantou, por meio de Portaria, a sua primeira Comissão. Ao especificar

1 Graduado em Direito; licenciado em História; mestre em Ambiente e Desenvolvimento; doutor em História; técnico administrativo em educação do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS); integrante do Núcleo de Memória do IFRS *Campus* Erechim; pesquisador do Grupo Multidisciplinar de Estudos e Pesquisa em Educação, Trabalho e Cidadania.

2 Graduada em Biblioteconomia; especialista em Gestão Escolar: orientação e supervisão; mestre em Letras; bibliotecária-documentalista do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS); integrante do Núcleo de Memória do IFRS *Campus* Erechim; pesquisadora do Grupo Multidisciplinar de Estudos e Pesquisa em Educação, Trabalho e Cidadania.

3 Doutora em Engenharia de Alimentos; Mestra em Educação; técnica em assuntos educacionais do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS); integrante do Núcleo de Memória do IFRS *Campus* Erechim; líder e pesquisadora do Grupo Multidisciplinar de Estudos e Pesquisa em Educação, Trabalho e Cidadania.

o escopo de resgate da história e da cultura da Educação Profissional e Tecnológica (EPT) do IFRS, o NuMem tem priorizado ações que envolvem o Ensino, a Pesquisa e a Extensão, atendendo, dessa forma, o tripé inserido nos objetivos dos Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia (IFs). Ao colocar em evidência o tempo atual nessas ações, de igual modo, o Núcleo procura dar visibilidade a um tempo futuro.

Preservar a memória institucional, no entanto, não é apenas resgatar o passado. É também compreender as diferenças e reconhecer os limites de cada lapso temporal. Igualmente, é descobrir valores e renovar vínculos, bem como refletir sobre a história não apenas como recordação, mas como exercício de uma verdadeira práxis, em que a reflexão e a prática andam juntas.

Sob essa premissa, a implantação do NuMem carrega consigo a perspectiva de auxílio não somente no resgate da história, mas também a configuração de uma ferramenta que incentive e direcione estudos da comunidade interna e externa, criando condições para análise e comprovação de diferentes formas de pensar e realizar o ensino. Com isso, o Núcleo de Memória contribui com a sociedade no sentido de viabilizar aos cidadãos oportunidades para que, de fato, possam exercer a cidadania.

O NÚCLEO DE MEMÓRIA COMO ESPAÇO DE PRESERVAÇÃO E PROMOÇÃO DA MEMÓRIA DO IFRS *CAMPUS* ERECHIM NA EDUCAÇÃO

No Brasil, a Educação Profissional e Tecnológica assume um valor de suma importância no que tange à formação de profissionais capacitados para o trabalho, bem como à geração da economia brasileira e de sua capacidade de promover mudanças sociais. Em virtude de sua relevância, preservar a memória da EPT é uma condição *sine qua non*.

Nos últimos anos, a preservação coletiva da memória tem recebido atenção especial de diversas instituições de ensino, a exemplo do IFRS que, por intermédio de seu Núcleo de Memória, tem realizado um trabalho de resgate dos aspectos históricos (IFRS, 2018).

Para a preservação da memória, parte-se do pressuposto de que esta é a aptidão que o homem possui de relembrar e conservar experiências e informações concernentes ao passado, o que contribui para os processos de interação de cada indivíduo com seu meio.

A partir do início do século XX, a memória passou a ser definida como um fenômeno social na proporção em que as relações entre as pessoas são determinadas pelas formas que interagem entre si por meio de aspectos socioculturais. Nesse contexto, são considerados os diferentes ambientes: familiar, político, profissional, escolar, religioso, dentre outros.

Diante dessa concepção, pode-se dizer que a memória é coletiva, uma vez que se forma pelos fatos e aspectos considerados relevantes, resguardados como memória oficial da sociedade em sua plenitude. Assim sendo, nos lugares da memória, são registrados hinos oficiais, monumentos, quadros e obras artísticas e literárias, os quais revelam a versão consolidada de um passado coletivo da sociedade. À percepção de si e dos demais, a memória provém do trabalho de arranjo e de apuração do que é importante para o sentimento de unidade, continuidade e coerência, isto é, de identidade de pessoas ou de instituições.

Nessa perspectiva, o NuMem/IFRS *Campus* Erechim precipuamente busca: desenvolver pesquisas que tenham como objeto a memória do IFRS em seus múltiplos aspectos; propor iniciativas, projetos e produtos relativos à memória do IFRS como um todo; responder às consultas ou demandas de assessoria sobre setores da instituição de ensino, projetos desenvolvidos ou pessoas que participam ou participaram do IFRS *Campus* Erechim; aprofundar teoricamente questões relativas à memória; participar de eventos e iniciativas acadêmicas sobre memória e temas afins.

Assumir a função de contribuir para a construção da memória de uma instituição como o IFRS *Campus* Erechim é um trabalho coletivo no qual todos os que vivem ou viveram a instituição são chamados a auxiliar. Nesse sentido, é uma atividade que supõe compartilhamento do que é feito, com a respectiva responsabilidade do presente somada ao anseio de compreensão do passado. Tudo isso para que, no futuro, as pessoas possam inovar sem desconhecer os caminhos já trilhados.

A memória constitui um dos pilares que dá sentido à vida. Com uma instituição de ensino não é diferente. Preservar a memória institucional é manter a instituição viva e uma forma de fortalecer suas bases. Para que essa memória seja preservada, é necessário conservar fotos, documentos, objetos e organizar os registros dos fatos. Ademais, é importante considerar que os acertos e os erros do passado contribuem para compreender o presente e planejar ações futuras.

De igual modo, também é fundamental olhar para as pessoas, pois a história de uma instituição de ensino é uma construção que traz em si as marcas dos sujeitos que dela fizeram e ainda fazem parte. Nesse sentido, tanto a comunidade quanto os servidores e alunos que passaram pelo IFRS *Campus* Erechim, assim como os que continuam atuando, têm sua parcela de contribuição na construção dessa história que se busca resgatar e preservar.

Entre tantos fatos e visões, discursos e práticas, o NuMem/IFRS tem selecionado alguns acontecimentos que marcaram a história do *Campus* Erechim. Isso porque, por trás de cada aspecto observado, há o envolvimento de muitos sujeitos que, com seu trabalho e ações, motivados pelas demandas do seu tempo e pela situação social, política e econômica de cada época, tornaram-se coadjuvantes dessa história.

Convém destacar que o resgate da história é construído através da memória que, em sua essência, configura-se como a faculdade de reter ideias, impressões, sensações adquiridas anteriormente, ou seja, lembranças e recordações que a posteridade guarda. Com isso, além de criar um elo afetivo que possibilita às pessoas perceberem-se como sujeitos da história, a memória desenvolve a consciência e o sentido de pertencimento ao local. Sob essa ótica, os Núcleos de Memória também devem despertar na comunidade acadêmica um senso de pertencimento à instituição de ensino.

Organizados numa lógica emocional e memorial, na maior parte das vezes a partir de experiências e esforços pessoais, os Núcleos de Memória se impõem como espaços de pesquisa imprescindíveis. Assim sendo, sua importância à pesquisa se legitima como um modo privilegiado de acesso a vestígios de sensibilidades, de encenação de atos rituais e de reconhecimento de diferentes práticas de sociabilidades geracionais.

Não somente os objetos, mas também os documentos institucionais são essenciais à pesquisa, porque documentam as reformas educacionais, as políticas e as propostas de ensino, na perspectiva daqueles que acatam ou subvertem as imposições e enfrentam dificuldades e dilemas para colocar em prática aquilo que foi elaborado pelo poder público.

Tendo em vista a formação do indivíduo, considera-se primordial a relação do ensino com a preservação da memória, uma vez que a instituição de ensino, lócus de conhecimento, permite a socialização deste com os alunos, bem como a valorização dos elementos que compõem essa memória, o que é indispensável à concretização dessa formação.

A partir dessa concepção, Olender (2011) ressalta que a preocupação com a memória, bem como com a sua conservação e preservação dos meios de expressão material e imaterial que a consolidam só se pode dar em uma sociedade que tem a sensação de vê-la escapar definitivamente. Para o autor, só uma sociedade como essa cria os lugares da memória, abrigando-a em locais específicos para ser sacralizada. Nora (1993) corrobora com essa ideia, afirmando que, como a vida, a memória está sempre carregada por grupos vivos. Logo, ela está em permanente evolução, pois, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, constitui-se como um fenômeno atual, um elo vivido no eterno presente.

Nessa conjuntura, por meio do NuMem, busca-se sensibilizar a comunidade acadêmica sobre a importância de se preservar a memória do IFRS *Campus* Erechim, sobremaneira, busca-se gerar uma reflexão sobre cultura, patrimônio e memória coletiva dos diferentes aspectos do *Campus*.

Outrossim, a história do IFRS *Campus* Erechim e de seus atores pode também fornecer ricos subsídios não somente à historiografia da instituição, mas também à história e à educação. Para tanto, a preservação de documentos, arquivos, legislação, eventos, espaços, entre outros, é substancial para que os pesquisadores possam realizar seus estudos, contribuindo, dessa forma,

para a escrita da história institucional e da educação, além de fortalecer os vínculos e a identidade da sociedade com o IFRS.

Oportuno salientar que a memória de uma instituição de ensino só tem sentido quando relacionada com a sociedade na qual e para a qual existe, como também com a ciência, a cultura, a ética e o compromisso social. Tais elementos, juntamente com os conflitos e os sonhos do tempo vivido, constituem seu horizonte de sentido.

Importante também frisar que a preservação da memória representa uma iniciativa de prestação de contas do IFRS *Campus* Erechim à sociedade, uma vez que a sua inexistência prejudica “o desenvolvimento do conhecimento científico, o processo de formação de pesquisadores iniciantes, a exigência da ética da pesquisa, o rigor diante da propriedade intelectual” (GLEZER, 1989, p. 32).

Enquanto a memória estiver direcionada para o saber científico, é imprescindível que as instituições de ensino mantenham o propósito de desenvolvimento do conhecimento por meio da pesquisa, a transmissão do conhecimento pela intervenção do ensino e a preservação e difusão do conhecimento por intermédio da publicação. Por essa razão, a função dos Núcleos de Memória é basilar à vida acadêmica dos alunos e da própria instituição.

A inexistência de ações de salvaguarda do patrimônio material e imaterial, relativas ao processo acadêmico da instituição, coloca em risco uma rica memória que contribui não só para a identidade do IFRS *Campus* Erechim, mas também, à identidade local e regional. À vista disso, a preservação da história permite compreender os processos educacionais numa perspectiva espaço-temporal, recuperando, assim, trajetórias e memórias dos sujeitos e comunidades implicados nesse processo. O Núcleo de Memória se constitui, desse modo, como espaço de preservação e promoção da memória institucional e da educação.

NÚCLEO DE MEMÓRIA DO IFRS

De modo geral, a preservação da memória e da história costuma ser motivo de constante preocupação, não somente para a classe historiadora, mas para todos aqueles que conhecem o valor e a importância desses aspectos na construção da identidade das instituições, da sociedade, dos povos e dos indivíduos. Além disso, o registro histórico serve de legado às gerações sucessoras, bem como auxilia no aprimoramento e na estruturação de uma sociedade ou de uma entidade, seja a partir do registro individual, ou a partir da construção da memória coletiva, sob recortes que se interligam à história do todo.

Atento à preservação da memória e da história, o IFRS, instituição criada em 2008, sob aprovação da Lei nº 11.892/08, instituiu a Rede Federal

de Educação Profissional, Científica e Tecnológica (RFEPCT) e criou os Institutos Federais, com a finalidade de difundir uma nova concepção de instituição de EPT (BRASIL, 2008).

Em sua criação, o IFRS se estruturou a partir da união de três autarquias federais: o Centro Federal de Educação Tecnológica de Bento Gonçalves (CEFET-BG), a Escola Agrotécnica Federal de Sertão (EAFS) e a Escola Técnica Federal de Canoas (ETFC). Na sequência expansiva, foram incorporados mais dois estabelecimentos vinculados às Universidades Federais: a Escola Técnica Federal da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e o Colégio Técnico Industrial Prof. Mário Alquati (CTI), da cidade de Rio Grande.

Por compreender a importância de se valorizar a história e a memória, o instituto constituiu um Núcleo de Memória (NuMem/IFRS), com o intento de resgatar a memória, a história, a cultura e as transformações da Educação Tecnológica na instituição e no país. Ademais, registrar a importância que o IFRS, enquanto instituição pública de ensino, conquistou nos contextos regional, social e cultural ao longo dos anos.

A proposta ao se instaurar o Núcleo de Memória é, primeiramente, organizar um espaço virtual, interativo e permanente para armazenamento e centralização de toda produção de dados realizada em pesquisas bibliográfica, documental, histórica e eletrônica. A etapa seguinte é selecionar, identificar e, sobretudo, preservar os acervos iconográfico, documental, sonoro e tridimensional produzidos nas distintas unidades que compõem o IFRS. Por fim, o último passo é divulgar o resultado do trabalho, disponibilizando ao público a história e a memória multifacetadas que ajudaram a constituir e consolidar a importância da instituição nessa década de atuação no processo educativo.

Referente à sua composição e às atribuições, o NuMem/IFRS vincula-se ao Departamento de Extensão da Pró-Reitoria de Extensão do IFRS, denominada Comissão Central. Já nos *Campi* é representado por Núcleos de Memória locais, vinculados à Diretoria/Coordenadoria de Extensão. Em relação à sua composição, considera-se o prescrito no artigo 9º do Regulamento Geral do Núcleo de Memória do IFRS, a saber:

Art.9º A Comissão Central do NuMem/IFRS possui a seguinte composição, designada em portaria exarada pelo(a) reitor(a):

I - um representante de cada *Campi* e seu respectivo suplente, indicados pelo Núcleo de Memória local;

II - um representante e seu respectivo suplente, indicados pela comissão local da reitoria;

III - um representante da pró-reitoria de Extensão e seu respectivo suplente, indicados pelo(a) pró-reitor(a) de Extensão (IFRS, 2021, p. 5).

Conforme consta no site do IFRS, na página específica do Núcleo de Memória do IFRS, devido ao seu caráter interdisciplinar e multicampi, o NuMem “visa à consolidação da memória e da identidade da instituição, por meio do resgate e da socialização da história do IFRS, seja ela anterior a sua criação ou posterior a ela” (IFRS, 2020c, n.p).

De acordo com a Resolução nº 22, de 02 de março de 2021, que aprova o Regulamento do NuMem, a preservação da memória como forma de resgatar e manter viva a história da instituição é o eixo norteador, como especificam seus objetivos.

Art.4º O NuMem/IFRS tem por objetivos:

I - Desenvolver políticas, mecanismos e projetos para a preservação e salvaguarda do patrimônio cultural de natureza imaterial e material do IFRS, de forma sistemática e permanente.

II - Desenvolver ferramentas e estratégias para a difusão de ações, projetos e atividades do NuMem/IFRS.

III - Captar, organizar e preservar acervos históricos visando à produção e à disseminação de conhecimentos ligados, sobretudo, aos campos da memória e da história institucionais (IFRS, 2021, p. 2-3).

Além do resgate histórico, o NuMem deve “auxiliar na elaboração de projetos de pesquisa, de ensino e de extensão que se proponham a estudar a história da instituição e de suas comunidades de abrangência” (IFRS, 2021, p. 3). Nessa perspectiva, deve servir de incentivo à realização de novos projetos e ações que relatem a história e o desenvolvimento do IFRS, a partir de uma perspectiva interdisciplinar e/ou indissociável, em conjunto com o tripé Ensino, Pesquisa e Extensão (CATANEO, 2020).

Ao abordar a importância histórica das instituições educativas, Magalhães (2004, p. 138) afirma que a “descoberta do sentido resulta de uma dialética entre evolução/representação/apropriação, com o objetivo de construção de uma identidade histórica”. Sob essa ótica, a valorização histórica considera a existência de uma relação direta desta com a memória. Isso porque a busca pelo resgate do passado, o estudo da história e o desenvolvimento de uma nação, quer seja de forma individual ou enquanto sociedade, proporcionam uma volta no tempo, um retorno às raízes, o que auxilia na percepção e na construção da identidade coletiva.

Nesse sentido, justifica-se a pertinência do estudo da memória orientada à construção da história, pois, conforme assevera Le Goff (2013, p. 437), “a memória, a qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro”.

Mediante o propósito de valorizar a trajetória construída desde os primórdios da educação profissional no Brasil, por intermédio do Núcleo de Memória, centralizado em um espaço virtual que facilita o acesso democrático a todos, o IFRS visa manter viva a memória e a história da

instituição (IFRS, 2020c). À vista desse propósito, ao intentar a consolidação da identidade institucional, o NuMem procura desenvolver mecanismos que auxiliem na identificação de aspectos que favoreçam a preservação e a valorização da história e da memória do IFRS.

Considerando que o projeto de criação do Núcleo de Memória propõe uma atuação interdisciplinar, indissociável e plural, como prevê o artigo 2º do Regulamento, o NuMem/IFRS, objetivando a preservação da memória e o resgate da história da instituição, intenciona o envolvimento de todas as unidades do IFRS e a amplitude do nível de abrangência. Desse modo, além da Comissão Central, o Núcleo deve ter representação em todos os *Campi*. Por conseguinte, cada comunidade pode retratar a sua história, sua trajetória, seus eventos e seu desenvolvimento.

O Núcleo de Memória do IFRS consiste em um espaço de desenvolvimento de ferramentas, mecanismos e projetos de resgate e preservação da memória de forma sistemática e permanente, além de auxiliar na elaboração de projetos de pesquisa, ensino e de extensão que se proponham a resgatar a história da instituição e de suas comunidades de abrangência (IFRS, 2020, n.p).

NÚCLEO DE MEMÓRIA DO IFRS *CAMPUS* ERECHIM

Tendo em vista o NuMem/IFRS fundamenta-se no resgate, na organização e na preservação da memória e da história, cada *Campus* pode expor o caminho percorrido desde a fundação até a continuidade das ações que visam ao fortalecimento de uma instituição sólida e adequada à realidade de cada região. Dando sequência a essa proposta, na unidade de Erechim, a constituição do Núcleo de Memória ocorreu em 29 de abril de 2020, por intermédio da Portaria nº 84, designando os membros do NuMem (IFRS, 2020).

Com o intento de seguir as mesmas diretrizes do Núcleo de Memória do IFRS, o NuMem *Campus* Erechim, em concordância com o Regulamento Geral do NuMem/IFRS, pretende se estabelecer como um espaço plural, a partir de “sua relação intrínseca com a diversidade cultural envolvida na temática da preservação e salvaguarda da memória e da história institucionais, bem como das suas comunidades de abrangência” (IFRS, 2021, p. 2).

Ao sintetizar suas reflexões a respeito da importância de tornar significativa a relação entre história e memória de uma entidade, no caso específico, de uma instituição educacional, Magalhães (2004, p. 169) argumenta:

Na sua evolução, como na sua conservação e consolidação, a dinâmica institucional traduz-se num constructo em que se entretecem a educação

(como atualização científica, axiológica, tecnológica, de cidadania, de humanidade e subjetivação), a história (como discurso pleno, integrativo, evolutivo) e a instituição (como enquadramento, referente, metaeducação, estrutura de ação e de institucionalização). Tecer nexos entre essas instâncias é torná-las inteligíveis, racionais, significativas, projetivas.

Conhecer a história, a evolução dos povos, as sociedades e também os indivíduos configura um fator de estímulo para historiadores e leigos, justamente por ser possível essa observação do passado. Ademais, viabiliza a construção de um presente e de um futuro, propiciando a correção dos erros ou a repetição desses, contanto que o aprendizado seja produtivo. Convém destacar que, no IFRS, esse cuidado com a preservação da história e da memória já existia antes da criação do NuMem, conforme consta na Política de Comunicação do IFRS (Resolução nº 74, de 18 de agosto de 2015):

A preservação da memória institucional do IFRS propicia a visualização de sua história e evolução no decorrer do tempo, contribui para consolidar sua identidade, o entendimento sobre seu papel na sociedade, na vida das pessoas e para o sentido de pertencimento dos públicos internos a partir do conhecimento da forma como o passado foi vivido, e como o presente e o futuro devem ser encarados pela instituição, com o estabelecimento de objetivos comuns (IFRS, 2015, p. 59).

Acredita-se, portanto, que a constituição do NuMem *Campus* Erechim pode contribuir com esse resgate da história do *Campus* ao valorizar a memória e fortalecer a identidade institucional, pois “sabemos que é pelo (re)conhecimento de nossa identidade e função social que criamos uma instituição mais forte e comprometida com a comunidade que nos cerca” (IFRS, 2020a, n.p).

