

julia benzaquen e francisco sá barreto

(orgs.)

**CURUPIRAS**

**COLONIALIDADES**

**& OUTRAS**

**EPISTEMOLOGIAS**

isbn 978-85-7946-304-4



Editora  
Universitária  
da UFRPE

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE  
Biblioteca Central, Recife-PE, Brasil

C981 Curupiras: colonialidades e outras epistemologias / Julia Figueredo Benzaquen [et. al.]. – 1. ed. - Recife: EDUFRPE, 2017.  
222 p.

Inclui referências.

.1. Pós-colonialismos 2. Outros saberes 3. Resistências  
4. Cultura visual 5. Processos de subjetivação I. Benzaquen, Julia Figueredo

CDD 300

## Sumário

|   |     |
|---|-----|
| Apresentação  | 4   |
| <b>PARTE 1. Bruxarias e imposturas intelectuais:<br/>premissas do jogo (pós)colonial</b>  |     |
| Gadamer e Foucault: possibilidades de uma crítica<br>descolonial do sujeito da medicina<br><i>Camila Pimentel</i>                               | 11  |
| Sobre a Biologia em AAL:mo<br><i>Alexandro Silva de Jesus</i>   | 33  |
| Colonialidade e Ambivalência: o corpo duplo do Outro<br>e a produção da subjetividade do subalterno<br><i>Francisco Sá Barreto</i>              | 65  |
| <b>PARTE 2. Dobras do sensível, fraturas do visível:<br/>elementos para uma (des)colonialidade visual</b>                                       |     |
| <i>Sumen Brasiliae</i> : o Discurso Colonial e a Ambiguidade<br>da Paisagem da Nova Holanda em Frans Post<br><i>Daniel de Souza Leão Vieira</i> | 91  |
| Experiência vanguardista e arte contemporânea:<br>tensões entre arte e sociedade<br><i>Izabella Medeiros</i>                                    | 128 |
| <b>PARTE 3. Construindo espaços, mapeando ideias:<br/>abissalidades e outras epistemologias</b>   |     |
| Emergências: urgências e apostas que fundamentam a  | 164 |

ideia de (r)existências

*Júlia Figueredo Benzaquen*

O Campesinato e a Resistência Campesina nas  
perspectivas das Epistemologias do Sul

*Caetano De Carli*

182

*Sobre os autores*

219

## Apresentação

Em 1976, o historiador britânico E. P. Thompson proferiu conferência no Congresso de História da Índia, posteriormente transformada em artigo e publicada na *The Indian Historical Review*, em 1977, tendo como ponto de partida uma querela ainda não resolvida entre historiadores e antropólogos. O objeto da reflexão do autor, em tal artigo, é a influência do folclore nos comportamentos públicos dos sujeitos de uma sociedade inglesa que apenas começava a ambientar-se com a experiência da industrialização. A reflexão pretendia dar conta de processos similares que se desenvolveram em uma Índia sob o regime colonial britânico e os impactos produzidos por essa gestão na constituição de um programa político para uma modernização das grandes cidades indianas ainda muito influenciado pelo folclore como lugar de fala político legítimo.

O historiador inicia sua fala expressando uma preocupação que se ergue a partir de um duplo eixo. De um lado, está concentrado nos riscos dos trânsitos epistemológicos nos quais incorre ao, conservando o lugar-função de cientista/historiador, supostamente se “aventurar” em, afirma humildemente, “estranhas” zonas de saber, objetos distantes daqueles que, enquanto historiador marxista, poderiam ser por ele metodologicamente “bem cuidados”. De outro lado, Thompson ainda está preocupado com o que poderíamos chamar de uma relevância exagerada atribuída a sua reflexão, apenas uma tese tímida e pouco pretenciosa sobre objeto de estudo tão caro aos antropólogos culturais. Resumia seus dois principais problemas com um pedido de desculpas por sua suposta condição de impostor:

... gostaria de falar mais amplamente aos colegas historiadores, fazendo uma defesa desse mesmo ecletismo do qual me declarei culpado. Numa recente discussão publicada no *Journal of Interdisciplinary History* (1975), Keith Thomas, autor de *Religião e declínio da magia* (1971), foi advertido por Hildred Geertz por causa desse pecado. Geertz sugeriu que Thomas pegara enfoques emprestados das mais distantes escolas antropológicas, enquanto deveria ter se posicionado, claramente, a favor de uma ou de outra. Sem uma bagagem teórica consistente, tais empréstimos acusam oportunismo empirista ou simplesmente amadorismo. A bruxaria precisa ser elucidada de um jeito ou de outro. Não podemos jogar com diversas categorias alternativas de exposição, derivadas de teorias antropológicas incompatíveis (THOMPSON, 2001, p.228).

O lugar possível para a impostura da qual o impostor é sujeito, na produção do conhecimento científico, dá a seu autor a possibilidade dupla, contudo restritiva, de ser, nas palavras do autor em questão, de um lado, oportunista - tomado pela sedução do ajuntamento bibliográfico irresponsável, seleção estratégica das citações que devem dar conta do interesse imediato do autor, ou trânsitos "excessivos" e desordenados por campos intensamente variados do conhecimento científico -, ou, de outro lado, amador - lugar político vergonhoso, contudo livre das responsabilidades de um pesquisador consagrado pela insígnia de seu campo de saber e, depois, por ele mesmo condenado ao ostracismo que o oportunismo normalmente produz.

A impostura intelectual, contudo, é, ainda, produto de uma lógica disciplinar para o conhecimento científico que não vê com bons olhos, inclusive em países como o Brasil - cujo campo científico, notadamente o das ciências ditas humanas e sociais, ainda luta para se constituir como tal -, grandes percursos por zonas de saber que projetem instrumentos de investigação pouco enraizados epistemologicamente e, talvez justamente por isso, pouco discerníveis dos livres textos de opinião.

O trânsito entre essa noção de impostura e os lugares comuns da inter ou multidisciplinaridade, contudo, é mais espinhoso do que, em um olhar mais apressado, parece. A

impostura pela qual se desculpava Thompson desponta, aqui, como lugar a partir do qual pudemos, ao longo dos textos que se seguem neste trabalho, apresentar o conjunto de discussões que pretendemos mobilizar. A impostura traduziu, nesse esforço, o que procuramos constituir como uma espécie de convenção de malditos, interessados diretamente na denúncia do que genericamente poderíamos chamar de paradigmas coloniais, de um lado, e, de outro lado, esforços para apontamentos de estruturas epistêmicas alternativas, transversais, cortantes em relação àquelas que já caracterizam a si mesmas a partir de altos níveis de esgotamento.

Nesse contexto, a figura mitológico-subversiva do Curupira converte-se em mote a partir do qual procuramos organizar um grupo que tem a impostura como lugar metodológico, a fratura do colonial como premissa e a reflexão sobre outras epistemologias como objeto-problema.

Dessa maneira, a partir de dezembro de 2013, o conjunto de pesquisadores que se apresenta com os estudos que seguem organizou reuniões e projetou a construção de um grupo de pesquisa que teria como elemento comum não exatamente um tipo de objeto, mas uma abordagem teórico-metodológica e a disposição para a crítica como seu elemento familiar. A partir desse cenário, construímos o “Curupiras: Colonialidades e Outras Epistemologias”<sup>1</sup>, reunião para a qual procuramos apenas convergir objetos de interesse aparentemente difusos, mas montados sobre a mesma disposição maldita – ou de maldita impostura – da crítica às atualizações do poder colonial e das reflexões sobre os pontos de quebra, as fissuras do mesmo. O grupo, a partir da reunião de pesquisadores da UFPE, UFRPE e FIOCRUZ-PE, foi cadastrado no diretório de grupos de pesquisa do CNPq, tendo duas as linhas de pesquisa que organizamos a partir desse eixo comum, a saber: a) (R)existências, soberanias e outros saberes; e b) Cultura visual, imaginário social e processos de subjetivação. Menos que uma definição, buscamos organizar as discussões que abrimos ao público interessado – e o conjunto de textos a seguir deve

---

<sup>1</sup> Para mais informações, acesse <http://www.curupiras.com>

traduzir apenas uma frente desse esforço – a partir da ideia geral de que nos configuramos enquanto grupo transdisciplinar de pesquisa acerca de possibilidades críticas alternativas de investigação e compreensão do social, com ênfase na denúncia e superação das várias modalidades de colonialismo. Procuramos, dessa forma, refletir sobre caminhos alternativos ao hegemônico enfoque eurocêntrico, vislumbrando processos e instâncias potenciais de resistência advindas da imposição do modelo civilizacional "ocidental".