Resta acrescentar que o desenvolvimento da história, registrado a partir da valorização da memória, possibilita ao indivíduo tomar conhecimento do passado, da evolução dos povos e das cidades, e isso ajuda na formação de sua própria identidade. No caso das instituições, principalmente as educacionais, os eventos, a organização de uma linha do tempo, as atividades e os registros históricos correspondentes a cada época evitam que fiquem lacunas ou que a história institucional se perca com o passar dos anos. Com base nesses aspectos, infere-se que a preocupação com a preservação da memória do IFRS e a centralização das informações no mesmo espaço facilita o acesso a futuras pesquisas e divulga a história do IFRS.

AÇÕES EDUCACIONAIS DO NUMEE QUE ENVOLVEM ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO

O *Campus* Erechim do IFRS, por intermédio da Coordenação de Extensão e com os integrantes do NuMEem, tem trabalhado, de forma conjunta, no tripé Ensino, Pesquisa e Extensão. Em virtude disso, no site do próprio *Campus* (<https://ifrs.edu.br/erechim/>), na aba Extensão/Núcleos/NuMem, foram disponibilizadas informações a respeito das ações realizadas, incluindo documentos, como a primeira Portaria, nº 84, de 20 de abril de 2020, que designa a constituição dos membros do NuMem *Campus* Erechim (IFRS, 2020b), atualizada pela Portaria nº 159, de 25 de novembro do mesmo ano.

Ao colocar em evidência ações educacionais que se voltam ao resgate da história da instituição e de suas comunidades de abrangência, o respectivo Núcleo pode contribuir para a consolidação da identidade.

Espera-se que o Núcleo torne-se parte de uma afirmação de identidade e estabilidade institucional, no sentido de que a instituição possa se auto reconhecer e autoafirmar como detentora de um papel fundamental na Educação Profissional e Tecnológica nas comunidades nas quais encontra-se inserida. Esse papel se reforçou e ganhou novos olhares e características nos últimos anos, e vai ao encontro da crescente exigência governamental e da sociedade no sentido do compromisso de entregar um ensino público, gratuito e de qualidade. Sabemos que é pelo (re)conhecimento de nossa identidade e função social que criamos uma instituição mais forte e comprometida com a comunidade que nos cerca (IFRS, 2020a, n.p).

Relevante considerar que a Rede Federal de Educação Profissional e Tecnológica de Ensino (RFEPCT) está presente em todos os estados brasileiros, com destaque à Educação Profissional pública e gratuita nos diferentes níveis de ensino: Médio, Técnico e Superior, incluindo Pós-Graduação lato e *scripto sensu*. Consoante Caires (2018), a crescente disponibilização de vagas na Educação Profissional brasileira é decorrente da implementação de políticas públicas, as quais contribuem para a diminuição da exclusão social da população brasileira. Desse modo, a promoção de política de inclusão escolar, ao priorizar a oferta gratuita, representa, dentro da linha do tempo da Educação Profissional, um avanço lento, mas contínuo, uma vez que teve início no ano de 1500.

Nesse sentido, faz-se necessário o registro histórico das ações correspondentes ao tripé Ensino, Pesquisa e Extensão, e o NuMem/IFRS pode contribuir muito para a historicidade como um todo e, de modo especial, para o *Campus* Erechim, pois a importância de sua implantação, a partir do ano de 2006, junto à comunidade local e regional, converge com

o atual *Campus* composto por cinco áreas: i) Gestão e Negócios; ii) Moda e Vestuário; iii) Mecânica; iv) Alimentos; v) Informática.

Outro aspecto relevante é a contextualização da inclusão escolar que abrange os objetivos dos IFs, por meio dos Núcleos de Ações Afirmativas (NAAf), os quais congregam, no *Campus*, ações do Núcleo de Atendimento às Pessoas com Necessidades Educacionais Específicas (NAPNE), do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Gênero e Sexualidade (NEPGS).

O NAPNE, implementado pela Portaria nº 123, de 5 de agosto de 2011, configura-se como núcleo propositivo e consultivo que media a educação inclusiva na instituição, facilitando e disseminando ações inclusivas. Assim sendo, busca não apenas a inclusão de alunos com necessidades educacionais específicas nos bancos escolares, mas também a permanência e a saída exitosa dos mesmos para o mundo do trabalho. Sua atuação, portanto, engloba tanto o Ensino quanto a Pesquisa e Extensão.

O NEABI, fundamentado pela Portaria nº 118, de 3 de julho de 2012, constitui um núcleo propositivo e consultivo de estímulo e promoção de ações de Ensino, Pesquisa e Extensão orientadas à temática das identidades e relações étnico-raciais, especialmente no que tange às populações afrodescendentes e indígenas, tanto no âmbito da instituição quanto em suas relações com a comunidade externa.

O NEPGS, instituído pela Portaria nº 167, de 8 de maio de 2013, também é um núcleo propositivo e consultivo de estímulo e promoção de ações de Ensino, Pesquisa e Extensão, só que orientadas à temática da educação para a diversidade de gênero e sexualidade.

Com o intuito de compor registros, o acesso à Educação Profissional no município de Erechim e em toda a região que abrange a Associação de Municípios do Alto Uruguai (AMAU), com 32 municípios, é outro importante aspecto a ser considerado pelo NuMem, uma vez que sua finalidade é a de organizar, preservar e salvaguardar a memória e a história institucional de forma sistemática e permanente como já se enfatizou neste estudo.

A IMPORTÂNCIA DO NUMEM PARA A REFLEXÃO DE DIFERENTES FORMAS DE PENSAR E REALIZAR O ENSINO

A referência ao Núcleo de Memória implica no estabelecimento de diferenças entre este e o Museu. Segundo a legislação brasileira (BRASIL, 2009), a distinção se dá porque o Museu, em decorrência de projetos que compõem Programas do Plano Museológico, caracteriza-se pela exequibilidade, adequação às especificações dos distintos Programas, apresentação de cronograma de execução, explicitação de metodologia adotada, descrição de ações planejadas e implantação de sistema de avaliação permanente.

Distintamente, de acordo com a Resolução nº 22, de 02 de março de 2021, o NuMem caracteriza-se pela organização, preservação, difusão, salvaguarda e permissão do acesso ao patrimônio cultural de natureza material e imaterial de forma sistemática e permanente.

Isso posto, depreende-se que o Museu segue toda uma legislação própria, sendo necessário, por exemplo, uma elaboração de Projetos nos Planos Museológicos de acordo com o que estabelece o Ministério da Cidadania.

[...] deve-se iniciar com uma documentação que permita a visão geral e o adequado entendimento do projeto aos interessados, quais sejam: todas as pessoas e organizações envolvidas no projeto ou que podem ser afetadas, positiva ou negativamente, por ele. Ainda que realizada com menor profundidade e por mais simples que o projeto seja, essa fase auxilia muito seu desenvolvimento. A fase seguinte volta-se para a organização e o detalhamento das atividades envolvidas e para planejar o gerenciamento do projeto. Convém lembrar que, ao longo de seu ciclo de vida, podem ocorrer alterações importantes, que demandem a revisão de definições e do planejamento (BRASIL, 2020, n.p).

A constituição do NuMem é de fundamental importância para o registro histórico do IFRS, em seus dezessete Campi: Alvorada, Bento Gonçalves, Canoas, Caxias do Sul, Erechim, Farroupilha, Feliz, Ibirubá, Osório, Porto Alegre, Restinga, Rio Grande, Rolante, Sertão, Vacaria, Veranópolis, Viamão), como sinaliza o artigo 1º de seu Regulamento:

Art.1º O Núcleo de Memória do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul - NuMem/IFRS tem por finalidade organizar, preservar, difundir, salvaguardar e permitir acesso ao patrimônio cultural de natureza imaterial e material do IFRS de forma sistemática e permanente.

§1 O patrimônio cultural de natureza imaterial do IFRS se constitui da memória construída pelas pessoas durante suas práticas cotidianas, que atualizam permanentemente suas tradições e fazem espontaneamente a salvaguarda de suas referências culturais.

§2 O patrimônio cultural de natureza material do IFRS se constitui dos bens tangíveis, móveis ou imóveis, tomados individualmente ou em conjunto, e que são portadores de referência à identidade, à ação e à memória do IFRS (IFRS, 2021, p. 2).

O registro das ações do IFRS, de modo especial, por meios digitais, em torno das diferentes concepções e da historicidade oral, escrita, fotográfica, tem substancial importância e precípua significado tanto para o passado quanto para o presente e o futuro.

Diante de tais registros, destaca-se o Concurso de Fotografias organizado pelo NuMem *Campus* Erechim, em Edital específico, no ano de 2020. Com o escopo de aproximar as pessoas por meio das atividades que estavam realizando em seus lares, num momento de isolamento social em virtude da pandemia provocada pela COVID-19, o respectivo concurso foi realizado. Dessa forma, pôde-se conferir o registro do cotidiano de estudantes, técnicos administrativos e professores, assim como da comunidade externa, não com um olhar de premiação, mas sim, de registro de memórias, a exemplo da Figura 1.

FIGURA 1- REGISTRO DA MEMÓRIA EM TEMPOS DE PANDEMIA



Fonte: Prof^a. Elisa Iop, membro do NuMem

Além desse concurso que colocou em evidência o caráter interdisciplinar do NuMem, outros eventos foram realizados desde a implantação do respectivo Núcleo, como o “NuMem *Campus* Erechim: história do tempo presente diante da COVID-19”. Por meio deste, mesmo virtualmente, pessoas de diferentes locais tiveram a oportunidade de conhecer um pouco do trabalho do Núcleo, com socialização de conhecimentos e troca de experiências, inclusive com a Pró-Reitoria de Extensão (PROEX).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As memórias são essenciais nos processos de formação identitária do IFRS, uma vez que viabilizam o entendimento de que as pessoas se constituem sujeitos pertencentes do processo histórico.

As memórias do IFRS fazem parte de um conjunto de elementos que podem auxiliar na organização desse processo e do próprio sentido histórico da localidade na qual está inserido, com a intenção de manter a unidade do grupo social em torno dos referenciais de identidade em comum.

Ao avaliar os rumos escolhidos pelo IFRS, diante de sua preocupação com a história e com a memória da instituição, percebe-se que esse resgate histórico pode provocar reflexos em outros projetos e em ações do presente e do futuro, o que resultará em grandes realizações com o envolvimento das distintas classes representativas que ajudaram a compor a trajetória do IFRS.

Mediante a missão de selecionar e organizar o acervo institucional, centralizando os dados num espaço único e democrático, o NuMem facilita o acesso à história e à memória, contribuindo, de modo significativo, com esse resultado. Sob essa ótica, com seu caráter interdisciplinar e multicampi, o Núcleo consolida a identificação de registros do patrimônio afetivo, além do cultural, publicizando o espaço de desenvolvimento e de ferramentas de resgate e preservação da memória.

Sob tais considerações e a partir da organização de um trabalho sistematizado, espera-se recuperar fontes que deram vida e forma à instituição, consolidando o IFRS como instituição de ensino de qualidade ao longo dos anos. Essa valorização da memória e dos vestígios do passado, sob uma releitura, pode contribuir, e muito, para a construção de um novo presente e de um futuro, envolvendo as várias áreas do IFRS.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 11.892, de 29 de dezembro de 2008. Institui a Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica, cria os Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 30 dez. 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11892.htm. Acesso em: 22 mar. 2021.

BRASIL. Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009. Institui o Estatuto de Museus e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 15 jan. 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L11904.htm. Acesso em: 15 mar. 2021.

BRASIL. Ministério da Cidadania. Instituto Brasileiro de Museus. **Plano Museológico:** Planejamento estratégico para Museus. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/todosportodos/cursos-ead/cursos/plano-museologico-planejamento-estrategico-para-museus>. Acesso em: 15 mar. 2021.

CAIRES, Vanessa Guerra. (org.). **Educação profissional:** da Colônia ao PNE 2014 a 2024. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

CATANEO, Caroline. **Implementação de um núcleo de memória:** como desenvolver projetos e ações em memória e identidade institucional. Porto Alegre: IFRS, 2020. *E-book*.

(161 p.). ISBN 978-65-86734-34-8. Disponível em: https://memoria.ifrs.edu.br/wp-content/uploads/sites/4/2020/07/Implementa%C3%A7%C3%A3o-de-um-N%C3%BAcleo-de-Mem%C3%B3ria_compressed.pdf. Acesso em: 23 mar. 2021.

GLEZER, Raquel. Arquivos Universitários: Para quê? **Transinformação**, v. 1, n. 3, p. 29-34, set./dez. 1989.

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL. Conselho Superior do IFRS. **Política de Comunicação do IFRS.** Comunicação no IFRS: um compromisso de todos. Aprovada pelo Conselho Superior do IFRS, conforme Resolução nº 074, de 18 de agosto de 2015. 76 p. Disponível em: <https://ifrs.edu.br/caxias/wp-content/uploads/sites/8/2018/07/Pol%C3%ADtica-de-comunica%C3%A7%C3%A3o-do-IFRS.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2021.

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL. [Erechim, RS: IFRS], 2020a. **Núcleo de Memória (NuMem).** *Campus* Erechim. Disponível em: <https://ifrs.edu.br/erechim/extensao/nucleos/nucleo-de-memoria-numem/>. Acesso em: 23 mar. 2021.

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL. [Erechim, RS: IFRS], 2020b. **Portaria nº 84**, de 29 de abril de 2020. Disponível em: https://ifrs.edu.br/erechim/wp-content/uploads/sites/3/2020/09/Portaria-84_2020-_Nucleo-de-Memoria_assinada-2Abril.pdf. Acesso em: 22 mar. 2021.

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL. **Núcleo de Memória do IFRS.** 2020c. Disponível em: <https://ifrs.edu.br/extensao/nucleo-de-memoria/>. Acesso em: 22 mar. 2021.

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL. **Projeto Núcleo de Memória do IFRS.** 2018. 14 p. Disponível em: <https://memoria.ifrs.edu.br/wp-content/uploads/sites/4/2019/03/Projeto-N%C3%BAcleo-de-Mem%C3%B3ria-Final.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2021.

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL. Pró-reitoria de Extensão. Regulamento Geral do Núcleo de Memória do IFRS. Regulamento aprovado pelo CONSUP/IFRS. Resolução nº 22, de 02 de março de 2021. Disponível em: https://memoria.ifrs.edu.br/wp-content/uploads/sites/4/2021/03/Regulamento-NuMem_IFRS.pdf. Acesso em: 23 mar. 2021.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 7. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

MAGALHÃES, Justino. Tecendo nexos. História das instituições educativas. Bragança Paulista, SP: EDUSE, 2004.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. **Projeto História**. São Paulo: PUC-SP, v. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLENDER, Marcos. Patrimônio, desenvolvimento e memória. *In*: XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, jul. 2011, São Paulo. **Anais** [...]. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300925754_ARQUIVO_PATRIMONIO,DESENVOLVIMENTOEMEMORIA.pdf. Acesso em: 15 mar. 2021.

O IFRS *CAMPUS* ERECHIM E AS COTAS À POPULAÇÃO NEGRA NO PROCESSO SELETIVO 2019/2

MIGUELÂNGELO CORTEZE¹

ANDRÉ RIBEIRO²

FABIANA VAZ³

Como o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS) *Campus* Erechim tratou as questões étnico-raciais de cotas no processo seletivo (PS) 2019/2 em relação à população negra, pretos e pardos? Qual a importância desse processo ao Movimento Étnico e Cultural dos Negros de Erechim? Essas duas perguntas iniciais nos movem como educadores para registrar, descrever e analisar essa temática sob o olhar de quem participou da comissão de heteroidentificação e se preocupa em aprimorar a garantia do acesso universal à educação pública, laica, gratuita e de qualidade.

Para as vagas reservadas aos cotistas autodeclarados negros: pretos e pardos o IFRS montou em todos os campi que realizaram PS uma comissão de heteroidentificação para a verificação da auto declaração dos candidatos. São ações afirmativas entendidas como medidas especiais adotadas para a correção das desigualdades raciais e para a promoção da igualdade de oportunidades, assim como define o Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.228/2010). O parecer dessa comissão, que é uma identificação feita por terceiros, busca aprimorar o processo e garantir o justo direito dessas pessoas

1 Professor de História (UCDB/1992) do IFRS *Campus* Erechim. Mestre em Educação nas Ciências.

2 Professor de História (UFFS/2016). Mestre Profissional em Educação UFFS/ Erechim. Membro do Movimento Étnico e Cultural dos Negros de Erechim – MENE.

3 Acadêmica do Curso Superior em Tecnologia em Marketing no IFRS *campus* Erechim. Membro do Movimento Étnico e Cultural dos Negros de Erechim – MENE.

evitando equívocos tanto na interpretação da lei, na própria identidade ou até em possíveis fraudes.

A história do Brasil registra um país marcado pela enorme desigualdade econômica, social, política e também educacional⁴. Nesse cenário nada mais justo do que aprofundar políticas públicas que promovam correções como é o caso das cotas raciais. Afinal, o direito à educação é um caso típico que foi negado à grande maioria da população, especialmente as populações negras, das classes populares, exploradas, trabalhadoras, excluídas, subalternas e, portanto, invisíveis para a casa grande⁵.

A PRESENÇA DA POPULAÇÃO NEGRA EM ERECHIM

Antes de abordarmos a presença dos negros em Erechim e as políticas de cotas para a população afro é necessário lembrar que a educação pública foi vedada a população negra e seus descendentes, mesmo os mestiços, na constituição de 1824, no período Imperial. Segundo Silva e Araujo (2005), em 1854, ainda no Império, a reforma Couto Ferraz determinou que os escravizados não seriam admitidos na educação pública do país em qualquer de seus níveis. Apenas em 1878, um decreto permitiu que os negros libertos a partir de 14 anos fossem matriculados em cursos primários noturnos. Após a abolição da escravidão (1888), apesar de não haver proibições de acesso à educação pública por parte da população negra, a escola permanecia um espaço da elite. A abolição, não trouxe também, qualquer política compensatória à esta população que fora escravizada, legando-lhes apenas um espaço à margem da sociedade, sem trabalho, moradia ou educação. Seria somente em 1988 que o Estado brasileiro, tornou a educação pública e obrigatória, um direito dos cidadãos brasileiros e a população negra, por ser historicamente marginalizada, permaneceu ainda em grande parte fora do processo.

O município de Erechim pertence ao Alto Uruguai gaúcho, região ocupada por descendentes de imigrantes italianos e alemães das colônias velhas e outros povos vindos diretamente da Europa a partir de 1910. Assim começa a descrição histórica da formação de muitos outros municípios dessa região. Essa narrativa, contudo, não leva em conta, marginaliza ou deixa em segundo plano os povos que viviam antes, ou seja, as primeiras populações dessa terra, reforçando um conjunto de estereótipos e preconceitos.

4 <https://www.todospelaeducacao.org.br/conteudo/O-combate-ao-racismo-passa-pela-escola>

5 Expressão referente à moradia dos senhores proprietários das terras e das riquezas do período colonial brasileiro em contraste à senzala, local dos escravos. Casa Grande e Senzala também é uma obra clássica da literatura e história brasileira escrita por Gilberto Freire em 1933.

Constam nos registros primevos sobre esta população a presença dos indígenas da etnia Kaingang, caboclos e negros. Oscar da Costa Karnal na obra “Subsídios para a história de Erechim” (1926) registra que no ano de 1915, dos 27.259 habitantes da Colônia Erechim, cerca de 7.114 eram “brasileiros”, o que nos permite inferir que tratavam-se dos índios, dos caboclos e negros que já habitavam a região quando do início da imigração (KARNAL, 1926, p.26-27).

Outro registro importante é o testemunho do Sr. Augusto Stephanus, pioneiro, registrado na Revista de Erechim de julho de 1951 na coluna intitulada “O velho Erechim”: “quando morava em Dourado, lá pros lados da antiga ponte, existia uma colônia de negros, no lugar denominado “Italiana” e onde hoje reside a família Coan. Quatro ou cinco famílias de negros ali tinham suas casinhas e também foram desaparecendo, sumindo, ninguém sabe pra onde.” (W.W.WEBER, 1951, p.36).

A historiadora Neuza Cidade Garcez em artigo na Revista Perspectiva de junho de 1997, aborda a presença dos negros em Erechim e nos aponta sua possível origem como sendo descendentes de escravizados oriundos de Passo Fundo. Além disso, aponta as origens do Clube Treze de Maio, agremiação social, cultural e esportiva de famílias negras de Erechim e região, fundada em 1949 e extinta em 1992 (GARCEZ, 1997). Este clube foi fundamental para a inserção da população negra na vida social e política do município, sendo uma referência para os movimentos negros de Erechim na atualidade.

O Geógrafo e pesquisador Nédio Piran em sua obra “Agricultura Familiar Lutas e Perspectivas no Alto Uruguai” aponta que os negros vieram habitar esta região por força da Revolução Farroupilha, do Abolicionismo e da Revolução Federalista (PIRAN, 2001, p.25).

A historiadora Isabel Rosa Gritti em sua obra “Imigração e Colonização Polonesa no Rio Grande do Sul: a emergência do preconceito” nos aponta em suas pesquisas em processos crime da comarca de Erechim: “No ano de mil novecentos e setenta e três, o juiz de direito Milton Martins Soares, da comarca de Erechim, declara que há racismo na região de colonização italiana e atinge dois grupos: os negros e os poloneses.” (GRITTI, 2004).

O Historiador Rodrigo Alves Pereira (2008) em seu Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “A presença Negra no Município de Erechim: Da Colonização ao Esporte Clube Treze de Maio” aborda com maior riqueza de detalhes a presença dos negros na cidade de Erechim. O autor destaca situações ambíguas entre negros e brancos na cidade de Erechim; Cita o censo do IBGE de 1950 (apresentado pelo historiador Ernesto Cassol) onde se identifica a presença 2.191 pessoas pretas (na época a população do município abrangia vários municípios que hoje compõe a região chamada Alto Uruguai. A população na época do censo era de 119.529 habitantes); Se utiliza das fontes orais para sua pesquisa, visto que as fontes escritas são escassas e aponta a inserção social que a comunidade negra de Erechim

buscava através do Treze de Maio, por meio dos eventos sociais, do carnaval e do futebol.

A Historiadora Fernanda P. dos Santos em seu Trabalho de Conclusão de Curso (2014) intitulado “Esporte Clube Treze de Maio: Associativismo negro em Erechim” constata que a “invisibilidade social sofrida pelos negros foi, de certa forma minimizada através da concretização de seu clube, e por meio dele conseguiram estabelecer laços com empresários, políticos, comerciantes e membros da imprensa local”. Esta rede de relacionamentos possibilitou aos associados a conquista de um espaço na imprensa local ainda que pequeno se comparado aos espaços destinados aos demais clubes da cidade, completa a autora. Vimos que por meio das publicações no jornal “A Voz da Serra”, os integrantes do Clube se mostravam aos leitores como pessoas “honestas”, reforçando sua identificação como “trabalhadoras” e com isso acionando elementos positivos para fugir dos estereótipos que lhes eram atribuídos” (SANTOS, 2014, p. 62).

Tais pesquisas, ainda que sirvam como referência para evidenciar a presença dos negros em Erechim, demonstram a escassez de informações, se comparadas com as pesquisas histórias sobre a imigração europeia na região. Evidencia-se ainda a tentativa de apagamento da presença deste grupo na composição da história oficial do município, objetivando representá-lo como “branco, civilizado e europeu”.

A população negra de Erechim, possui na atualidade cinco grupos que militam no movimento negro: Associação de Capoeira Angola Cultura Popular, Movimento Étnico e Cultural dos Negros de Erechim (MENE); Griôs, Kilombagem Suburbana e Associação de Capoeira Povo de Angola. Tais grupos fazem parte de uma onda recente que iniciou no final dos anos 1990, buscando evidenciar a participação do povo afro na sociedade erechinense, preservar sua história e cultura, ao mesmo tempo em que denuncia o racismo e exclusão social a que foi submetida esta parcela da população.

Diante deste contexto o MENE, um dos grupos do movimento negro de Erechim, considera fundamental as políticas públicas assim como o IFRS realiza através do processo da comissão de heteroidentificação para garantir que as pessoas a quem faz jus a política de cotas, ocupem seu espaço de direito.

A COMISSÃO DE HETEROIDENTIFICAÇÃO NO IFRS

Levar em conta o contexto histórico da população negra e da organização de seus movimentos foi fundamental para compreender a necessidade da instalação da comissão de heteroidentificação no *Campus* do IFRS em Erechim. Desta forma cada *Campus* tomou cuidado não apenas na capacitação dessas pessoas, mas, especialmente, em garantir a diversidade

étnica e de gênero, participação da comunidade interna e externa, com experiência comprovada na temática, tanto em cursos de capacitação, como em publicações, na participação em movimentos sociais populares identificados com o tema, na formação acadêmica ou outros itens que justificassem a participação.

Nesse aspecto a comissão de heteroidentificação do IFRS de Erechim ficou bem distribuída. O grupo que trabalhou no dia da verificação do PS **2019/2** era formado por dois homens e três mulheres, sendo um negro da comunidade externa e do movimento negro, uma negra acadêmica da comunidade interna e do movimento negro e três professores brancos, um homem e duas mulheres, servidores internos do IFRS.

A referida comissão instalada atende ao sistema de cotas adotado pelo IFRS. Isso precisa ser trabalhado com responsabilidade e profundo respeito à história do Brasil e as etnias que sofreram com a escravidão e o peso de um sistema opressor que parece não ter fim. São elementos importantes no reconhecimento de um determinado contexto e de uma realidade na perspectiva de compreender a necessidade das cotas. Se as cotas incomodam? Sim, elas incomodam porque desacomodam uma situação confortável e extremamente desigual que, para a casa grande estava “resolvida”, assim como para aqueles que defendem a continuidade dessa situação. A luta por esse direito é, portanto, uma luta de quem acredita na humanidade e nas possibilidades de construir um mundo mais justo para todos.

Para efeito desse texto o entendimento sobre o significado da população negra segue a definição da lei 12.228/2010, art. 1º, inciso IV, que considera o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas. Segundo essa lei preto/a e pardo/a é negro/a e a intenção do IFRS não deve apenas garantir, mas avançar nessas políticas públicas afirmativas. Nesse aspecto é importante lembrar que a comissão de heteroidentificação não parte do pressuposto de fraude, mas trabalha na linha da garantia de ocupação da vagas para os sujeitos que são de direitos.

A Lei 12.711/2012 que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio, foi um importante marco nesse processo. O Art. 1º, dessa Lei, reserva 50% das vagas aos estudantes que cursaram integralmente o ensino médio em escolas públicas, sendo que 50% dessas vagas devem ser destinadas aos estudantes com renda familiar igual ou inferior a 1,5 salário-mínimo per capita.

Essa mesma Lei define em seu Art. 3º que essas vagas deverão respeitar também a proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou seja, na Bahia, por exemplo, esse número será maior que no Rio Grande do Sul.

A política de cotas é apenas uma parte das ações afirmativas que são desenvolvidas pelo IFRS *Campus Erechim*, seguindo a Resolução 022, de 25 de fevereiro de 2014.

Art. 1º Fica instituída a Política de Ações Afirmativas do IFRS, orientada para ações de inclusão nas atividades de Ensino, Pesquisa e Extensão, para a promoção do respeito à diversidade socioeconômica, cultural, étnico-racial, de gênero e de necessidades específicas, e para a defesa dos direitos humanos.

É importante lembrar que antes disso as Leis 10.639/03 e 11.645/2008 que tornam obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena nos currículos da educação básica normatizaram e contribuíram para que estas questões fossem trabalhadas em outros níveis. No entanto, a lei por si não garante o estudo desses conteúdos, nem mesmo o acesso dessa população nos espaços de educação públicos.

Foi apenas em 2010 com a lei 12.228 do Estatuto de Igualdade Racial que o Brasil acompanha as recentes chamadas políticas de ação afirmativas que já estavam implantadas em outros países iniciando uma proposta de cotas para acesso ao ensino superior, técnico e tecnológico, como afirma Munanga.

As chamadas políticas de ação afirmativa são muito recentes na história da ideologia anti-racista. Nos países onde já foram implantadas (Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Índia, Alemanha, Austrália, Nova Zelândia e Malásia, entre outros), elas visam oferecer aos grupos discriminados e excluídos um tratamento diferenciado para compensar as desvantagens devidas à sua situação de vítimas do racismo e de outras formas de discriminação (MUNANGA, 2001)⁶.

O Brasil foi o último país das Américas a acabar com a escravidão. Foi resultado de uma resistência ininterrupta numa decisão tardia e complicada. A escravidão é portanto uma triste marca do nosso país desde os primeiros anos da presença portuguesa até a aprovação da lei Áurea que não consegue bem resolver a questão. Na transição do trabalho escravo ao livre e assalariado a casa grande optou pela mão branca do imigrante europeu seguindo a teoria racista do branqueamento muito aceita na época, inclusive por Sílvio Romero⁷, um dos importantes intelectuais brasileiros no final do século XIX.

6 MUNANGA, Kabengeli. Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas. **Sociedade e Cultura**, v. 4, n. 2, jul./dez. 2001, p. 31-43

7 <https://revistas.pucsp.br/revph/article/viewFile/7982/5852>

A questão racial no Brasil sempre foi motivo de preocupação. Na realidade os portugueses tentaram através da miscigenação enfrentar essa questão, de modo que, lentamente a situação se resolveria por conta própria. Gilberto Freire escreve um dos clássicos da literatura e história brasileira – Casa Grande e Senzala – no qual defende a democracia racial, isto é, havia muito mais contribuição e harmonia entre as raças que formaram a sociedade brasileira do que conflito e exploração. Essa teoria segue, em grande medida, a proposta portuguesa da miscigenação.

Caio Prado Junior (1994) afirmava que foi a mestiçagem o signo sob o qual se forma a nação brasileira, a verdadeira solução encontrada pela colonização portuguesa para o problema indígena. A mestiçagem brasileira é uma resultante do problema sexual da raça dominante do colono branco. São três raças, uma dominadora e duas dominadas que estão em contato, onde tudo naturalmente se dispõe ao sabor da primeira, no terreno econômico, no social e das relações sexuais também. Dirige assim a seleção sexual no sentido do branqueamento, para “limpar o sangue”, afirma o autor.

Conversar sobre essa realidade foi importante para instalação da comissão heteroidentificação de Erechim seguida da capacitação aos integrantes, tanto aos presidentes no *Campus* de Porto Alegre, como à comissão em Erechim. A capacitação destinou-se em estudar a temática e compreender o contexto da história do Brasil que justificasse a adoção das cotas raciais.

A mestrandia Mara Beatriz Nunes Gomes (UFPel) trouxe na capacitação sua pesquisa que trata de “cotas e controvérsias” para dialogar e estudar o tema. A pesquisadora destaca que hoje está muito claro que o Brasil ainda não resolveu a questão racial, diferente do que Gilberto Freire afirmava. Ao contrário, a questão ficou mal resolvida como defendeu Florestan Fernandes em seguida, quando descobre que a democracia racial no Brasil era um mito, pois os negros estão entre os mais pobres e menosprezados. Não existe democracia racial, mas, preconceito, muito preconceito e esse lugar pacífico e harmonioso não existe. Isto é, mesmo o Brasil crescendo os negros não cresceram, ficaram marginalizados, porque as portas, na maioria das vezes, se fechavam em sua frente demonstrando que a eugenia, a ciência moderna do darwinismo, utilizada na Segunda Guerra Mundial por Hitler, ainda estava presente.

Foi apenas no início do século XXI que o Brasil reconheceu a desigualdade racial, num debate que se posicionava a favor de cotas e contra a democracia racial, quando por exemplo a UERJ (2001) e a UNB (2003)⁸ abrem vagas para os cotistas. Afinal, para um Estado historicamente discriminatório se comprometer com políticas públicas para a população

8 http://www.ipea.gov.br/igualdaderacial/index.php?option=com_content&view=article&id=711

negra é um fato a ser comemorado, especialmente na educação onde essas ações são efetivadas como medidas reparatórias dessa população.

Por outro lado é necessário lembrar recorrentemente que estamos numa zona de conflito e que se foi possível avançar alguns centímetros nestas questões de cidadania foi graças à pressão dos movimentos sociais emancipatórios. E esses movimentos sofrem frequentemente ataques ou outros métodos de intimidações que pretendem criminalizá-los, negando a importância dessa narrativa histórica e fragilizando a democracia.

O racismo, como sabemos, foi um método muito eficaz de colocar o negro na base da pirâmide social. Nunca no topo onde tem poder e prestígio, mas nas periferias e nas polícias. Isso continua ainda como um tabu, proibição ou censura o que tenta invisibilizar a questão negando-a, reforçando esse tipo de estereótipo.

O racismo, como construção social e não biológica, existe e necessita ser muito mais estudado nas escolas públicas da educação básica para tornar visível o que parece ser invisível. Sem isso ao estudante pode parecer que tudo é natural. É nesse aspecto que se torna importante a educação popular, defendida por Paulo Freire, entrar mais na dinâmica das escolas de modo a entender a diferença das outras formas de racismo como cultural, o social e o religioso, por exemplo. Isso reforçaria o reconhecimento da identidade não apenas étnica, mas social, religiosa, enfim numa educação integral que leve em conta não apenas os aspectos cognitivos, mas emocionais, éticos, estéticos, econômicos, religiosos, etc. Uma educação que reconheça o Brasil como um Estado “oficialmente” racista até 1888, numa constante negação e perseguição da humanidade negra; que reconheça a política eugenista do Estado até a CF de 1988, quando, em seguida, finalmente o Estado democrático de direito criminaliza o racismo através da lei 7.716/1989⁹.

A adoção das cotas raciais vieram, portanto, responder ao contexto histórico resumidamente mencionado que as comissões precisariam levar em conta. No processo de verificação o objetivo foi identificar o fenótipo, ou seja, as características físicas, o que é visto e não o genótipo, isto é, da genética que precisa de microscópio. A cor da pele, o formato do nariz, do cabelo, os olhos oferecem evidências do fenótipo. É necessário ficar entendido que cotas raciais é fenótipo, não genótipo. Não basta ter um avô negro se o teu fenótipo é outro. A lei das cotas raciais são destinadas para quem tem fenótipo negro.

O IFRS conta também com o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI), como um setor que estimula e promove Ensino, Pesquisa e Extensão sobre a temática dessas identidades étnicas. O núcleo acompanha e orienta também os trabalhos da comissão de heteroidentificação, pois é muito importante que as ações afirmativas sejam efetivadas através de

9 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm

políticas públicas articuladas com os movimentos sociais e a comunidade capaz de avaliar e garantir a legitimidade do processo.

O candidato não está ali para ser entrevistado, como se fosse estar diante de um tribunal que coloca em dúvida sua autodeclaração, mas apenas para ser observado seu fenótipo e receber um parecer de sua homologação ou não. A comissão não foi montada para infringir direitos, mas para garantir direitos. Arendt, (2012, p.158) afirma que “quando se infringem os direitos de um, infringem-se os direitos de todos”, por isso é preciso todo o cuidado desde o início quando cada membro se apresenta ao candidato destacando pontos que justificam sua presença como verificador, de maneira cordial de modo que o candidato sinta-se confortável. O candidato precisa saber que a comissão não está ali para questionar a autodeclaração e por isso toda postura intimidadora será evitada. Antes da verificação todos os candidatos são convidados a se fazer presentes numa sala de recepção onde recebem as primeiras instruções e assistem um vídeo que explica a quem se dirige a política de cotas. Isso ajuda aos candidatos entender melhor o processo.

A realidade que estamos retratando, descrevendo e analisando aqui não é num mundo de faz de conta, ao contrário, é o mundo real e desigual em que o racismo foi usado como uma arma gigantesca e poderosa. Foi usada historicamente como arma ideológica para manter a conservação social. Agora podemos dizer que estamos diante de uma política pública que trata de reparar essa questão, pelo menos um pouco dela.

A diversidade cultural brasileira, ou seja, as brasilidades formada por diferentes culturas, não podem continuar reféns dessa ideologia herdeira do período colonial adotada pela sociedade racista, que por meio da violência conseguia seus fins, separava ou segregava os seres humanos pela cor da pele, pela sua religião ou pela sua cultura. O Brasil que queremos é um país que não tem espaço para a intolerância, mas que acolhe com amor todos e todas como seres humanos. Um lugar onde todos tenham as mesmas condições de educação, alimentação, trabalho, moradia, orientação sexual, etc; onde a liberdade existe. Sonhar um país assim é possível para os povos que carecem ser reconhecidos de uma história em comum ao ponto que a vida privada de cada brasileiro/a corresponde a vida pública no geral e seja levada em conta na mentalidade coletiva. O desprezo pela vida humana não pode ser uma característica do país que queremos.

O conceito de raça foi muito utilizado. Raça, tomada pela sua essência segundo Arendt (2012, p.267) “foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos”. A solução e a justificativa desse problema seria exterminar todos esses “selvagens” o que resultou nos mais terríveis massacres da história. Da mesma forma os nazistas usaram a raça como arma política e levaram ao cabo nos campos de extermínio.

A historiografia tradicional era, de qualquer forma uma fraude, pois havia excluído da memória da humanidade os subprivilegiados e os oprimidos, conforme afirma Arendt (2012, p.465). Foi Marx, em sua tentativa de reescrever a história, que introduz aqueles excluídos. Esses “povos sem história”, como eram considerados pelas classes dominantes, deveriam desaparecer? Em 1911, por exemplo, no Congresso Universal de Raças em Londres, João Baptista Lacerda, representante do governo republicano brasileiro Hermes da Fonseca, apresentou um projeto de exterminar a presença física e cultural do negro no Brasil em 100 anos. O Brasil seria visto como exemplo de mistura de raças onde as políticas de imigração fariam com que mestiços embranquecessem e a ‘raça negra’ fosse extinta no país¹⁰.

Felizmente essa previsão não se confirmou e o Brasil hoje é o segundo país do mundo com maior população negra¹¹. Mesmo que a Constituição Brasileira em seu Art. 5º garanta que “todos são iguais perante a lei” é importante reconhecer que “não nascemos iguais, tornamo-nos iguais”, assim como afirma Arendt (2012, p.410). Isto é um indício de que a sociedade necessita construir instrumentos para que a desigualdade seja diminuída de forma contínua.

Na tentativa de finalizar é importante reconhecer que o IFRS cada vez mais vem aprimorando e justificando através dos processos seletivos a existência de políticas públicas direcionadas a toda a população brasileira, garantindo o acesso universal à educação, através da adoção da política de cotas para as camadas populares oriundas das escolas públicas formadas pelos trabalhadores, quilombolas, indígenas, camponeses, negros, enfim, num movimento que tem direção definida pela inclusão equitativa de todos. Afinal, assim como diz Arendt (2010, p.632) “a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto... os homens isolados são impotentes por definição”.

Na tentativa de concluir esse ensaio a comissão de heteroidentificação do IFRS *Campus* Erechim tratou as questões étnico-raciais de cotas no PS 2019/2 em relação à população negra, pretos e pardos com a devida seriedade e imparcialidade, considerando a relevância da política de cotas para a população afrodescendente. Nesse sentido foi fundamental a participação efetiva de cada membro da comissão de verificação. A formação realizada como preparação para as atividades da banca, serviram para elucidar todos os detalhes e esclarecer dúvidas. Naquele espaço de formação, identificamos a necessidade de aprofundar a discussão com a comunidade acadêmica e os movimentos populares sobre o papel das cotas como meio de equalizar as oportunidades de acesso ao espaço de formação técnica/superior por parte da comunidade afrodescendente.

10 http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702011000100013

11 periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/download/2272/2167

O MENE, cujos membros integram essa comissão, entende a política de cotas raciais, como uma ação compensatória importante de ações afirmativas e de políticas públicas que precisam ter continuidade para ampliar o acesso à educação técnica, tecnológica e superior a um povo que foi historicamente segregado e cujo espaço na esfera de educação superior no ano de 2000 era de 2,2% chegando a 9,7% no ano de 2017 (IBGE). Trata-se, portanto, de um passo importante para a comunidade e para o movimento negro em Erechim. O MENE, como um dos grupos que milita as causas afro-brasileiras em Erechim, reconhece a necessidade e participa para fortalecer essas iniciativas, no entanto, existem outros grupos e mesmo dentro do movimento negro, ocorrem divergências sobre essa questão que tem relação direta com o acesso universal, a permanência e ao êxito na educação básica e superior.

REFERÊNCIAS

ARENDETT, Hannah. **Origens do totalitarismo**; tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GARCEZ, Neusa Cidade. **A presença Negra em Erechim**, Revista Perspectiva, 74, junho, 1997.

GRITTI, Isabel Rosa. **Imigração e Colonização polonesa no Rio Grande do Sul: a emergência do preconceito**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2004.

KARNAL, Oscar da Costa. **Subsídios para a história de Erechim**. Barcellos Bertaso e Cia. Porto Alegre, 1926.

MUNANGA, Kabengeli. **Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas**. Sociedade e Cultura, v. 4, n. 2, jul./dez. 2001, p. 31-43

PEREIRA, Rodrigo Alves. **A presença Negra no Município de Erechim, Da Colonização ao Esporte Clube 13 de Maio**. Trabalho de Conclusão de Curso – Licenciatura em História, Universidade Regional Integrada (URI) - Erechim, 2008.