As linhas de pesquisa que construímos pretendem desenvolver, não exatamente como missão, a discussão que, de forma difusa, estamos propondo. Nesse estágio, procuramos resumi-las da seguinte forma:

- **(R)existências, soberanias e outros saberes:** pretende fomentar investigações sobre cartografias políticas de existência e resistência – por isso (r)existência – e saberes não coloniais, bem como estudar estratégias de luta contra o poder soberano.
- **Cultura visual, imaginário social e processos de subjetivação:** dedica-se ao estudo e investigação de objetos e problemáticas tidos, contemporaneamente, como emergentes para a compreensão dos novos arranjos e formas do social: a centralidade da cultura visual na construção do imaginário social; a relação entre arte, política, e subjetividade; e os vínculos entre arquivo, experiência e bens culturais.

Organizados a partir dessas linhas de investigação, procuramos, ao longo deste volume, mobilizar as discussões de acordo com familiaridades possíveis, traduções para aproximações elaboradas ora por laços metodológicos, ora por uma comunidade de referencial teórico, ora por filiações entre objetos de pesquisa. Ao final do exercício, construímos um material que expressa as ligações e os estranhamentos nos quais estamos interessados. Os três blocos de textos que seguirão a esta apresentação devem apenas indicar esse esforço, ficando, portanto, a cargo de leitura generosa as costuras das conexões

mais íntimas entre os autores e textos que mencionamos a seguir.

Em um primeiro bloco, pretendemos apresentar questões de método. Sem descrever uma sequência nas discussões de cada um dos artigos, a vizinhança dos textos se dá simplesmente pelo esforço de fazê-los próximos.

Assim, o título do primeiro bloco – **Maldições, bruxarias e imposturas intelectuais: premissas do jogo (pós)colonial** – carrega o esforço comum dos textos que o compõem, a saber, o de pensar categorias estruturadoras do colonial e suas lógicas de atualização: as noções de sujeito, subalternidade e hierarquias. Os textos de Camila Pimentel – *Gadamer e Foucault: possibilidades de uma crítica descolonial do sujeito da medicina* –, Alexandre Silva de Jesus – *Sobre a Biologia em AAL:mo (A América Latina: males de origem)* – e Francisco Sá Barreto – *Colonialidade e Ambivalência: o corpo duplo do Outro e a produção da subjetividade do subalterno* – compõem o bloco com este eixo comum: todos estão preocupados em produzir estudos de trajetórias dos conceitos, quase arqueologias do colonial.

Em uma segunda seção intitulada **Dobras do sensível, fraturas do visível: elementos para uma (des)colonialidade visual**, procuramos reunir discussões que tivessem como ponto de partida as traduções do colonial e suas possíveis fissuras na emergência e estudo de uma cultura visual da vida moderna. Esses esforços estão traduzidos nos textos de Daniel de Souza Leão Vieira – *Sumen Brasiliae: O Discurso Colonial e a Paisagem Ambígua da Nova Holanda em Frans Post* – e Izabella Medeiros – *Experiência vanguardista e arte contemporânea: tensões entre arte e sociedade*. Identificar o dispositivo colonial, de um lado, e investigar políticas para fissuras narrativas sobre a colonialidade, de outro lado, respectivamente, são os objetivos que norteiam esses dois trabalhos.