PIRAN, Nédio. **Agricultura Familiar Lutas e Perspectivas no Alto Uruguai**. Erechim: EdIFAPES, 2001.

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004. 7ª reimpr. da 23ª ed. de 1994.

SANTOS, Fernanda Pomorski dos. **Esporte Clube Treze de Maio: Associativismo Negro em Erechim**. Trabalho de Conclusão de Curso - Licenciatura em História, Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Erechim, 2014.

SILVA, Geraldo da; ARAÚJO, Marcia. **Da interdição escolar às ações educacionais de sucesso:** escolas dos movimentos negros e escolas profissionais, técnicas e tecnológicas. In: ROMÃO, J. (Org.). História da educação dos negros e outras histórias. Brasília/DF: Ministério da Educação, 2005.

SITES

<https://revistas.pucsp.br/revph/article/viewFile/7982/5852>

<https://www.todospelaeducacao.org.br/O-combate-ao-racismo-passa-pela-escola>

http://www.ipea.gov.br/igualdaderacial/index.php?option=com_content&view

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm

periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/download/2272/2167

POESIA PARA EXISTIR E RESISTIR: SARAUS COMO MOVIMENTO DE EMANCIPAÇÃO LITERÁRIA E SOCIAL NAS PERIFÉRIAS DE SÃO PAULO

PAULA RENATA SANTOS GOMES SANTINO¹

INTRODUÇÃO

Este capítulo é fruto da pesquisa que analisou experiências de escolas públicas que desenvolvem saraus no município de São Paulo, investigando sua presença nos currículos escolares, especificamente nos Projetos Políticos Pedagógicos das escolas selecionadas. Ademais, procurou-se examinar de que forma o acontecimento frequente de saraus no ambiente escolar contribui com a formação e a educação oferecida aos alunos por meio da dinâmica de sua realização e das interações entre alunos e professores e entre os próprios alunos, promovendo um ambiente de emancipação literária e social em torno da cultura das periferias de São Paulo.

Vivemos em uma sociedade que proporciona experiências limitadas e rasas em todos os aspectos que envolvam o desenvolvimento dos indivíduos. E isso sobretudo nas experiências relacionadas à educação e à arte, que se encontram em um estado de controle exercido pela indústria cultural, o que determina, por sua vez, aquilo que deve ser apreciado e, portanto, valorizado.

Do ponto de vista de classes sociais, fica nítida a separação entre os indivíduos, já que quanto mais pobres, mais distantes de uma educação de qualidade que viabiliza o acesso a práticas culturais e artísticas. Diante das inúmeras dificuldades sociais que inviabilizam o acesso à cultura e à arte, a escola é identificada como uma das instituições mais importantes da

¹ Pedagoga (2014), Mestre pela PUC-SP pelo programa de Educação, História, Política, Sociedade (2020). Professora efetiva desde 2015 da rede municipal de São Paulo, atuando desde a educação infantil até a EJA. Em 2019 passou a exercer a função de coordenadora de polo de apoio presencial das Universidades nos Centros Educacionais Unificados UniCEU.

sociedade; é nesse espaço que se encontra uma diversidade de sujeitos que estão no processo de construção da identidade. E uma das funções sociais da escola seria, então, promover a formação cultural, no sentido mais literal da expressão, pensando em indivíduos privados de experiências formadoras, no caso os alunos das escolas públicas e periféricas.

Este espaço de socialização que tem lugar na escola vem sofrendo de uma constante deterioração. Existe um processo de desencantamento com a escola pública nas últimas décadas que em outros tempos já havia sido observado por Adorno (1995, p. 149). “Provavelmente em um número incontável de pessoas exista hoje, sobretudo durante a adolescência e possivelmente até antes, algo como uma aversão à educação.” Um bom exemplo é a dificuldade de se desenvolver a habilidade leitora, que é pouco apreciada dentro e fora do ambiente escolar; como resultado temos a incapacidade de ler qualquer tipo de texto com conteúdo distante da experiência imediata dos indivíduos, de reconhecer a si e ao outro e de interagir com o diferente, o que por consequência pode gerar uma série de problemas ligados ao preconceito e a violência.

O fato de os saraus influenciarem as práticas pedagógicas das escolas da Diretoria Regional de Educação (DRE) de Campo Limpo (região onde estão as escolas estudadas) parecer ser resultado do crescimento de ações culturais e artísticas realizadas pelos coletivos de cultura popular e periférica nesse território e observar esse fenômeno como professora da educação básica de Jovens e Adultos foi a maior motivação para a investigação aqui relatada. Observa-se que concomitantemente ao crescimento dos coletivos de cultura popular e periférica, com a realização de saraus, há um número significativo de pesquisas acadêmicas desenvolvidas em torno dessa temática nos últimos anos.

Nesse sentido, o principal enfoque deste trabalho foi pesquisar a relação dos saraus com a educação, da perspectiva curricular e metodológica adotada por cada escola selecionada; e isso por meio da identificação e análise da presença dos saraus nos Projetos Políticos Pedagógicos e do exame da forma a partir da qual são realizados, considerando que podem contribuir decisivamente com a formação e a educação dos alunos.

Diante disso, a experiência dos saraus como recurso e conteúdo nas escolas produz uma tendência que possibilita um ambiente e um espaço para a formação cultural e política dos envolvidos, tal como apontado por Adorno (1995) em *Educação após Auschwitz*, de modo que, ao promover experiências para a emancipação, por meio dos saraus, os alunos conscientes e com a identidade fortalecida possam se tornar sujeitos de sua aprendizagem. É exatamente isso que os promotores da chamada cultura periférica defendem:

Favelados, periféricos, suburbanos, marginais e marginalizados, que sempre foram tema ou inspiração de criações artísticas, passam de objetos a sujeitos e esforçam-se para transformar suas próprias experiências em linguagens

específicas. E tudo aquilo que um dia faltou – acesso, infraestrutura, bens, técnica, dentre outros – torna-se matéria-prima para a estética que está sendo edificada (NASCIMENTO, 2011, p.11).

Portanto, o fragmento desta pesquisa parte da necessidade de se articular os saraus, produtos da cultura produzida na periferia e considerados modos de fazer literários, e a educação, especificamente no que diz respeito à prática pedagógica e sua transformação em conteúdo a ser ensinado nas escolas, com o objetivo de alcançar a emancipação social, literária e política.

Assim como a divisão de classes afeta de um modo geral o acesso e consumo a capitais culturais distintos, é inegável que por muito tempo estivemos diante de uma ditadura literária. Isto é, acessando e consumindo literatura padronizada de uma única origem, esse acesso ocorre seja por meio dos currículos educacionais ou pela indústria cultural Adorno (1995) aqui representada pela mídia. Nesse sentido, a literatura periférica emerge com os movimentos de saraus nos becos, vielas, comunidades e favelas das grandes cidades do País, sobretudo em São Paulo com os saraus da Cooperifa e do Binho.

Em relação à cultura de um modo geral e a periférica, tem-se como mote, em um primeiro momento, as reflexões de Raymond Williams.

Houve grande desenvolvimento do sentido de “cultura” como cultivo ativo da mente. Podemos distinguir uma gama de significados desde (i) um estado mental desenvolvido – como em “pessoa de cultura”, “pessoa culta”, passando por (ii) os processos desse desenvolvimento – como em “interesses culturais”, “atividades culturais”, até (iii) os meios desses processos – como em cultura considerada como “as artes” e “o trabalho intelectual do homem”. Em nossa época, (iii) é o sentido geral mais comum, embora todos eles sejam usuais. Ele coexiste, muitas vezes desconfortavelmente, com o uso antropológico e o amplo uso sociológico para indicar “modo de vida global” de determinado povo ou de algum outro grupo social (WILLIAMS, 1992, p. 11).

É preciso admitir que esta pesquisa não se debruça especificamente em investigar conceitualmente a cultura e o seu desenvolvimento na escola. Entretanto, faz-se necessário pontuar que desde os anos 1990 há um crescente desenvolvimento nas periferias das cidades brasileiras de diferentes expressões artísticas, seguidas de modos de agir, se relacionar, se identificar etc., o qual tem sido nomeado de cultura periférica. Portanto, é de extrema importância recorrer a Nascimento (2011) para uma melhor definição desse conceito.

De modo amplo, e conforme aprendido desde a minha pesquisa de mestrado, cultura da periferia pode ser descrita como um conjunto simbólico próprio dos membros das camadas populares que habitam em bairros periféricos quanto

a alguns produtos e movimentos artísticos-culturais por eles protagonizados. A cultura da periferia seria, então, a junção do modo de vida, comportamentos coletivos, valores, práticas, linguajares e vestimentas dos membros das classes populares situados nos bairros tidos como periféricos. E dela ainda fazem parte manifestações artísticas específicas, como as expressões do hip hop (break, rap, grafite) e a literatura marginal, que reproduziriam tal cultura no plano artístico não apenas por retratarem suas singularidades, mas por serem resultados da manipulação dos códigos culturais periféricos (como a linguagem com regras próprias de concordância verbal e uso do plural, as gírias específicas, os neologismos etc.) (NASCIMENTO, 2011, p. 11)

OS SARAUS, O TERRITÓRIO PERIFÉRICO E A RELAÇÃO COM A EDUCAÇÃO

A roda dos não ausentes

O nada e o não,
ausência alguma,
borda em mim o empecilho.
Há tempos treino
o equilíbrio sobre
esse alquebrado corpo,
e, se inteira fui,
cada pedaço que guardo de mim tem na memória o anelar
de outros pedaços.
E da história que me resta estilhaçados sons esculpem
partes de uma música inteira.
Traço então a nossa
roda gira-gira
em que os de ontem, os de hoje,
e os de amanhã se reconhecem
nos pedaços uns dos outros.
Inteiros.
(EVARISTO, 2017, p. 12)

OS SARAUS: CONTEXTO HISTÓRICO, PERCURSORES, CONSOLIDAÇÃO NAS PERIFÉRIAS DE SÃO PAULO E A EDUCAÇÃO

Antes de adentrarmos o universo dos saraus mais profundamente, é preciso considerar que o processo de leitura realizada em algumas escolas, sobretudo no ensino médio, acontece de maneira pragmática, mesmo quando realizada em ambientes externos à sala de aula. Suas práticas não preparam para vida e para as relações com o outro, mas para o trabalho alienado. Nesse sentido, a emancipação social e literária no contexto das escolas públicas das periferias de São Paulo, ficam a cargo dos saraus, que promovem escritores do próprio território.

Os saraus no espaço escolar podem viabilizar a socialização entre os diferentes agrupamentos, não apenas divididos em séries ou ciclos, colocando em contato indivíduos com distintas formas de pensamento e hábitos culturais e sociais. Apesar das ações de festividade e possibilidade do convívio social serem conhecidas e praticadas implícita ou explicitamente por diversos grupos, o sarau, que carrega em sua etimologia inicial esses mesmos significados e avança para a oportunidade de compartilhamento de experiências culturais e artísticas, não é reconhecido pela sociedade do consumo regida pela ordem capitalista, sobretudo na atual configuração do século XXI. Vale destacar que os saraus, na cidade de São Paulo, acontecem principalmente nas regiões periféricas. Esse desconhecimento acerca do que acontece em determinadas regiões mais pobres da maior cidade da América Latina e o ocultamento de ações culturais e artísticas que tem surgido nessas periferias é uma atitude da elite cultural que se alimenta do cotidiano da desigualdade.

Em outros momentos da história, os saraus foram ligados a valores da alta sociedade paulistana. A respeito disso, Franco (2006) e Tennina (2013) trazem em suas pesquisas sobre os saraus na contemporaneidade, indicações da forte presença cultural desse movimento no século XIX e início do século XX na alta burguesia paulista, organizado em reuniões com uma estética luxuosa e eurocêntrica, regada a bons vinhos, mesa farta, arte e poesia. Figuras importantes da cena literária tradicional brasileira frequentaram essas atividades que também serviam para a socialização de indivíduos que dividiam a mesma classe econômica, cultural e artística. “Diversas músicas, romances, cartas, crônicas e memórias do século XIX, da Europa e da América, fazem referência a essas luxuosas reuniões de amigos” (TENNINA, 2013, p. 11). É interessante mencionar que o próprio termo sarau, como observa a autora, deriva etimologicamente do latim *sérum*, que significa “tarde”, período em que aconteciam os encontros (TENNINA, 2013, p. 11).

Ainda em se tratando do século XX, os saraus continuaram a ganhar destaque na sociedade paulista e mantinham uma relação intrínseca com a posição social e econômica de seus frequentadores. Em São Paulo, no início desse século, um dos mais famosos saraus era realizado no salão da Vila Kiriál.

O salão da Vila Kiriál, que provavelmente foi o berço do “nascimento” da semana de 22, era um dos mais importantes da época para os artistas paulistas. A chácara do gaúcho José de Freitas Valle, que foi para São Paulo para estudar Direito, era na década de 1910, ponto de muitos artistas, e também o local onde se organizavam saraus literários, audições musicais, banquetes e ciclos de conferências dos quais participavam Lasar Segall, Guilherme de Almeida, Blaise Cendrars, Oswald de Andrade e Mário de Andrade, dentre outros (SILVA apud TENNINA, 2013, p. 11).

Reconhecida a existência de pomposos saraus tocados por uma elite, é interessante observar que em nada se parecem com os saraus na atualidade. Para Walter Benjamin (1951, p. 51), “toda época sonha a seguinte, e ao sonhá-la a faz despertar”. O despertar de uma parte periférica da sociedade paulista nos anos 1990 trouxe questionamentos importantes a respeito de que tipo de arte e literatura que os indivíduos que habitam esses lugares querem consumir. Mais importante que o consumo, a produção cultural da periferia tem se consolidado como momentos de liberdade editorial e econômica. Percebe-se certa autonomia em relação a produção cultural, artística e literária promovida pela indústria cultural. Além disso, não somente a criação, mas a fruição do que é produzido e criado ocorre a partir de modos próprios à periferia.

OS SARAUS, A ESCOLA E OS CAMINHOS DE AUTONOMIA

(...) O fenômeno saraus poéticos
 Que invade a periferia
 É sinônimo de desejo
 Do distanciamento
 Daquilo que nos priva
 Do direito
 A interiorização
 E a harmonização do ser.
 (...) nas bordas e nas pontas
 Há uma tendência à brutalização do
 ser Via negação ou dificuldade
 Ao acesso aos meios de cultura.
 Os saraus poéticos

São resultado
De lutas indormidas
Pelo direito de ser humano. (VILLANI, 2016)

É inegável que ao pensar em escola, logo pensamos nos processos envolvidos. Um dos mais citados, pesquisados e, conseqüentemente, o primeiro que vem à mente são as práticas que evoluem a alfabetização e o letramento. Tais processos na instituição escolar são frequentemente analisados e discutidos sob as mais variadas teorias. Nessa direção, Bezerra (2009) discorre sobre a relação do ambiente escolar com a formação da identidade leitora dos indivíduos desde o ensino fundamental I, período voltado a crianças de 7 a 11 anos. Esse papel consegue ser cumprido pela escola? Pensando nos jovens, uma vez que essa identidade está em constante processo de formação e mudanças ao longo da vida, como poderia a escola articular, despertar os interesses pela leitura desses sujeitos? Essas são as perguntas que busca responder.

É necessário que a instituição escolar proporcione a apropriação da língua e das variadas formas de linguagens aos seus alunos. Os saraus em tese contribuem para isso, uma vez que o próprio movimento, da forma como acontece, colabora para que os sujeitos se desenvolvam como leitores das poesias que irão declamar, posterior ou concomitantemente ao processo de desenvolvimento pelo gosto a leitura. Abrindo caminhos para práticas de letramento cada vez mais imbuídas de sentido, eles se descobrem nos seus gostos, gestos e naquilo que faz uma audição empática.

Os saraus na contemporaneidade são manifestações típicas das periferias; esses movimentos de promoção artística, cultural e literária são identificados como espaços de relevância social para se trabalhar aspectos e temas como identidade, gênero, raça, cultura popular e periférica, produção cultural e econômica das periferias, desigualdades sociais, violência, racismo etc. Portanto, referem-se a um movimento cultural que cada vez mais tem se ampliado e incorporado outras formas de expressões artísticas. Pode-se afirmar que se trata de um movimento político e educacional (no sentido de proporcionar experiências de formação para quem dele participa).

De outra parte, é importante enfatizar que há uma forte relação das escolas da rede municipal de São Paulo (SME) das regiões pertencentes a DRE Campo Limpo com os saraus. Ações como as idas dos coletivos *Sarau do Binho* e *Cooperifa* às escolas, fato mencionado por boa parte das coordenadoras pedagógicas quando realizado o levantamento, por meio de contato telefônico, da quantidade de escolas que desenvolvem saraus na região. Provavelmente esse é um fator que explica a grande presença dos saraus na região do Campo Limpo. Não apenas as idas às escolas, pode-se citar os saraus promovidos semanalmente por esses dois principais percursos da cultura popular e periférica da região e as ações promovidas

durante o ano, em parcerias firmada entre a rede SESC, em especial a unidade do Campo Limpo, e a DRE- Campo Limpo.

A respeito dessas experiências formativas para além dos saraus, a *Cooperifa* tem realizado uma mostra de cultura promovendo por alguns dias mesas de debates, apresentações artísticas, atividades com escolas e formação para um público maior ao utilizar o espaço do SESC Campo Limpo. Além disso, no ano de 2019, o Sarau *Heranças Afro da EMEF Anna Silveira Pedreira na figura da professora Lidiane* se apresentou durante um dia da mostra cultural da *Cooperifa*. É importante mencionar, ainda, que há professores que também exercem o papel de artistas da rede municipal, o que contribui para a disseminação dos saraus nas escolas da região. São pessoas que desenvolvem trabalhos sobre a produção cultural destes coletivos, viabilizam o diálogo entre as escolas de atuação e a DRE, atuam na produção literária, acadêmica e artística.

Em 2015, na gestão do prefeito Fernando Haddad, a Diretoria Regional de Ensino do Campo Limpo (DRE-Campo Limpo), na figura de Marilu Cardoso, antiga diretora do DIPED (Divisão Pedagógica), estabeleceu com o coletivo *Sarau do Binho* diálogos com objetivo de realizar ações de formação para os professores da rede durante a realização da Feira Literária da Zona Sul (FeliZS). É importante mencionar que a FeliZS “nasce de um processo de reflexão sobre o movimento cultural que tem sido estabelecido e vivenciado ao longo dos últimos 10 anos” (MINCHONE; PADIAL; TAVARES, p. 45, 2018). Os autores continuam:

Temos hoje um panorama pulsante de múltiplas linguagens artísticas na periferia, acontecendo em diversos pontos destes territórios, em parte impulsionado pelos saraus. Há uma multiplicação de iniciativas e estas reverberam cada vez mais nos espaços comunitários, culturais e educacionais. O desejo de produzir um evento que tivesse a literatura como eixo e, também, abarcasse as diversas linguagens que estão presentes nesta história, foram razões que nos instigaram a realizar uma feira literária, a FeliZS, que já traz no nome um indicativo a que veio, sugerindo felicidade.

Fica nítido que, na busca por difundir a arte e a cultura, os coletivos de saraus das periferias procuram relacionar-se com a educação em um movimento de formação continuada oferecido aos docentes, portanto o processo de emancipação social e literária é intrínseca a relação professor / aluno. Uma vez que, a entrada dos saraus nas escolas só se torna possível com o protagonismo dos professores e alunos, os coordenadores pedagógicos, os gestores e os supervisores que, por meio do contato com os coletivos dos saraus, estreitam os laços com eles; muitos acabam se incorporando aos movimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho deve preparar a próxima geração de mulheres para nos superar em todas as áreas esse é o legado que vamos deixar.
(Rupi Kaur, 2018, p. 241)

Este capítulo debruçou-se sobre a experiência de escolas públicas que desenvolvem saraus no município de São Paulo, investigando sua presença nos currículos escolares, especificamente nos Projetos Políticos Pedagógicos das escolas selecionadas. Ademais, procurou-se examinar de que forma o acontecimento frequente de saraus no ambiente escolar contribui para a formação intelectual, emancipação social e literária e a educação oferecida aos alunos por meio da dinâmica de sua realização e das interações entre alunos e professores e entre os próprios alunos.

Se a realização de recitais poéticos e literários é um movimento bastante conhecido na história paulistana, os saraus na sua configuração atual é um produto da cultura periférica, e por meio da sua itinerância pelo território chegou às escolas da DRE Campo Limpo com a proposta de ressignificar o trabalho escolar com a literatura marginal e periférica, a arte e a palavra poética, o que visa a valorizar as experiências dos indivíduos, a cultura popular e a emancipação social e literária. Isso por meio de intervenções artísticas e pedagógicas variadas, as quais somadas aos conteúdos curriculares tradicionais possibilita a oportunidade de uma educação para a emancipação, capaz de desenvolver sujeitos políticos que se engajam na luta pela garantia de direitos sociais.

É importante lembrar que a escola pública vem, ao longo dos anos, sofrendo crescente desencantamento não apenas por parte dos estudantes, mas também do grupo de professores. Nesse espaço rico em diversidade e possibilidades tem-se assistido de maneira passiva o fracasso escolar de seus alunos.

Se é assim, resistir, valorizando a própria identidade, é um dos trabalhos árduos da escola pública presente nas periferias da cidade de São Paulo. E não é possível resistir sem conhecer a história desse lugar e das pessoas que o habitam, bem como as possibilidades de vida nesse espaço geográfico marcado pela exclusão, violência, preconceitos e desigualdades.

Nesse sentido, a cultura popular e periférica surge por meio dos coletivos de saraus como um importante marco na constituição da identidade desse território, que atinge a escola e conseqüentemente os estudantes. As manifestações culturais e artísticas do Campo Limpo e do Capão Redondo, na figura do *Sarau do Binho* e da *Cooperifa*, promovem a autoestima de indivíduos que passaram anos negando a própria origem e, quando consumiam “arte”, faziam-no a partir das manifestações vindas de outros lugares, muitas vezes com viés machista, racista e eurocêntrico.

Aliás, é uma das propostas desses coletivos de cultura, que hoje são muitos, constituir uma identidade forte e consciente que não nega sua origem e seu território, entende quais problemas os rodeiam e por isso mesmo luta por uma emancipação.

Os saraus são um dos frutos mais reconhecidos na contemporaneidade dessa produção cultural das periferias e disseminam-se para além do seu território de origem. Como observamos, os movimentos de saraus têm se tornado objeto de curiosidade de muitos pesquisadores nos últimos anos, e esse crescimento no número de estudos ajuda a consolidar a cultura periférica.

As escolas, ao se apropriarem da identidade cultural e periférica que esses coletivos desenvolvem, indicam que estamos diante de uma prática que é literária, pedagógica e política. Talvez podemos até nomear tal movimento de pedagogia dos saraus, como alguns autores já estão fazendo.

A primeira impressão é a de que tal conceito, ainda em desenvolvimento, remete à necessidade de promoção da autonomia, especialmente por meio da valorização da identidade de cada escola e da subjetividade dos indivíduos que nela estão inseridos. Os professores aproveitam o que já foi consolidado pelos coletivos de cultura percursos desse movimento, como o aspecto lúdico e o dinamismo impresso na declamação poética, e por meio daquilo que a escolarização possibilita, usam os saraus no processo de ensino e aprendizagem dos estudantes.

A pedagogia dos saraus pode ir além do espetáculo e da fruição poética e literária. Por meio do diálogo entre a arte e a educação, pode apresentar com autonomia outras perspectivas sobre o processo escolar ao estimular a participação ativa dos estudantes, o que leva a experiências fundamentais com o território periférico, com os sujeitos que nele vivem e com os conteúdos escolares. Nessa realização cultural, artística e educacional, tal como se verificou que acontece na periferia de São Paulo, há infinitas possibilidades de transmissão de conhecimentos que podem romper com a passividade e o desencantamento no espaço escolar.

Trata-se de uma espécie de resistência curricular: as escolas, a despeito dos currículos oficiais que regem a educação no município de São Paulo, reconhecem os saraus em sua história, enfatizam suas práticas e modos de fazer, defendem e viabilizam sua realização, como mostra a documentação oficial das escolas analisadas no segundo capítulo. Isso leva à resposta de um dos questionamentos desta pesquisa: os saraus são reconhecidos no currículo e são valorizados no território escolar da DRE Campo Limpo e por toda a comunidade escolar.

Nesse sentido, esta pesquisa abre caminhos para continuidade de investigações a respeito do que parece ser um dos desafios da pedagogia dos saraus: desenvolver o conhecimento da cultura periférica e incorporá-lo no currículo oficial. Ao reconhecer a importância dos movimentos dos saraus nas escolas há a possibilidade de mudança curricular tanto no modo de fazer

da escola quanto, sobretudo, introduzindo temas presentes e que definem as periferias, como o racismo, o preconceito, a desigualdade social e de gênero, entre outros.

Há portanto, uma espécie de transgressão curricular que pode ser identificada na pedagogia dos saraus. Mesmo organizando as atividades de modo diferente nas duas escolas investigadas, observou-se que as professoras desenvolvem no trabalho com os saraus situações que levam à possibilidade de autonomia. Também se observou a avaliação positiva por parte dos estudantes, o que merece ser assinalado. Caminha-se na direção da defesa não somente da cultura periférica, que tem ganhado notoriedade por meio dos saraus na figura dos coletivos, mas também da escola pública e da necessidade de diálogo constante com esses coletivos, promovendo uma das tríades mais importantes no combate a barbárie: educação, cultura e arte.

Os resultados da pesquisa revelam que a experiência dos saraus como recurso e conteúdo nas escolas produz uma tendência que possibilita um ambiente e um espaço para a formação cultural e política dos envolvidos, tal como apontado por Adorno (1995) em *Educação após Auschwitz*. Nesse sentido, as escolas podem se constituir em lugares de contraposição e resistência à pseudoformação socializada que caracteriza as sociedades submetidas ao capitalismo avançado (monopolista, agressivo, violentador, produtor contínuo de desigualdade e devastador em relação ao meio ambiente e aos povos e grupos sociais que de algum modo se tornam obstáculo ao progresso material), proporcionando outra forma de relação e apropriação da cultura, especialmente a produzida nas periferias.

Os saraus no ambiente escolar alimentam o debate sobre a relação fundamental entre educação, cultura e arte. É o aprofundamento dessa relação que de fato pode realizar a formação plena dos indivíduos das novas gerações que integram a diversidade de grupos que compõe a sociedade brasileira. De outra parte, dificuldades que fazem parte do cotidiano escolar, como a indisciplina e o fracasso materializado na evasão, são desafios constantes que as escolas enfrentam. Possivelmente, pode-se utilizar o trabalho com saraus como meio para debater acerca daquilo que precisa ser transformado na organização do trabalho pedagógico.

Por fim, defende-se que a realização dos saraus no ambiente escolar é um caminho fértil para “a constituição da aptidão à experiência” (ADORNO, 1995, p. 149), o que aponta para a emancipação social e política necessária, sobretudo, aos indivíduos que resistem à opressão sofrida.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. A filosofia e os professores. In: **Educação e emancipação**. Paz e Terra, São Paulo, 1995.
- _____. **Educação após Auschwitz**. In: Educação e emancipação. Paz e Terra, São Paulo, 1995.
- _____. **Educação contra a barbárie**. In: Educação e emancipação. Paz e Terra, São Paulo,
- AMARAL, Isabel. **A literatura poética nas escolas de ensino médio**: uma análise das potencialidades da poesia na formação do jovem. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- ASSIS, Mariana. **Poesia das ruas nas ruas e estantes**: eventos de letramentos e multiletramentos nos saraus literários da periferia de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.
- BANDEIRA, S, Belkis. **Formação cultural, semiformação e indústria cultural**: Contribuições de Theodor W. Adorno para Pensar a Educação. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2008.
- FRANCO, F, Nilton. **O sarau paulistano na contemporaneidade**. Cooperifa – zona sul 1980 – 2006. Dissertação (Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2006.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia saberes necessários a prática educativa**. Paz e Terra 30º ed., São Paulo, 2004.
- _____. **Pedagogia da esperança um reencontro com a Pedagogia do oprimido**. Paz e Terra 16º ed., São Paulo, 2011.
- _____. **Pedagogia do oprimido**. Paz e Terra 68º ed., São Paulo, 2019.
- HOBSBAWN, Eric. **A era dos extremos**. O breve século XX. Companhia das Letras. São Paulo, p.16, 1995.
- KAUR, Rupi. **O que o sol faz com as flores**. Planeta, São Paulo, 2018.
- NASCIMENTO, P, Érica. **É tudo nosso! Produção cultural na periferia paulista**. Tese (Doutorado em Antropologia social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- _____. **A popularização dos saraus é um feito da periferia**. Revista Cooperifa nº1; São Paulo, 2010.

MULHERES CIENTISTAS, FEMINIZAÇÃO DA MATERNAGEM E DO CUIDADO: PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARES

CLÁUDIA CINARA LOCATELI¹
THAIS JANAINA WENCZENOVICZ²

INTRODUÇÃO

Os estudos decoloniais sugestionam superar as assimetrias geradas pelo sistema de gênero por meio de uma epistemologia emancipatória que o reconheça para conseguir ressignificar as estruturas e sobrepujar os efeitos que atuam nas subjetividades como herança do empreendimento colonizador. Para decolonizar é necessário promover uma ruptura sistêmica da desigualdade que atua entrelaçada aos binarismos classificatórios, e discriminatórios, e por eles demarcam até hoje o lugar e a função da mulher.

A dominação exercida pelo sistema colonial de gênero opera desde o nascimento e perpetua as relações androcêntricas de poder, que com as oportunidades econômicas da lógica capitalista, ampliam assimetrias que dimensionam as oportunidades de desempenho, produtividade e

1 Mestra em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Doutoranda em Direito pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (Unoesc); Docente. Advogada. Mediadora. Participa dos grupos de pesquisa: Interculturalidade, identidade de gênero e personalidade (Unoesc) e Novas perspectivas da dignidade na sociedade da informação: propriedade, bioética e liberdade científica (Unoesc). Desenvolve pesquisas em direitos fundamentais da família, criança e adolescente.

2 Docente adjunta/pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul/UERGS. Professora Titular no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito/UNOESC. Professora Colaboradora no Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Educação da Universidade Estadual do Paraná (UNIOESTE). Avaliadora do INEP - BNI ENADE/MEC. Membro do Comitê Internacional *Global Alliance on Media and Gender* (GAMAG) (UNESCO). Líder da Linha de Pesquisa Cidadania e Direitos Humanos: perspectivas decoloniais/PPGD (UNOESC).

reconhecimento profissional das mulheres que acessam as carreiras científicas. Ao assumirem as funções, as mulheres cientistas deparam-se com os desafios de uma profissão delineada pela racionalidade masculina que desconhece as necessidades da maternidade.

Maternar exige disposição, tempo e análise constante da relação estabelecida entre patriarcado e controle dos corpos, geralmente orientada pelo controle heteropatriarcal assentado no colonialismo e nas colonialidades. Essa centralização cultural existente nos marcadores sociais masculinos orienta a concepção do que é ser “uma boa mãe” e gera uma constante angústia nas mulheres que se culpam por não darem conta das atribuições. Sufocadas física e psicologicamente, as mulheres não podem contar com ajuda dos pais, restando a necessidade de suspender a produtividade para priorizar o cuidado dos filhos na tenra idade. A redução da produtividade constitui obstáculos ao desenvolvimento das pesquisas, e ao sucesso profissional.

A denúncia das dificuldades de conciliar a carreira profissional com a maternidade instigou o presente estudo que tem o objetivo geral de investigar pela episteme decolonial, por meio de pesquisa documental e bibliográfica, que confere aspectos analíticos e hermenêuticos, os principais obstáculos gerados pelo sistema colonial de gênero na carreira das cientistas que experienciam a maternidade. O presente estudo é um exercício que contempla os seguintes objetivos específicos: i) Confluir o sistema de gênero com a atuação da colonialidade do poder e da inferiorização e discriminação do feminino; ii) Identificar as inconsistências normativas na garantia de direitos para desenvolvimento do projeto parental; iii) E por fim, analisar a atuação do sistema colonial de gênero na estruturação dos obstáculos que a maternidade provoca na carreira profissional das mulheres cientistas. Utiliza-se do procedimento metodológico bibliográfico-investigativo.

MULHER, COLONIALIDADES E SISTEMA DE GÊNERO

O processo de colonização da América Latina foi responsável pela imposição de um complexo sistema de gênero que institucionalizou ao longo dos anos a subordinação da mulher. Com a promessa de experimentar os frutos da modernidade e de pertencer a um sistema geocultural capitalista mundial, a colonização eurocêntrica adotou o patriarcado (LERNER, 2019) que cristalizou submissões e hierarquias em diferentes níveis com a crença da inferiorização física, cognitiva, política e econômica das mulheres.

Entender a origem e a estrutura das assimetrias de gênero é essencial para perceber que a norma que garante a igualdade é pulverizada, e não consegue sobrepujar as violências. Aníbal Quijano (2005) propõe estudar as desigualdades desde a conquista da América, e faz entender que a colonialidade do poder sempre moldou o sistema-mundo não apenas no

aspecto econômico, mas por introduzir uma fictícia classificação social a partir da ideia de raça, como eixo fundamental da diferença. A ausência de reflexões acerca da geopolítica e da espacialidade na produção do conhecimento é proposital, e conduziu a uma lógica sistêmica da reprodução de binarismos e dicotomias que, embora tenham origem na separação do “humano” e “não humano” (WALSH, 2019), aprimoraram-se em ficções polarizadas de discriminações crônicas.

Por meio de categorizações, muitas vezes acompanhadas de estereótipos, as relações de poder se fortalecem e atribuem legitimidade às dominações patriarcais, machistas, sexistas, racistas e classistas impostas pela conquista e reproduzidas em certa medida até hoje, como a limitação de papéis e funções da mulher. Legada à periferia, à mulher foi destinado um papel considerado secundário de reprodução e cuidado com os filhos, circunstâncias que compõem uma feminização a serviço das necessidades sociais e dos “outros”, no ideal civilizatório contra os males de uma racionalidade “desviante”. A cegueira produzida reforça os estigmas que sustentam as hierarquias de gênero (SEGATO, 2012).

A contínua delimitação do ser mulher foi sendo reforçada pela lei que validou e sedimentou a sua inferioridade e submissão até o fim da década de oitenta. Os comandos legais revogados³ pela Constituição Federal reproduziram os anseios coloniais com a promessa de civilidade e até hoje povoam os pensamentos naturalizando as desigualdades entre homens e mulheres. Nem mesmo as lutas em face das opressões experimentadas pelos corpos femininos, e que se opunham à manutenção das estruturas de um sistema colonial eurocêntrico, foram suficientes para dizimar o estrago causado pelos signos que perenizaram a generificação.

As lutas feministas marcam o reconhecimento de uma gama de direitos reconhecidos como fundamentais pela norma constitucional para cumprir com a função jurídico-política da igualdade. Porém, o valoroso avanço legislativo não tem produzido efeitos para garantir uma isonomia material de direitos de homens e mulheres. O direito fundamental à igualdade tem sido usado para encobrir um controle institucionalizado de gênero que, utilizado pela colonialidade do saber, age sorratamente contaminando as estruturas (LUGONES, 2008) sociais e jurídicas. A igualdade desconsidera as diferenças e necessidades e é responsável até hoje, em grande medida, por alocar a mulher em dimensões de raça e classe ao ambiente privado, à procriação e ao trabalho do cuidado.

3 O Código Civil de 1916 reproduziu os costumes sociais que legalizaram a submissão da mulher na família e na sociedade até a vigência da Constituição Federal de 1988. Algumas modificações que derivaram das lutas femininas foram sendo promovidas durante a longa vigência da lei civil, mas somente com o reconhecimento na norma constitucional a igualdade entre homens e mulheres foi observada.

A igualdade formal isolada de políticas públicas proativa não resguarda eficácia aos direitos das mulheres na família, sociedade e nos espaços profissionais, acadêmicos, e de remuneração. Logo, e de modo distinto da época colonial, e das diversas conquistas experimentadas pelas mulheres, a perversa mentalidade de inferiorização e submissão do feminino é replicada nas estruturas sociais e jurídicas eternizando as opressões.

Insta destacar que as questões que envolvem gênero persistem de longa data e é constantemente resignificada. Para a socióloga argentina María Lugones (2014) o lado visível é observado na organização sociojurídica que permeia a (re)produção, inclusive do conhecimento, e a autoridade coletiva de homens e mulheres. Para ela, o lado oculto é o da violência, do medo e da opressão.

O ardil desenvolvimento desse processo de desclassificação desencadeia discursos de ódio, atitudes misóginas e machistas, práticas sociais e judiciais que levantam bandeira da igualdade, mas não consideram as diferenças e ontologias, e por vias oblíquas sustentam a subalternização das mulheres que de alguma forma continuam colonizadas. Assim, as desigualdades de gênero se retroalimentam pelas subjetividades facilitando a expansão da colonialidade do poder, e que após instituída pôde ser transferida para o saber como uma estratégia de manutenção da hegemonia que se transmuta para o conhecimento (QUIJANO, 2005) e para o existir.

Ao atuarem entrelaçadas, a colonialidade do saber e do ser promovem a imposição e reprodução da cultura machista, do conhecimento universalizante, dos valores importados com o propósito de padronizar as escolhas humanas e facilitar a estabilização do próprio sistema. Lugones (2014) entende que é necessário reconhecer as três dimensões da colonialidade (do poder, ser e saber) pela via das imbricações dos marcadores sociais⁴ para enfrentar as desigualdades e opressões das mulheres em distintos níveis de injustiça, privações de oportunidades e capacidades, sob pena de não avançar e sucumbir ao sistema colonial de gênero.

INVISIBILIDADES COLONIAIS: HIERARQUIAS NA CIÊNCIA

O sistema de gênero organizado pela colonialidade do poder estrutura o processo que de certa forma desumaniza as mulheres. Como dito, pelas subjetividades, o poder colonial programou reagir com indiferença, medo e ódio às nuances femininas como meta de estabilidade e controle social. Assim, normalizou identidades fixas em padrões de acesso e oportunidades,

4 Os efeitos da colonização do poder são ainda mais marcantes no processo de colonização latino-americano das mulheres racializadas. A cor da pele colocou a mulher em uma situação de vítima pela rejeição institucionalizada e a concepção de mitos, que são fictícios, e que se estruturam nas diferenças e hierarquias.

inclusive de comportamento, e rejeitou o que se convencionou ser o diferente, como explica Butler (2017). Por isso, o que não se assemelha ao ideal do colonizador detentor do poder, conhecimento e das habilidades, do “homem branco”, é o periférico, o condenado que deve ser privado do acesso, da liberdade de escolha em isonomia com os demais, oportunidades e reconhecimento.

Os padrões organizados pelos valores masculinos continuam formando a cultura que se impõe em certa medida como demarcadora de espaços e funções mais apropriadas à mulher. A garantia da igualdade proíbe exteriorizar as discrepâncias entre homens e mulheres, e ao mesmo tempo dificulta visibilizar todos os níveis da desigualdade gerados pelo entrelaçamento das categorias sociais da raça, classe e gênero (CRENSHAW, 1991). A evolução legislativa foi construída em aspectos formais e torna-se insuficiente para proporcionar o equilíbrio almejado. Nas subjetividades os efeitos da biopolítica⁵ (FOUCAULT, 1997) de gênero continuam ativos e afetam a vida das mulheres que colonizadas desde o nascimento, sujeitam-se aos preceitos que regulam comportamento e escolhas, alienando-as. A biopolítica reflete os anseios coloniais das relações de poder e pode ser percebida nos traços característicos da educação formal e informal, nas formas de entretenimento de meninos e meninas, nas relações sociais e familiares, e no encorajamento das escolhas profissionais.

A biopolítica estrutura as colonialidades e o sistema de gênero, e seus reflexos podem ser percebidos na gestão da vida que hegemoniza a raça e o gênero. Subordinado às colonialidades, o sistema de gênero irradia efeitos sociais, políticos, econômicos e jurídicos. Na ciência, a imagem da mulher fica vinculada ao exercício do seu papel análogo ao do ambiente privado, o de cuidadora, como indicam os dados coletados no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e na Academia Brasileira de Ciência (ABC) entre os anos de 2014 e 2015⁶. Os dados revelam que as mulheres têm conseguido inserção nas instituições, grupos de pesquisa, laboratórios e locais em que se produz ciência em áreas predominantemente femininas como a das Ciências Humanas e Sociais, nos cursos de enfermagem, nutrição e farmácia, e nas Humanidades e Serviço Social, nos cursos de letras, educação, serviço social e psicologia. Nas Ciências Exatas,

5 A biopolítica é categoria analisada neste texto com fundamento no pensamento de Michel Foucault nas reflexões da analítica do poder e do saber em contextos históricos, sociais e institucionais europeus. A localização eurocêntrica do autor e das análises não é vista como restritiva às críticas do mecanismo de poder europeu por ter sido imposto na colonização das Américas.

6 A pesquisa indicou que a mulher tem sido prejudicada na concessão de financiamentos, especialmente em áreas das ciências exatas que prevalece a hegemonia masculina (CNPQ, 2016).

a representação feminina é bem menor, e em alguns cursos – engenharias, física e matemática – chega a atingir a segregação.