Por fim, na terceira e última parte desta reunião de discussões, que tem como título **Construindo espaços, mapeando ideias: abissalidades e outras epistemologias**, os trabalhos de Júlia Benzaquen – *Emergências: urgências e apostas que fundamentam a ideia de (r)existências* – e Caetano De Carli – *O Campesinato e a Resistência Campesina nas perspectivas das*

*Epistemologias do Sul* – procuram, ambos, diagramar sentidos para a emergência – ou urgência mesmo – de epistemologias que deem conta de um nível de experiência social que as ciências convencionais não são mais capazes de produzir: estratégias de conhecimento, mapeamento de ideias, reconhecimento de espaços pouco, ou não, previstos por uma racionalidade que tem o comportamento “preguiçoso” como paradigma político.

Em todos os textos, procuramos construir aproximações possíveis com questões que estamos distantes – e essa efetivamente não é a missão política dos Curupiras – de resolver. Reside possivelmente na alimentação de novas dúvidas, aquilo por que mais nos interessamos: identificar sofisticadas atualizações e regularidades do poder colonial e, ao mesmo tempo, dedicar-nos com esmero ao desafio de aprender a partir de outros sistemas de pensamento, esforços para conhecimento de um mundo que um projeto específico de racionalidade não mais – e efetivamente jamais o fez – suporta. Com isso, fazemos votos de que sua leitura atenciosa e prazerosa a fim de apreender aquilo que deve representar apenas os primeiros ensaios do conjunto de trabalhos que esperamos, não somente a partir daqui, desenvolver. Boa leitura!

Francisco Sá Barreto  
Recife, dezembro de 2017.

# PARTE I

Maldições, bruxarias e imposturas  
intelectuais: premissas do jogo  
(pós)colonial

# Gadamer e Foucault: possibilidades de uma crítica descolonial do sujeito da medicina

Camila Pimentel

“Se o sujeito se constitui, não é sobre o fundo de uma identidade psicológica, mas por meio de práticas que podem ser de poder ou de conhecimento, ou ainda por técnicas de si”. (REVEL, Judith, 2005, p.84)

## Introdução

O texto que se apresenta surgiu a partir da minha pesquisa de doutorado (ainda em curso), em que uma das questões que tento aprofundar refere-se às concepções de sujeito pressupostas tanto no modelo hegemônico da obstetrícia moderna, quanto no projeto de assistência obstétrica proposto pelo movimento de humanização do parto e do nascimento. Acredito que esses “modos” de assistência obstétrica, acima diferenciados, praticam duas formas distintas de clínica, inclusive porque possuem paradigmas distintos de cuidado (PIMENTEL, 2014). Dessa forma, neste projeto textual, trabalho com dois autores cujos estudos tratam do tema da clínica médica para, a partir de seus pressupostos, tentar elucidar as diferentes possibilidades de se conceber o sujeito-parturiente a partir do saber da medicina.

Nesse sentido, busquei realizar uma reflexão em torno da noção de sujeito presente no pensamento de Hans-Georg Gadamer e de Michel Foucault. Ainda que esses autores tenham traçado caminhos teórico-metodológicos distintos, o ponto de partida dessas reflexões foi a observação de que ambos realizam uma crítica à concepção iluminista de sujeito, ancorada principalmente no pensamento de Descartes, que elabora uma noção de sujeito universal, a-histórico, racional – uma das bases na qual a medicina moderna assentou seus pilares e elaborou suas práticas. Tal concepção se constituiu como o pano de fundo

para a maioria das abordagens filosóficas modernas, mas encontrou, nos dois autores acima citados, um campo de crítica e propostas metodológicas que tentam se afastar do legado cartesiano. Nessa perspectiva, podemos apontar, em Heidegger, um elo teórico-metodológico entre Gadamer e Foucault, que possibilita, talvez, algumas aproximações entre suas respectivas abordagens.

Ainda que os referidos autores não tenham, em absoluto, apontando a possibilidade de uma crítica descolonial dessa concepção de sujeito, adoto aqui essa probabilidade (anacrônica) de compreensão como uma ferramenta metodológica. Justifico minha escolha lembrando que a crítica descolonial tem como um dos seus eixos centrais a denúncia dos processos de subalternização e silenciamento do colonizado.