Em 2015, a divisão de gênero nas áreas acadêmicas ficou evidenciada na pesquisa realizada pelo Programa Internacional de Avaliação de Estudantes (PISA) ao revelar que as meninas demonstravam conhecer mais as áreas das profissões ligadas à saúde, enquanto os meninos conheciam mais sobre as áreas exatas vinculadas à criatividade (INEP, 2016). As pesquisas traduzem as consequências do sistema de gênero que se retroalimenta de forma consistente e articulada, e que por atuar desde a infância orienta a vida das mulheres em uma sociedade machista e misógina que insiste em delegar o espaço que deve ser ocupado. Os estereótipos desagregam, e emergem maior nível de atenção se observados de forma imbricada com marcadores sociais da raça e classe. As mulheres negras enfrentam mais obstáculos, essas disparidades impactam significativamente na trajetória acadêmica e profissional.

O Censo da Educação Superior (CES) de 2016 (INEP, 2016) tornou visível a precariedade do acesso de mulheres negras ou pardas na academia, sendo que as que possuem doutorado não alcança os 3%. A teoria interseccional como recurso metodológico reconhece que algumas opressões são mais dolorosas que outras e que as mulheres negras ou pardas continuam exercendo um papel importante na estruturação das relações de poder, fato fundante das subordinações (AKOTIRENE, 2020). O racismo e o sexismo, pela lógica colonizadora, são estruturais e refletem nas possibilidades de escolhas, realizações e ascensão social. O índice apresentado é desafiador, e escancara a presença do eurocentrismo que alimenta o sistema de gênero e as colonialidades.

Os bloqueios do acesso feminino à ciência podem tornar-se mais visíveis. Embora as mulheres consigam acessar os financiamentos pelas bolsas em níveis mais baixos, os dados do CNPq e INEP apontam a restrição feminina nas categorias superiores, bem como em fomentos de produtividade incidindo em categorias mais altas do CNPq. As mudanças, inclusive em termos legislativos, não foram suficientes para combater as resistentes assimetrias que, por permanecerem (in)visíveis, impedem de alcançar e promover a igualdade. Essas discrepâncias atingem todas as mulheres, em especial às cientistas que optam pelo projeto de parentalidade e precisam compatibilizar carreira com maternidade.

MATERNIDADE E CARREIRA CIENTÍFICA: NORMAS SOCIAIS E JURÍDICAS

O avanço tecnológico permite descobrir de forma cada vez mais precoce o sexo do bebê. Antes do nascimento o feto já é categorizado em feminino ou masculino, fato que conduz e orienta a linguagem parental pela

escolha do nome, e dimensões do cuidado, inclusive em termos educacionais. Simone de Beauvoir na célebre frase que abre o segundo volume de *O Segundo Sexo*, ao afirmar “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 2019, p. 11), não imaginou que o sistema de gênero pudesse atuar de forma tão precoce, antes mesmo do nascimento.

Esse controle do sexo desde os primeiros meses da gestação reforça em termos sociais o eurocentrismo, que organiza e projeta o desenvolvimento humano pela linha dicotômica dos recursos e produtos do gênero (LUGONES, 2008). Precocemente, a formação da identidade da mulher pode remeter às compreensões convencionais do seu papel feminino, que é sensível, dócil, amoroso e, logicamente, cuidadoso no contexto familiar e induz no desenvolvimento de habilidades e competências para atuar em áreas mais apropriadas. Essa limitação histórica é o caminho privilegiado de subjetivação do instinto materno que associa mulheres à esfera privada. E, para que o projeto político do biopoder (FOUCAULT, 1997) fosse exitoso, contou-se com a colaboração de instituições e saberes responsáveis pelas orientações de boas práticas da maternidade configurando uma excelente estratégia de colonizar o saber (QUIJANO, 2005).

A fabricação da submissão da mulher maternal é um poderoso dispositivo de controle do poder do sistema colonial de gênero que avança no tempo disseminando a promessa de realização, que privilegia e subalterniza pelas ambivalências. Essas feridas abertas provocadas pela cultura patriarcal desencorajam o investimento nas carreiras científicas em áreas que predominam os valores masculinos. O desencaixe de gênero nos papéis deve tornar-se conhecido para ser enfrentado de forma contínua, especialmente por intensificar as assimetrias consideradas normais em etapas diferentes da vida.

No estágio de acesso à academia, os homens têm mais facilidade que as mulheres, e mulheres brancas têm mais oportunidades que as negras. Os entraves desse sistema de gênero causam em diferentes níveis precarizações, vulnerabilidade e violências no exercício da atividade profissional de mulheres. Inseridas em diversas profissões, precisam superar o preconceito e nas áreas científicas a análise do desempenho é medida por um modelo de racionalidade masculino. Além do preconceito e do esforço para superar as desigualdades de ser homem ou mulher, a hegemonia da cultura heteropatriarcal e sexista ainda atenta para a maternidade como um empecilho à continuidade do trabalho e avanço nos desafios. Por isso, muitas mulheres postergam ou desistem dos projetos de parentalidade, e muitas vezes esse medo delonga a busca e causa a infertilidade feminina.

As mulheres que optam pela maternidade, precisam conciliá-la com a carreira profissional. Ocorre que a profissão pode exigir vasta, contínua e qualificada produção científica e alienar a um modelo de consumo neoliberal de produtividade e competição que é incompatível com a maternidade, especialmente na primeira infância dos filhos. A ciência

desconsidera as demandas das mulheres que vivenciam a experiência da maternagem e na condição de genitoras precisam de mais tempo para atender as necessidades dos filhos do nascimento aos seis anos de idade⁷. O critério de tempo e dedicação deve se opor à força discursiva da tradicional divisão sexual do trabalho que ainda estrutura o sistema colonial de gênero, e impõe à mulher a responsabilização cotidiana pelas tarefas profissionais e familiares. Nem sempre a dupla jornada é suficiente para dar conta dos desafios da maternidade, o que faz diminuir a produtividade e aumentar as inquietações geradas pela sensação de culpa, vazios e remorso.

Equilibrar a maternagem às exigências profissionais na sociedade do desempenho, da produção e do cansaço (BYUNG-CHUL, 2015) exige gerenciar os discursos da biopolítica androcêntrica, o que constitui um desafio complexo que consome a alma por exigir esforço físico, mental em termos de produtividade, competitividade e responsabilidade biologizante com os filhos. Os costumes e normas jurídicas, embora apresentem avanços, não têm assumido compromisso ético com o preceito da igualdade. O estímulo legislativo à maternidade encontra o livre planejamento familiar, norma expressa na Lei 9.263/96 que prioriza e obriga o Sistema Único de Saúde (SUS) garantir a atenção integral à saúde, em todos os ciclos vitais: concepção e contracepção, atendimento pré-natal, assistência ao parto humanizado⁸, ao puerpério e ao neonato.

Para garantir a estabilidade feminina ao emprego, a contar da confirmação da gravidez até cinco meses após o parto é vedado o desligamento por norma constitucional e pela Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT). A mulher conta ainda com o direito à licença-maternidade de 120 dias⁹, sem prejuízo do emprego e salário, sendo que as empresas privadas podem aderir ao programa Empresa Cidadã, e ampliar a licença em 60 dias. A empregada gestante pode se ausentar do trabalho, sem prejuízo de seus direitos, pelo tempo necessário para realizar, no mínimo, seis consultas médicas e exames complementares. O Marco Regulatório da Primeira Infância permite até duas faltas justificadas ao emprego, sem prejuízo do salário, para o homem acompanhar a mulher ou companheira em consultas médicas e

7 O Marco Legal da Primeira Infância atento às necessidades do desenvolvimento infantil orienta as políticas públicas e reafirma a necessidade de cuidado especial na tenra idade dos filhos, do nascimento aos seis anos de idade, ao estabelecer princípios e diretrizes para as políticas públicas para menores de seis anos, em atenção às especificidades do período especial de desenvolvimento.

8 Um marco importante nos direitos da gestante é estabelecido pelo Portaria n. 569/2000, do Ministério da Saúde que instituiu o Programa Humanizando no Pré-Natal e Nascimento, no âmbito do SUS.

9 A licença maternidade em caso de adoção será de 120 dias, inclusive para um dos adotantes homoafetivo. As servidoras públicas têm direito à licença maternidade de 180 dias.

exames complementares durante a gravidez e de um dia por ano para o pai acompanhar o filho de até seis anos de idade em consultas médicas.

Para bem maternar, a Organização Mundial da Saúde (OMS) recomenda a amamentação contínua, e para atender essa diretriz é garantido às mães durante a jornada de trabalho o direito a dois intervalos, de meia hora cada um deles. A legislação ainda prevê que as empresas que tiverem pelo menos trinta mulheres empregadas, com mais de dezesseis anos de idade, deverão possuir um local adequado para que elas possam deixar seus filhos durante o período da amamentação, podendo substituir o espaço pelo pagamento do auxílio-creche, se previsto em instrumento coletivo.

A proteção jurídica da mulher não avançou significativamente para atingir patamares satisfatórios, o que leva mulheres a adiarem ou renunciarem a maternidade para focar na carreira profissional. Muitas delas, sentem-se divididas ao terem de optar pelo desenvolvimento do projeto parental com filhos ou investir na carreira científica como prioridade no projeto de vida. Ser mãe está inserido em um contexto social e jurídico que exige muitos cuidados, contrariedades e abdições.

As lutas pela igualdade de gênero promoveram mudanças legislativas, e uma importante conquista pôde ser observada no exercício da parentalidade: a normatização do compartilhamento da guarda dos filhos nas modificações legislativas de 2014 e 2018¹⁰. Legalmente, os genitores devem exercer os deveres parentais de forma solidária e compartilhada, exceto se algum fato impeditivo restar comprovado. Ocorre que o direito é, por si só, contraditório. Ao tempo que reconhece o direito à licença paternidade de cinco dias, podendo ser estendida para vinte dias para servidores públicos e por acordos coletivos, gera uma assimetria de gênero no tempo destinado ao cuidado dos filhos, reafirmando a responsabilidade exclusiva da mãe pela maternagem. O legislador não equipara os direitos e, dessa forma, reafirma a responsabilidade exclusiva da mulher.

Nas famílias monoparentais, a decisão sobre a “guarda” dos filhos revela pelo próprio significante a ideia de posse e propriedade, do amor e cuidado materno superior como ordem cultural. Se houver disputa, a proteção integral das crianças escapa pela desumanidade da objetificação. Nos termos, a regra que reconhece o preceito da corresponsabilidade parental é insuficiente para desarticular o sistema colonial de gênero e cuidado que reflete o atravessamento do discurso biopolítico no corpo das mulheres por toda a vida. Essa realidade pôde ser observada nos dados estatísticos que revelam a concentração das responsabilidades parentais no feminino. Em 2010, a guarda era concedida exclusivamente à mãe, em 87,3% dos casos (IBGE, 2010). Ao levar em consideração os dados obtidos do

10 A lei n. 13.058 de 2014 e a lei n. 11.698 de 2018 alteraram a redação dos artigos do Código Civil, estabeleceram o significado e disciplinaram a aplicação da guarda compartilhada.

Conselho Nacional da Educação, no Censo Escolar de 2011, observou-se que um número expressivo de crianças não possui o nome do pai no registro de nascimento, obrigando as mães a assumirem a responsabilidade de cuidar dos filhos sozinhas (CNJ, 2015).

Essas constatações refletem no formato das relações familiares no país, a maioria são monoparentais, e nelas, em 2016, as mulheres foram, na grande maioria, as responsáveis pelo trabalho do cuidado das pessoas e dos afazeres domésticos (IBGE, 2018). Em relação à terminologia, embora a literatura contemporânea tenha defendido a mudança para a “convivência”, a regra mantém o direito de “visita” dos genitores não-guardiões aos filhos de modo a reforçar os padrões androcêntricos de reprodução do sistema colonial de gênero que pela força dos significantes torna a convivência uma opção do pai, restringindo o relacionamento.

Nos termos, a estrutura social e jurídica da reprodução e dos cuidados é idealizada na dicotomia dos estereótipos do sistema colonial, e as modificações linguísticas de termos jurídicos são superficiais por não conseguirem atender na prática as necessidades das mulheres-mães profissionais e cientistas. O laço biologizante adotado pelo biopoder concentra o cuidado no feminino, e denuncia a ausência de progresso na cultura e no direito.

FEMINIZAÇÃO DO CUIDADO E DA MATERNAGEM E OS IMPACTOS NA CARREIRA DAS CIENTISTAS

As mulheres cientistas após se tornarem mães precisam garantir direitos para conciliar o tempo para atender as necessidades dos filhos e da carreira profissional. Durante o período da licença-maternidade, a exigência de cuidados especiais com o filho a afasta da produção científica. No retorno ao trabalho, mesmo compartilhando com o pai as responsabilidades parentais, a produção normalmente é reduzida e gera uma queda na produtividade. Essa constatação pode ser ainda mais drástica se a mulher não contar com uma rede familiar de apoio e não tiver condições financeiras para arcar com as custas da terceirização do cuidado¹¹.

Essa percepção restou evidenciada nas pesquisas realizadas no projeto *Parent in Science*¹² liderado pela bióloga Fernanda Staniscuaski, momento a qual realizou pesquisas no segundo semestre de 2017, por

11 A ideia do cuidado coletivo pode ser evidenciada em cenários distintos, onde mulheres indígenas e inseridas em comunidades de baixa renda precisam sair de casa para desenvolver atividades e contam com a ajuda de outras pessoas.

12 Os resultados do projeto *Parent in Science*, que resulta de um grupo de pesquisa que pretende investigar o impacto da maternidade na carreira científica de mulheres, foram divulgados no I Seminário sobre Maternidade e Ciência na UFRGS e podem

meio de questionário on line. O mesmo foi respondido por mais de mil docentes brasileiras, e evidenciaram que 77% eram mães e 54% delas eram as únicas responsáveis pelo cuidado dos seus filhos e conseqüentemente impactou negativamente em suas carreiras. As evidências do referido projeto demonstram um cenário desumano para mulheres cientistas, que idealizado no e pelo masculino, desconsidera de forma estrutural o período especial da primeira infância dos filhos.

O desnível é percebido na redução da cadeia sistêmica da produtividade científica registrada nos currículos da Plataforma Lattes, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), e demais plataformas como a Sucupira, e gera obstáculos em cadeia. A baixa produtividade implica em obstáculo aos fomentos de apoio às pesquisas pelo comparativo com os pares, e ainda pode impactar na manutenção de funções em programas institucionais. A invisibilidade da maternidade no período da primeira infância dos filhos nos currículos, plataformas e editais torna a concorrência desleal, prejudicando as mulheres no exercício de suas funções.

Essa corrida e competição na ciência desconsiderando o tempo da maternagem sintoniza com a lógica neoliberal e é recepcionada pela ciência atingindo as mulheres cientistas que ficam reféns dos números lançados nas plataformas e que indicam parâmetros de produtividade como critérios à concessão de investimentos em pesquisas. A ausência de políticas específicas para cientistas mães constitui uma importante lacuna que atua juntamente com as normas machistas favorecendo as invisibilidades e responsabilidade exclusiva.

Sem reconhecimento, os diversos fatores sociais e jurídicos evidenciados, evidencia a opressão feminina que deve ser avaliada de forma distinta e nas diversas realidades sociais (CRENSHAW, 1991). O preconceito e a discriminação que atingem as mulheres ampliam as barreiras do acesso e reconhecimento profissional. A maternidade precisa ser concebida como uma opção e não uma imposição, e a responsabilização pelo cuidado dos filhos precisa ser efetivamente avaliada pela ótica das mulheres que são mães. Uma questão importante é a necessidade de ampliar a licença-paternidade por ter importante reflexo social, ajudar na divisão do trabalho e garantir pais mais presentes. Além dessa ampliação, novas alternativas podem ser contempladas para garantir o compartilhamento do cuidado dos filhos, em redes ampliadas de apoio, e nas comunidades, considerando as necessidades socioculturais das mulheres em suas vivências interculturais. Assim, as mulheres poderão ter mais condições para efetivar a sua emancipação em termos profissionais.

ser acessados pelo site: <https://www.parentinscience.com/> e pela plataforma do Facebook.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos decoloniais proporcionam uma análise crítica para a compreensão dos contextos históricos e políticos da sociedade. O questionamento é indispensável para refletir como as hierarquias sociais se configuram e se mantêm pelas subjetividades em relações de poder que afetam o saber e o ser. A ruptura sistêmica das desigualdades pode se dar pelo reconhecimento dessas relações de poder e dominação pelo sistema de gênero.

Pensar as questões de gênero e condições de trabalho para mulheres que se dedicam a ciência em tempos de maternagem traz em si a necessidade de olhares interdisciplinares. Buscou-se com essa reflexão apontar que as questões de gênero levam as mulheres a posição de desvantagem na vida acadêmica científica por diversos fatores. Comumente as pesquisadoras buscam recursos de agências de fomento para desenvolver seus trabalhos e as agências exigem produtividade dos cientistas sem levar em conta, na maioria das vezes, o impacto da chegada dos filhos. A desaceleração na elaboração de artigos, capítulos de livros, livros e número de orientações pode durar anos, o que, conseqüentemente, acaba afeta o currículo e gera desvantagem em relação a colegas.

Soma-se a essa condição a dupla ou tripla jornada de trabalho exercida pelas mulheres com a chegada dos filhos. Também destaca-se que um número significativo são as únicas responsáveis pela criança e muitas se tornaram mães quando ainda estavam no início da carreira em uma instituição de ensino.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidades**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo Sexo: a experiência vivida**. v. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BYUNG-CHUL, Han. **Sociedade do cansaço**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017.
- CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO - CNPQ. **Séries Históricas por pesquisadores por sexo**. 2016. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/web/dgp/pesquisadores-por-sexo>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. CNJ. **Dados do Conselho Nacional de Justiça**. Brasília: Imprensa Oficial, 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping themargins: intersectionality, identity politics and violence agains two men of color. *In*: FINEMAN, Martha A.; MYKIUK, Roxanne (orgs.). **The public nature of private violence**. Nova York, Routledge, pp. 93-118, 43 (6): 1241-1299, jul. 1991.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). **Brasil no PISA 2015: análises e reflexões sobre o desempenho dos estudantes brasileiros / OCDE - Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico**. São Paulo: Fundação Santillana, 2016.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). **Brasil no Pisa 2018**. Brasília: INEP, 2020.

INTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. **Divulgação Especial Mulheres no Mercado de Trabalho**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

INTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. **Divulgação Especial Mulheres no Mercado de Trabalho**. Rio de Janeiro: IBGE, 2018.

INTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. **Divulgação Especial Mulheres no Mercado de Trabalho**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019a.

INTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. Estudos e Pesquisas Informação Demográfica e Socioeconômica. **Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil**. Local: IBGE, 2019b.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO. Acesso em: 9 nov. 2020.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**. História da opressão das mulheres pelos homens. São Paulo: Cultrix, 2019.

LUGONES, María. Colonialid y género. *In*: **Tábula Rasa**. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008.

LUGONES, María. Colonialidad y género: hacia um feminismo descolonial. *In*: MIGNOLO, Walter; LUGONES, María; JIMENEZ-LUCENA, Isabel; TLOSTANOVA, Madina. **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2014. p. 13-42.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, Coimbra, v. 18, p. 1-5, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 08 nov. 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialismo do poder um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. **Revista eletrônica da faculdade de direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPeL)**, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 6-39, jan./jul. 2019. Téc. Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

A DEMOCRACIA ATENIENSE CONDENOU A FILOSOFIA? REFLETINDO SOBRE A *APOLOGIA DE SÓCRATES E O CRÍTON*¹

PROFº. RAFAEL COSTA²

SÓCRATES: AMEAÇA A UMA DEMOCRACIA RESTAURADA OU VÍTIMA DE UMA DEMOCRACIA RESSENTIDA?

Incontornavelmente, considerando o contexto histórico e textual do qual partimos, a democracia ateniense dos séculos V e IV a.C. e os diálogos de Platão *Apologia* e *Críton*, a reflexão sobre as relações entre democracia e filosofia passa pelo processo de Sócrates, mesmo que nem sempre se demore nele. As acusações que recebe, de impiedade (*asebeia*), por supostamente não reconhecer de maneira adequada os/as deuses/as da cidade e introduzir novas divindades, e de corrupção da juventude (na esteira da acusação anterior), são compreendidas, em geral, como acusações relacionadas, direta ou indiretamente, à doutrina e à prática filosófica de Sócrates. Acusações que, se não foram feitas propriamente de um ponto de vista democrático, foram feitas em nome da preservação do modo de vida e regime político ateniense, bem como, chanceladas pelo governo, pelo tribunal e, ao menos em parte, pela sociedade democrática à época.

De acordo com Stone, em seu afamado *O julgamento de Sócrates* (1988), o filósofo representava uma ameaça ao sistema político das *pólis* em geral e, especificamente, à democracia. Segundo esse comentador, Sócrates defendia a tese de que o governo da coletividade deveria ser exercido por aquele que sabe (o sábio), o que significaria que ele se opunha ao sistema de autogoverno

1 Texto apresado originalmente sob a forma de comunicação oral no II Colóquio Atualidade do Clássicos, organizado pelo Grupo de Pesquisa POIESIS-UFPA, no ano de 2020.

2 Mestre em Filosofia pelo PPGFIL - UFPA. Bacharel e Licenciado em Filosofia pela FAFIL - UFPA. Professor de Filosofia da Escola de Aplicação da UFPA.

da *pólis*, seja aristocrática (governo da minoria) seja democrática (governo da maioria) (*idem*, p.30/1). Para Stone, o que marca a política das *pólis* é o autogoverno, o princípio de que a comunidade será governada por seus cidadãos, iguais e livres, sejam esses em número reduzido ou majoritário (*idem*, p.30). Sem que para isso, podemos inferir, faça-se necessário um saber especial (a sabedoria), exclusivo a uma pessoa ou a um grupo específico (o sábio ou os sábios).

Defender a tese socrática significaria, nesse contexto, negar a capacidade de autogoverno da comunidade humana, vendo essa comunidade como um rebanho que necessita de um pastor (STONE, *idem*, p.28-30). Sócrates seria, então, uma espécie de antipolítico, porque contra o autogoverno das *pólis*, e de defensor da monarquia (a do sábio), uma monarquia especial, marcada por uma desigualdade intransponível entre o governante e os/as governados/as (STONE, *idem*, p.36). Se os/as demais, em virtude de sua ignorância, estão desqualificados/as para a atividade política, o sábio tem poder total sobre a cidade. Para Stone, essa seria a tese central da filosofia política de Sócrates, tanto que, por mais divergência que houvesse entre seus discípulos, “Todos eles, porém, concordavam em uma questão: rejeitavam a *pólis*” (1988, p.34). Todos eles concebiam a comunidade humana “(...) como um rebanho que precisava de pastor ou rei. Todos tratavam a democracia com condescendência ou desprezo” (*idem, ibidem*).³

Mossé (1971, 1987) ressalta, com maior ênfase, o contexto histórico em que se deu o processo de Sócrates: a restauração da democracia ateniense após a Tirania dos Trinta. Nesse contexto, há um misto de euforia, pela retomada da democracia, e apreensão, pelo receio de que ela seja novamente derrubada; assim, há uma drástica diminuição da tolerância em relação ao que possa representar uma divergência à democracia recém-restabelecida, ao lado de um movimento democrático conservador que visava manter e reforçar as estruturas vigentes da democracia anterior à Tirania, evitando que o restabelecimento democrático virasse uma espécie de revolução na democracia ateniense (*idem, ibidem*).

Apontando Anito – um rico curtidor de peles ateniense, que ganha relevância política na restauração democrática – como o principal articulador da acusação de Sócrates, Mossé ressalta a sua figura como um democrata moderado, conservador; tentando fazer ver de onde vem a motivação

3 Stone se insere numa linha de pensamento que enxerga nas doutrinas socráticas e platônicas os protótipos dos regimes totalitaristas contemporâneos: “De fato o germe do totalitarismo já está evidente na formulação da teoria de governo de Sócrates que aparece nas *Memoráveis* de Xenofonte, a primeira e mais completa exposição de suas propostas” (1988, p. 31); “Essas inovações platônicas em termos de controle do pensamento iam muito além do poder monárquico que os gregos conheciam. Na verdade, foram a primeira antevisão daquilo que agora denominamos sociedade totalitária” (*idem*, p. 35). Um dos principais expoentes dessa corrente de pensamento é Popper, com sua obra *A sociedade aberta e seus inimigos*.

contra Sócrates: “A acusação contra Sócrates vinha, pois, desses homens que pretendiam manter a democracia ateniense nos limites tradicionais e conformistas” (1971, p.84)⁴. Com base nisso, poderíamos até perguntar se Sócrates seria uma espécie de ultrademocrata ou um democrata radical.

Baseando-se nesse cenário, Mossé afirma que o julgamento de Sócrates é predominantemente político (1987, p.112/3). Sócrates é visto, pelo movimento democrático conservador e tradicionalista, que ganha proeminência no pós-Tirania, como uma ameaça à manutenção da ordem democrática. No que diz respeito à corrupção da juventude, a acusação parece confirmada pelo envolvimento de Sócrates com Alcibíades, Crítias e Cármides, que desde jovens seriam discípulos socráticos e foram acusados de traição à democracia ateniense, sendo que o primeiro também fora acusado de impiedade e os dois últimos tiveram participação direta na Tirania dos Trinta. Assim, parecia comprovado que os ensinamentos de Sócrates podem resultar em um comportamento antidemocrático e ímpio (1987).

Como, em virtude da lei de anistia, era proibido mover processos por suposto envolvimento com a Tirania (apenas os tiranos e seus apoiadores mais próximos poderiam ser processados), e como Sócrates não ocupava nenhum cargo público à época, fora preciso que a acusação se concentrasse na suposta impiedade. Mossé frisa que a religião grega, embora não fosse dogmática, é marcada por um profundo civismo, servindo como elemento indispensável à coesão social, assim, “Qualquer manifestação de dúvida ou de diferença a respeito da religião da Cidade era considerada como um atentado à unidade da comunidade” (1987, p.114). Frisa, também, que havia notável tolerância à cultos estrangeiros em Atenas. Porém, aponta a possibilidade de recrudescimento de uma xenofobia religiosa no pós-Tirania e, mais ainda, uma intolerância com relação ao ateísmo: desse modo, Sócrates seria condenável por introduzir novas divindades ou, tanto pior, por não crer em nenhuma divindade (1987).

Retomando os vínculos de Sócrates com Alcibíades e outros jovens aristocratas acusados de impiedade durante a Guerra do Peloponeso, é reforçada a sua “proximidade” com sofistas e filósofos ateus, que teriam prosperado nesses círculos juvenis; bem como, a imagem de seus ensinamentos, que inegavelmente envolviam uma crítica da religiosidade tradicional grega, como levando à impiedade. “Portanto, não é surpreendente que toda manifestação de um pensamento que parecia descartar o conformismo religioso da Cidade pudesse parecer uma manifestação de

⁴ Nails (2006) nos diz que Anito chegou a apoiar em 404 a.C. a Tirania dos Trinta, mas após ser banido pelo regime oligárquico se tornou um general entre os democratas exilados; embora, sua lealdade à democracia fosse questionada em virtude da proteção que teria oferecido a um informante dos Trinta. Isso, penso, sem dúvidas põe em suspeita o comprometimento com a democracia daquele que seria a principal figura na acusação de Sócrates ainda que se mantenha sobretudo nos bastidores.

asebeia, de impiedade” (MOSSÉ, 1987, p.115). “Daí a multiplicação desses processos levantados por uma democracia conservadora e bem pensante, e da qual seguramente foram vítimas homens como Anaxágoras, talvez Protágoras e Eurípides e, enfim, Sócrates” (*idem, ibidem*).

Allen (1980), discutindo os bastidores das acusações contra Sócrates, ressalta a importância do tema da impiedade na Atenas da época como um tema que dizia respeito ao bem-estar da cidade como um todo. Deixar um ato de impiedade impune era como atrair a fúria dos/as deuses/as, e os/as atenienses pós-Tirania, depois de uma sangrenta guerra civil, já tinham sentido o peso das mãos divinas sobre si, salienta o comentador. O que ressalta a intensidade da indisposição ateniense em aturar comportamentos vistos desta forma.

A impiedade era uma questão de tipos de atos, bem definidos: profanação dos mistérios eleusinos, mutilação de objetos sagrados, blasfêmia ou sacrilégio contra a religião cívica (ALLEN, 1980). Em geral, não dizia propriamente respeito a uma crença não ortodoxa e nem era habitual, em Atenas, a perseguição por opiniões (*idem, ibidem*). Contudo, ressalta Allen (*idem*), Sócrates não foi condenado por nenhum dos atos definidos como impiedade. Para este comentador, a acusação de impiedade deve ter tido um caráter mais procedimental. O centro da acusação era a corrupção da juventude, reforçada por sua suposta proximidade com Anaxágoras (que fora exilado de Atenas) e sua associação com Cármides, Crítias e Alcibíades (*idem*).

Porém, Allen (*idem*) chama atenção, a reputação de Sócrates como um suposto sofista, ateu e suas relações com determinadas figuras eram conhecidas de longa data; e mesmo após a queda da Tirania, em 404/3 a.C., ele só foi processado em 399 a.C.; o que leva o comentador a tentar explicar o que teria feito desse momento, especificamente, o de julgamento e condenação de Sócrates. Para Allen (*idem*), associado à reputação do filósofo, uma ofensa mais recente teria sido a causa de suas acusações: uma ofensa que estaria descrita no *Mênon* de Platão, na passagem que Sócrates discute com Anito (89e-95a), e que historicamente teria ocorrido em 402 a.C. Sócrates critica a crença de Anito, uma crença difundida entre os/as atenienses, de que os cidadãos são capazes de educar a juventude na virtude: os homens reputados como sábios não são capazes de educar os próprios filhos, como conseguiriam educar os filhos dos outros? Para exemplificar sua tese, Sócrates se refere aos grandes democratas do auge ateniense.

Diante dessas críticas, Anito responderia de forma desproporcionalmente furiosa e veladamente ameaçadora, segundo Allen (*idem*): a ameaça é de que a cidade pode fazer mais mal do que bem aos que nela vivem. Contudo, ressalta o comentador, a fúria de Anito não representa apenas um orgulho ferido. “Era um tempo em que o tecido das lealdades compartilhadas e das crenças que uniam o povo fora dilacerado; e se cinco anos antes esse tecido havia sido remendado, estava longe de ser consertado”

(*idem*, p. 20)⁵. Em tempos de calmaria o povo pode tolerar críticas ao seu modo de vida, inclusive com certo bom humor. “Mas, um povo destruído e se reconstruindo novamente, conhece o medo, e o criticismo de Sócrates despertou memórias de um passado perigoso” (*idem, ibidem*).

Em conclusão, Allen (1980) considera que Sócrates foi levado à morte pelo mais terrível e poderoso motivador político: o medo, que se apresenta como raiva. O medo e a raiva do povo ateniense condenaram o filósofo. A emoção popular, a calúnia rancorosa da maioria, representada em sua intensa irracionalidade por Anito, não são guiadas pela lógica e levaram à morte de Sócrates. Sua condenação foi baseada em uma espécie de silogismo: a impiedade coloca a cidade em perigo, Sócrates coloca a cidade em perigo, logo, Sócrates comete atos de impiedade (*idem, ibidem*). Um raciocínio que na verdade, como podemos verificar que o comentador evidencia, não obedece as regras da lógica, mas as da irracionalidade.

Para sua compreensão do caso, Ober (2010) combina a consideração do contexto histórico do processo de Sócrates com uma atenta leitura da *Apologia* e, sobretudo, do *Crítion*. Baseado no diálogo entre as leis de Atenas e Sócrates, emulado por este no *Crítion*, Ober (*idem*) afirma que não haveria incompatibilidade entre a prática filosófica de Sócrates e a democracia ateniense. Ao contrário, pelos bens que alega ter recebido da cidade, nascimento, criação e educação, é que Sócrates pôde se tornar um filósofo (*idem*, p.200-224). Nas palavras do comentador, “o regime ateniense dera a Sócrates condições de nascimento, criação e educação que eram compatíveis com as exigências de uma vida filosófica” (*idem*, p. 235). O que o faz concluir que “A democracia ao estilo ateniense foi até o fim o melhor regime do mudo real para Sócrates” (*idem*, p. 236).

Mesmo que fosse uma figura incômoda, pela prática do exame e da refutação, paradoxal, pelo comportamento e defesa de certas teses, e um crítico aberto da democracia, Sócrates estava em uma sociedade que abraçava as contradições e o reconhecia como cidadão democrático obediente e participativo (OBER, *idem*). Porém, a Tirania dos Trinta e o restabelecimento da democracia, colocam Atenas, segundo Ober (*idem*), em uma situação de instabilidade política, miséria e ressentimento. Nesse contexto, a aparente indiferença socrática em relação ao regime tirânico (ele permanece em Atenas e não toma parte direta na guerra de reconquista democrática), seu sabido envolvimento com uma série de jovens que, adultos, cometeram crimes de impiedade e contra a democracia e, principalmente, sua recusa contumaz em reconhecer sua responsabilidade, ainda que indiretamente, nesses atos, fazem com que Sócrates passe a ser muito mal visto em Atenas após a restauração do regime democrático (OBER, *idem*, p. 224 -234).

Não se trata, contudo, apenas de um problema de ressentimento e vingança. Como Ober (2010) faz questão de frisar, a recusa de Sócrates

5 Tradução minha.

em assumir a responsabilidade por seus ensinamentos parece ferir dois importantes princípios da democracia ateniense: a *parrhesia* e a *isonomia*.⁶ No caso da *parrhesia*, o discurso franco, o direito de se dizer o que quiser, “os cidadãos podiam dizer basicamente o que quisessem, mas da mesma forma eles eram considerados responsáveis pelas consequências públicas do seu discurso” (*idem*, p. 231). Ao se recusar a reconhecer algum tipo de relação dos seus ensinamentos com os atos de impiedade e tirania cometidos por alguns de seus alunos, Sócrates parece negar a própria condição da *parrhesia*, que é a responsabilização de quem profere um discurso livre. Com isso, Sócrates parece ferir, na esteira, a *isonomia*, o direito de igualdade perante a lei, porque exigiria uma espécie de privilégio: que só ele não fosse responsabilizado pelo que disse francamente e pelo que seguia dizendo, uma vez que o discurso de Sócrates permaneceu o mesmo, como mais de uma vez ele mesmo frisa.

Em meio a um regime político e uma sociedade que buscam se restabelecer, “A disposição ateniense para tolerar comportamentos perigosos e atitudes públicas aparentemente irresponsáveis chegou a um limite” (OBER, *idem*, p. 233). Sócrates, já não era mais visto apenas como incômodo, paradoxal e crítico, era visto como perigoso e irresponsável. “E assim, o momento era propício para Meleto: ele podia acusar Sócrates de impiedade com base em princípios relativamente novos, com pouca preocupação de incorrer em alguma penalidade por falhar em obter um quinto dos votos” (*idem, ibidem*, p. 233/4).

A julgar pelos comentários recuperados acima, a reputação de Sócrates era constituída por uma espécie de ambiguidade. De um lado, a imagem de um antidemocrata, velado ou não, defensor de uma oligarquia supostamente monárquica. Do outro, uma imagem questionadora, crítica, paradoxal, mas obediente ao regime democrático, com provas de sua coragem e disposição para defender a cidade e seus princípios ético-políticos. Uma imagem que pôde ser tolerada por algum tempo, mas que, após a

6 O tema da *parrhesia* no contexto democrático ateniense e em relação à filosofia de Sócrates e suas relações com a democracia é bastante estudado e discutido, cf. SAXONHOUSE, 2006; SILVA, 2019. Foucault, em seu *A coragem da verdade* (2011), dedica uma parte considerável de sua reflexão à *parrhesia*, ressaltando que, na passagem do século V ao IV (a.C.), na maioria dos textos filosóficos e políticos a *parrhesia* “havia aparecido muito menos como um direito a exercer na plenitude da liberdade do que como uma prática perigosa, de efeitos ambíguos e que não deve ser exercida sem precauções e limites” (p. 32). A *parrhesia*, em associação com a *isegoria*, representava, para os seus críticos, a abertura à demagogia; embora, obviamente, não fosse apenas isto. Foucault (*idem*) se refere à Sócrates propriamente, como um exemplo daqueles que exerceram a *parrhesia* com reservas; na *Apologia*, ao dizer que se tivesse se dedicado à política já estaria morto há muito tempo, Sócrates estaria expressando seu receio em relação a *parrhesia*. “Um homem por conseguinte que fale por motivos nobres e que, por esses motivos nobres, se opõe à vontade de todos, este, diz Sócrates, se expõe à morte” (FOUCAULT, *idem*, p.35).

queda e restauração do regime democrático, parece intolerável. Intolerável porque, aos olhos de uma Atenas em restauração, mas temerosa pela volta da destruição, Sócrates teria se tornado uma ameaça, um perigo ou teria sido, enfim, reconhecido como tal. Resta saber se esse contexto deturpa a visão da cidade em relação a ele ou se a faz enxergar-lo corretamente.

A MISSÃO DE SÓCRATES E SUA IMPOSSIBILIDADE DE DELIBERAR EM COMUM

De minha parte, há uma passagem no *Crítion* para a qual desejo chamar atenção imediatamente:

Sócrates – Logo, nunca devemos responder à injustiça com injustiça, nem causar mal a quem quer que seja, ainda mesmo que essa pessoa nos tenha feito algum mal. Reflete bem, Critão, para não concordares comigo contra a tua própria convicção, pois tenho certeza de que muito pouca gente concorda ou virá a concordar com isso. Não pode haver deliberação comum entre os que admitem essa proposição e os que admitem outra, sendo inevitável que cada um despreze os defensores da opinião contrária. (...). Quanto a mim, sempre pensei e ainda continuo a pensar dessa maneira (49c-e).

Primeiramente, cumpre notar a afirmação de um importante princípio da ética socrática: cometer uma injustiça jamais pode ser considerado justo, mesmo que em reposta a uma injustiça sofrida, e nem causar mal a quem quer que seja, mesmo que esse alguém nos tenha feito mal. Em seguida, Sócrates é taxativo quanto à incompatibilidade entre os/as que defendem esse princípio e os/as que defendem o princípio oposto, de que é justo devolver com injustiça uma injustiça sofrida e pagar o mal com o mal: não há entre eles/as a possibilidade de deliberação em comum (*koine boule*); há, ao contrário, desprezo. Tamanho é o caráter basilar desse princípio conforme a concepção moral de Sócrates. Por fim, Sócrates aconselha que Crítion examine as suas próprias convicções, as suas próprias crenças, para que verifique se, ao tomar o partido de um ou de outro princípio, não cai em contradição consigo mesmo. Isso sinaliza outro importante princípio da filosofia socrática: o autoexame, como verificação de possíveis contradições internas às nossas crenças éticas e políticas; como verificação da refutabilidade ou da irrefutabilidade do saber que se julga possuir.

Na *Apologia*, Sócrates expõe qual seria a sabedoria (*sophía*) e a missão (*pragma*) que o deus lhe reconhecera (20c-24b). Tendo recebido o oráculo de que ninguém era mais sábio do que ele, Sócrates se dirige aos reputados como sábios (políticos, poetas, oradores, retores, sofistas e artesãos), a fim de examinar (*skepsis*) a sabedoria destes e provar que ela ultrapassava a sua. O resultado é o inverso, o filósofo se depara com a aparência do saber, mas que

na verdade é ignorância. O método desse exame, por sua vez, é a refutação (*elenkhos*). Segundo Vlastos (2012, p. 21), “O élenkhos socrático é uma busca da verdade moral, uma argumentação feita através da confrontação de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida somente se for afirmada como a própria crença do respondedor, sendo considerada refutada somente se sua negação for deduzida a partir de suas próprias crenças”. Ao invés de confirmar a sabedoria dos reputados sábios, Sócrates os refuta (*exelenkhos*) (23a). Acaba por expor a contradição do saber que julgam possuir, revelando, conseqüentemente, a ignorância em que, na verdade, esses interlocutores se encontram.

A ignorância é diagnosticada porque as opiniões e crenças que formam o suposto saber parecem estar, após o exame socrático, em contradição consigo mesmas. Atentemos, de início, ao caráter lógico do exame socrático: a marca do saber é, aí, a não contradição. Em seguida, é necessário reconhecer que esse procedimento está a serviço da busca pela virtude. Segundo Dorion (2006, p. 48), para Sócrates, “o homem não poderá ser virtuoso e, portanto, feliz enquanto sua alma não tiver sido purificada, graças ao *elenchos*, dos falsos saberes que a impedem de engajar-se no caminho do conhecimento verdadeiro que leva infalivelmente à virtude e à felicidade”.

Em suma: a busca por um saber não contraditório em si mesmo, a qual exige o constante esforço do (auto)exame *elêntico*, diz respeito, em última instância, a um compromisso ético – se se quiser, no contexto da religiosidade socrática, ao adequado culto da divindade (*piiedade*), que recomenda apenas a bondade; e à busca por uma boa acolhida no Hades. Esse compromisso, é importantíssimo frisar, não é apenas um compromisso universal, uma simples constatação teórica; deve ser também um compromisso efetivamente pessoal. Como aponta Vlastos (2012, p.28), “O élenkhos tem, portanto, este duplo objetivo: descobrir como cada ser humano deve viver e testar aquele ser humano único que está respondendo, a fim de descobrir se *ele* vive como alguém deve viver”. O diálogo socrático, nesse sentido, não é uma discussão abstrata que pode não ter conseqüências práticas. É um diálogo que visa implicar pessoalmente os/as interlocutores/as, a fim de os/as persuadir a mudar de vida se fores persuadidos/as de que suas crenças morais e políticas estão em contradição consigo mesmas.

A missão de Sócrates, nesse sentido, parece-me ser ensinar esses princípios e, sobretudo, tentar viver e fazer com que os/as outros/as vivam de acordo com eles, mesmo que isso lhe custe “tantas inimizades, tão acirradas e maléficas, que deram nascimento a tantas calúnias” (*Apologia*, 22e-23a). O que não é de estranhar, haja vista a personalidade que o *elenkhos* envolve.

Sua sabedoria, marcada pela assunção da ignorância, parece-me consistir, justamente, na proposição de que apenas um saber verdadeiro, racionalmente construído e depurado das contradições pelo exame *elêntico*, pode conduzir à virtude e à felicidade. Uma vida conduzida por crenças

contraditórias é uma vida errante, sem direção definida, não há como ser verdadeiramente boa. Por isso, ele não abrirá mão da filosofia, seguirá aconselhando aos/às seus/as concidadãos/ãs que se dediquem ao cultivo da reflexão (*phoneseos*), à busca pela verdade (*aletheias*), e continuará a interrogar (*eresomai*), examinar (*exetason*) e refutar (*elenkhon*) quem quer que seja (29e).⁷

Afinal, como diz diante de seus juízes, ele, que obedeceu ferrenhamente aos seus comandantes eleitos pelo povo nas batalhas, cometera grave falta “se, quando um deus, como eu acreditava e admitia, me mandava levar vida de filósofo, submetendo a provas a mim mesmo e aos outros, desertasse o meu posto por temor da morte ou de outro mal qualquer” (*idem*, 28e-29a). Sócrates não parece, assim, esquivar-se da responsabilidade pelo que diz. Se não se responsabiliza da forma como querem que ele se responsabilize, é porque ele julga honestamente que não deve fazê-lo.

Retornando ao *Críton*, Sócrates não pode concordar com o que, para ele, é uma contradição flagrante: considerar justa a injustiça e o mal um bem. Para além da contradição lógica, mas diretamente ligada a ela, está a possibilidade de que, sob o argumento de que à injustiça se paga com injustiça, o/a bom/a se torne mau/á, que aquele/a que busca agir de maneira virtuosa encontre uma espécie de licença para a malfeitoria; agir mal, nesse contexto, supõe a ignorância, como não saber, como saber contraditório em si mesmo, um não saber que põe em risco a vida como um todo. Agir de acordo com o não saber resulta no prejuízo e destruição do princípio que em nós melhora com a justiça (*dikaion beltion*) e se corrompe com a injustiça (*adikaion apollito*) (47c-d). Este princípio, penso eu, é a alma (*psykhe*), que, na *Apologia*, é colocada por Sócrates como aquele que deve ser o principal objeto de nossos cuidados conosco e com os/as demais (30a-b).

A tentativa de Críton de persuadir Sócrates à fuga se concentra no julgamento que a maioria (*polloi*) fará de Sócrates e, principalmente, de seus amigos por sua reação diante do mal que lhe fora imposto (44b-46e). Ressaltando o poder da maioria, “(...) capaz de causar mal não pequeno, senão mesmo o maior de todos, quando alguém é vítima de calúnia” (44d), Críton teme ser caluniado junto a ela, por supostamente não ter ajudado seu amigo no cárcere, no momento em que sofria uma injustiça. Inicialmente, Sócrates parece isentar a maioria do poder de fazer o mal ou o bem, atribuindo-lhe um comportamento ao acaso (44d). O que parece ser confirmado

7 Minha leitura da *Apologia*, acerca do significado filosófico da missão de Sócrates, parece-me encontrar apoio na interpretação de Vlastos (2012), ao diferenciar o *elenkhos* da erística; esta tinha um caráter predominantemente contencioso, aquele tem um fim que vai além da refutação, embora necessite dela para a eliminação dos equívocos que impedem o acesso à verdade: “pois, seu objetivo é sempre aquela ultrapassagem positiva na direção da verdade, que é expressa pelos termos relativos a buscar (...), inquirir (...) e investigar. Isso é o que a filosofia é para Sócrates” (p.21).

pela contradição em que a maioria cairia se condenasse Críton por não descumprir uma ordem que ela mesma tinha dado: a morte de Sócrates.

Em seguida, Sócrates lança mão de um preceito deliberativo sobre o qual desejo me ater: “Porque sempre tive por norma nas minhas deliberações, não agora somente, deixar-me apenas convencer do princípio que ao exame se me afigure melhor” (46b). Esse preceito, cuja constância sugere a consistência, diz que Sócrates delibera, ou é convencido/persuadido (*peithestai*) a agir somente pelo princípio/discurso (*logo*) que se afigure/pareça (*phainetai*) como melhor (*beltistos*) ao exame/raciocínio (*logisomeno*). Penso que seja bastante plausível associar esse preceito ao exame do saber e do não saber pela refutação: o discurso que parece melhor ao exame do raciocínio é o discurso que não apresenta contradições consigo mesmo, estando, portanto, purificado do falso saber. Parece-me que Sócrates está afirmando que o raciocínio, a racionalidade, deve ter predominância nas deliberações humanas, para que se delibere bem. O que significa que a razão deve prevalecer sobre fatores passionais e apetitivos, embora isso não deva ser confundido com a proposição de uma ética ascética, beatífica ou algo que o valha.

Em consonância com o preceito acima, como discursos/princípios que parecem melhores ao raciocínio, teríamos algumas premissas: a) “não devemos de forma alguma preocupar-nos com o que diz a maioria, mas apenas com a opinião dos que têm conhecimento do justo e do injusto, e com a própria Verdade” (48a); b) “(...) o que mais importa não é viver, porém viver bem” (48b); c) “o bem, o belo e o justo são a mesma coisa” (*idem*). Assim, “Pois causar mal a alguém equivale a cometer injustiça” (49c), e a injustiça é um mal, e agir mal significa que se deliberou mal, que se deixou persuadir pelo pior discurso/princípio, e deliberar mal significa que, embora se sobreviva, não se viverá bem; conclui-se que não se deve pagar injustiça com injustiça e nem mal com mal. Por mais que a maioria (e a tradição?) pense e diga o contrário. E como esse raciocínio não se reduz à simples especulação, Sócrates agirá de acordo com ele, mesmo que pague com a própria vida.

Nesse ponto, é importante salientar que a tese de que não se deve pagar injustiça com injustiça é considerada como uma daquelas teses que ficaram conhecidas como paradoxos socráticos. “ ‘Paradoxos socráticos’ são posições éticas defendidas por Sócrates que vão contra (*para*) a opinião (*doxa*) comum. Os principais paradoxos são: 1) a virtude é conhecimento; 2) ninguém faz o mal voluntariamente; 3) as virtudes constituem uma unidade; 4) é preferível sofrer uma injustiça do que cometê-la (...); 5) jamais se deve responder à injustiça pela injustiça” (DORION, 2006, p.61). “A rejeição da retaliação ou da antiga ideia de que é tão justo fazer mal aos inimigos quanto fazer bem aos amigos não está ausente em Xenofonte, cujo Sócrates, ao contrário, firmemente se declara a favor do sentimento tradicional” (VLASTOS, 2012, p.34). Portanto, a tese de que ao mal se responde com mal se apresenta como um princípio ético tradicional e, assim, uma opinião

majoritariamente compartilhada ou um sentimento tradicional. Os muitos (*hoi polloi*) que dela compartilham assim o fazem, ao menos pelo exposto acima, porque ela é tradicionalmente difundida entre os/as gregos/as e não exatamente porque ela seja uma expressão do povo ou da vontade popular.

Dessa forma, a contradição genuína não me parece ser entre democracia e filosofia. A contradição está entre os/as que defendem que a injustiça possa ser justa, desde que como pagamento a uma injustiça sofrida (representados/as aí, contextualmente, pela maioria), e os/as que não podem admitir que a injustiça seja justa sob que condições for (representados/as aí, também contextualmente, por Sócrates e sua filosofia). Sócrates a deixa explícita no passo 49d do *Crítion*: “Não pode haver deliberação comum entre os que admitem essa proposição e os que admitem outra, sendo inevitável que cada um despreze os defensores da opinião contrária”.

SÓCRATES: INIMIGO DA CIDADE E DO POVO?

Na tentativa de evidenciar o caráter moralmente inovador da filosofia socrática, seu caráter revolucionário, Vlastos (1991) comenta sua recusa à retaliação: pagar injustiça com injustiça e o mal com o mal. Na moralidade grega, é onipresente o sentimento de que prejudicar um inimigo no grau máximo permitido pela lei pública é não somente tolerado, mas glorificado; e esse sentimento está ligado ao princípio de que é justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (*idem, ibidem*, p.180). De início, penso, fica evidente o estranhamento e suspeita que a recusa à retaliação deve causar: aquele que não concorda com esse sentimento estaria disposto a fazer mal aos amigos e bem aos inimigos?

Em segundo lugar, pensando especificamente no *Crítion*; se cidade e o povo cometeram injustiça e infligiram mal a Sócrates, seriam seus inimigos, então, pelo sentimento tradicional, predominante na maioria, ele teria de infligir o maior mal à cidade e ao povo. Porém, ele tenta demonstrar, de um lado, a contradição do princípio de retaliação (como buscamos explicitar na seção anterior), e de outro, que ele não é um inimigo da cidade e nem do povo e, tampouco, os vê como tal.

Com relação ao povo, à maioria, Sócrates diz explicitamente que não a vê como capaz de fazer o mal ou o bem, não ao menos intencionalmente, posto que age ao acaso (*Crítion*, 44d). Dessa forma, aplicando à maioria aquilo que requer para si mesmo na *Apologia*, em 26a, que se comete uma falta sem o querer deve ser chamado atenção e ensinado sobre o que seja o correto a se fazer, Sócrates procura aos/às seus concidadãos/às para examiná-los/as e, se for o caso, refutá-lo/as e persuadi-los/as a buscar o saber verdadeiro, aquele comente que conduz à virtude e à felicidade – e assim o faz mesmo angariando a fúria dos/as demais. Nesse ponto, é importante retomar o diálogo com Vlastos, mais uma vez. Ele nos diz (1987, 506-508) que esse saber

verdadeiro, é o conhecimento da finalidade da vida boa, do aperfeiçoamento da alma, que consiste no aperfeiçoamento moral e condição para a felicidade; e que a possibilidade de adquirir esse saber concerne a todos/as nós, todos/as somos convidados a buscar o aperfeiçoamento moral. Embora, reconhece o comentado (*idem, ibidem*), não há certeza de quem ou quantos/as serão capazes de o atingir.

“Se você fala grego, está disposto a conversar e a raciocinar, então pode ser parceiro de Sócrates na busca e ter a perspectiva de que a verdade, não desvendada há tempos imemoriais, pode ser descoberta imediatamente por vocês dois” (VLASTOS, 2012, p. 25). Nesse sentido, pela não distinção de Sócrates faz entre superiores e inferiores, no que diz respeito à possibilidade de busca do aperfeiçoamento moral, ele seria um *demotikos*, alguém bem-disposto em relação ao povo, um *phylodemos*, alguém que nutre afeição pelo povo, ao contrário do *mysodemos*, que odiaria o povo (*idem*, 1987, p. 509). Embora, Vlastos (*idem, ibidem*), igualmente explicita que Sócrates não constrói uma teoria em defesa da democracia.

Com relação à cidade, constituída por suas leis, as leis da constituição democrática de Atenas, Sócrates deixa expresso no *Crítion*, no diálogo que emula com elas, sua preferência pela constituição ateniense. Sobre isso, como apontamos acima, a partir do Comentário de Ober (2010), Sócrates deixa expresso sua gratidão com essas leis que lhe garantiram o nascimento, a criação e a educação; que lhe garantiram o direito à igualdade, ao discurso franco e à palavra nas assembleias. Quando as Leis lhe dizem que se descumprir o veredito do tribunal destruirá a cidade, porque destruirá, pela desobediência, as suas leis, sua constituição (*Crítion* 50a-c), Sócrates faz com que elas o contraponham ao princípio da retaliação: a fuga causará o maior mal possível ao suposto inimigo de Sócrates, a cidade. Por sua vez, como é possível observar no resto do diálogo, Sócrates se empenha em demonstrar que a retaliação é um mal e que é amigo da cidade, que a democracia de Atenas, como explicita Ober (2010), foi o melhor regime político real para o filósofo.

Vlastos (1987), também se empenha em evidenciar que Sócrates não é inimigo de Atenas; ao contrário tem preferência por ela, mesmo que essa preferência não seja amparada em uma teoria política da democracia. Para corroborar, historicamente com essa imagem de Sócrates, o comentador retomar sua associação com Querefonte, reconhecido partidário da democracia, e Lísias, igualmente reconhecido como defensor do regime democrático; no caso do segundo, a admiração por Sócrates seria tamanha, que o logógrafo sai em defesa de sua memória (*idem, ibidem*, p. 511).

De todo modo, Sócrates parece não poder se contentar com o desprezo que ele mesmo reconhecer que acaba por imperar entre aqueles/as que como ele não compactuam com a retaliação e aqueles/as que assim o fazem. Sócrates vai em direção, para ajudar da forma como pode, os/as seus/as concidadãos/ãs, sejam membros da aristocracia sejam do povo. Sócrates,

à sua maneira, tenta saudar a dívida que reconhece ter com a Atenas democrática; embora, saiba que sua retribuição possa não ser compreendida como tal e satisfatória.

A DEMOCRACIA ATENIENSE CONDENOU A FILOSOFIA?

Tentando avançar, se considerarmos que a inadmissibilidade absoluta da injustiça como justa deriva do princípio de que a deliberação correta é a que se deixa persuadir pelo discurso que se mostra melhor ao raciocínio, a contradição seria entre uma ética em que a racionalidade e o conhecimento da verdade seriam basilares, e por racionalidade e conhecimento da verdade me refiro ao saber purificado de contradições consigo mesmo pela refutação elêntica, e um ética repleta de contradições internas, baseada em um não saber, baseada em opiniões tradicional e comumente aceitas, frutos sobretudo do sentimento e não do raciocínio, uma ética que ignora sua real condição e vê si mesma como sabedoria, cujos resultados seriam frequentemente desastrosos, seja do ponto de vista individual ou coletivo.

A ética socrática, enquanto articulada pelo exame refutatório, constante e inflexível, das convicções dos outros e das próprias, é uma “ameaça” a qualquer regime político e sistema de crenças moral que se pretenda sedimentado, inquestionável e definitivo – seja esse regime ou sistema pretensamente democrático ou não.

Pelo exposto, não me parece, também, que a exatamente a democracia ateniense tenha condenado a filosofia. Se reconhecemos que o contexto histórico, pós-Tirania, foi decisivo para a condenação de Sócrates, teremos que é a violência, a tirania, a brutalidade a que as disputas por poder podem alcançar, mobilizando sentimento ética e politicamente perigosos como o medo, a raiva e o ressentimento, é que condenam a filosofia, que visam destruí-la justamente pela criticidade, pela inquirição, pela busca e inquietação constante que ela representa e exige como sua prática legítima.

Pensando no *Críton*, Sócrates parece tomar a maioria como sua opositora principalmente porque esta é a referência de seu interlocutor, que teme a opinião dos muitos. Ao meu ver, se, à maioria, é oposta a figura daquele que é entendido em questões de justiça e injustiça, uma espécie de especialista em ética, é sobretudo porque, pelo princípio do discurso que apareça como melhor ao raciocínio, o correto é seguir a opinião de quem entende do assunto em discussão, mesmo que esse entendimento esteja restrito a poucas ou a uma pessoa. O que importa, mesmo, é o conhecimento da verdade e não exatamente o número de pessoas que o possui.⁸ O desprezo de Sócrates é por quem renega conscientemente esses princípios.

8 Para sermos mais precisos, não podemos deixar de reconhecer que, em muitas situações, há a afirmação de uma espécie de aristocracismo cognitivo, a noção de que

Obviamente, Sócrates nos diz que, para a maioria, há predomínio do não saber como cerne da ética e da política. Os muitos, nos diz o filósofo, admitem que a injustiça pode ser justa, portanto, os muitos, não deliberam de acordo com o que pareça melhor ao raciocínio. No comportamento da maioria, Sócrates enxerga o predomínio da irracionalidade, da irreflexão, da aversão ao questionamento, exame e refutação. E como se trata da maioria, portanto, daquela que detém naturalmente o poder da força bruta, esse tipo de predomínio se torna muito perigoso. Quando se trata do governo dessa maioria, como é a democracia, a legitimidade institucional parece reforçar esse perigo.

Contudo, isso não parece significar, para Sócrates, que o indivíduo seja necessariamente mais racional que os muitos. Embora, longe da pressão da maioria, possa se mostrar mais disposto à interrogação, ao exame e à refutação. De todo modo, o governo de um tirano pode ser tanto ou mais desastroso do que o da maioria. Na verdade, lembremos que é no governo democrático, que a *isonomia*, a *isegoria* e a *parrhesia* se estabelecem em Atenas. Princípios que visam garantir a liberdade política e de pensamento e discurso. Princípios, sem os quais, a atividade filosófica, aos moldes socráticos, talvez nem mesmo florescesse ou fosse, de fato, perseguida e reprimida sistemática e ostensivamente.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Reginald E. **Socrates and legal obligation**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

DORION, L-A. **Compreender Sócrates**. Trad. Lúcia Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Obras de Michel Foucault)

MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia**. Trad. João Batista da Costa. 2ª ed. Brasília: Editora Unb, 1982 [Ano do original 1971].

_____. **O processo de Sócrates**. Trad. Arnaldo Marques. Revisão Técnica e Apresentação Neyde Thelm (IFCS/UFRJ). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990 [Ano do original 1987].

OBER, J. Sócrates e a Atenas Democrática. In: **Sócrates**. (Org.) Donald R. Morrison. Trad. André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras (Companions & Companions), 2016, p. 187-236.

o conhecimento da verdade é sempre restrito a poucos, porque apenas poucos são capazes de alcançá-lo. Cf. FOUCAULT, 2011, p. 31-256.

PLATÃO. Defesa de Sócrates. Trad. Jaime Bruna. In: **Sócrates**. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 9-33. (Col. Os pensadores).

_____. Critão. Trad. Carlos Alberto Nunes. In: **Critão, Menão, Hípias Maior e outros**. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007, p.63-79.

SILVA, José Pereira Lourenço da. Sócrates e a parresía democrática. In: **Conjecturas: Filo. Edc.**, Caxias do Sul, RS, v. 24, 2019.

STONE, I. F. **O julgamento de Sócrates**. Trad. Paulo Britto. Apresentação Sérgio Augusto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [Ano do original 1988].

VLASTOS, G. The historical Socrates and Athenian Democracy. In: **Political Theory**, vol. 11, n° 4 (Nov., 1983), p. 495-516, 1983.

_____. **Socrates: ironist and moral philosopher**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. O élenkhos socrático: método é tudo. In: Vários autores. **Refutação**. 1ed., São Paulo: Paulus, 2012, p.17-54.

Como parte das atividades do Grupo de Estudos em Ética e Filosofia Política do IFRS *campus* Erechim, *Pluralidade, Mundo e Política: Interlúdios em Tempos Sombrios* reúne textos construídos em lugares distintos de um mesmo período, “tempos sombrios” e “pandêmico”, por diversos pensadores que nesta publicação empreendem uma colaboração epistêmica, ousam arriscar seu isolamento intelectual, para pelo discurso e pela ação serem propositivos, criativos, autônomos. O trinômio *Pluralidade, Mundo e Política* provoca, os autores e seus interlocutores, a um *interlúdio* como em uma peça musical, a execução teórica não entre duas estrofes, mas entre a posição privilegiada do intelectual que analisa “tempos sombrios” e “pandêmicos”, e o pesquisador que se compromete historicamente com uma organização mais qualitativa para a vida humana. Os treze capítulos deste interlúdio são vertigens para o pensamento unidimensional, para a consciência feliz, para a atual *vida lesada*. Não se pretende conceituar a pluralidade, mas deixá-la fluir; indagar sobre o mundo enquanto espaço comum e humano; e apontar para a necessidade da política, do compromisso comum com o mundo e sua estabilidade, com a luta por *Eros* – pela vida.



INSTITUTO FEDERAL
Rio Grande do Sul
Campus Erechim



casalettras.com/academico



9 786589 475057

ISBN: 978-65-89475-05-7