Assim, as temáticas de estudo de Foucault, por exemplo, nos põem em contato com elementos da subalternização por meio de sua exposição (e por que não denúncia?) das várias formas de exclusão, punição e encarceramento desenvolvidas e sofisticadas pelas instituições modernas ocidentais – e aqui a clínica seria um dos modos de produzir e fixar subjetividades subalternizadas pelo olhar do saber médico. Em Gadamer encontramos a proposta de conciliar a tradição, a escuta e o encontro com o outro no processo de conformação da subjetividade e na prática médica, o que pode ser compreendido como uma outra possibilidade epistêmica relativa ao cuidado.

Na medida em que Gadamer entende a medicina como arte, tal concepção implica uma ampliação do saber médico que vai além do conhecimento científico. Dessa forma, o autor aponta a necessidade do diálogo<sup>2</sup> como parte constitutiva do tratamento. Por conseguinte, em certa medida, Gadamer atenua o lugar hierárquico do saber médico, recolocando o paciente no processo de cura/tratamento/assistência, ampliando o horizonte de subjetivação. Uma outra questão é a própria recusa

---

<sup>2</sup> “Genuine dialogue, rather, is concerned with creating the opportunity for the other to awaken his or her own inner activity – what doctors call the patient’s own ‘participation’ – without losing their way once again” (GADAMER, 1996, p. 137).

do autor à concepção de verdade e de método, que será tão cara para a perspectiva descolonial. Ele elabora uma noção de saúde e de cuidado que inclui a perspectiva da corresponsabilidade – elemento que vai de encontro ao lugar construído, pela medicina, de autoridade no assunto, como única possibilidade de experiência de saúde/cuidado.

Dessa forma, Hans-Georg Gadamer desenvolveu uma filosofia da linguagem segundo a qual a compreensão de si possui uma dimensão prática, de um estar no mundo de forma ativa e, nesse sentido, compreender é sempre interpretar. Assim, a hermenêutica, ou hermenêutica filosófica, como ele próprio chamou, teria uma dupla tarefa: possibilitar o desenvolvimento de uma teoria da *praxis* da compreensão e realizar uma ontologia do sujeito. Dessa forma, podemos claramente perceber suas filiações metodológicas ao que ele mesmo chamou de hermenêutica filosófica, na medida em que tenta superar a divisão clássica entre o sujeito do conhecimento e o objeto do conhecimento por meio da noção de fusão de horizontes, desenvolvendo uma concepção dialógica do sujeito moderno.

Por outro lado, a trajetória intelectual de Michel Foucault nunca aderiu abertamente a nenhuma corrente filosófica específica, apesar de ser possível encontrar elementos em comum tanto com a hermenêutica, ou hermenêutica da suspeita, quanto com o estruturalismo (DREYFUS & RABINOW, 2010). Ao longo de sua obra, Foucault construiu diversas abordagens que possibilitaram a compreensão de objetos distintos – medicina, loucura, sexualidade, prisões, governo etc. No entanto, percebemos que a noção de sujeito sempre esteve presente, mesmo como pano de fundo ou pressuposto, nos seus escritos. Essa noção de sujeito estará, como demonstrado ao longo deste texto, sempre relacionada ao conceito de poder.

Para que esses entrelaçamentos acima propostos possam ser tecidos, optamos por mesclar leituras de comentadores de ambos os pensadores com duas obras específicas dos próprios autores: *The Enigma of Health* (Gadamer) e *O nascimento da clínica* (Foucault). Tal escolha se deve à relativa proximidade presente

em ambas as obras – a problematização da Instituição Médica e suas implicações para o sujeito moderno.

Assim, a construção textual aqui apresentada foi organizada em seções específicas, em que observamos quais são os artifícios e os pressupostos criados por cada um dos autores para que eles pudessem desenvolver uma concepção de sujeito, apontando quais são os conceitos diretamente envolvidos nessa concepção e como eles se articulam no pensamento dos autores. Feito isso, organizamos um tópico em que apresentamos tanto as aproximações entre as perspectivas aqui trabalhadas, quanto as diferenças importantes entre cada um dos pensadores em questão.

### **Gadamer: a noção de sujeito e seus pressupostos**

Em seu livro *The enigma of Health*, Gadamer apresenta uma discussão sobre a medicina moderna e seus avanços tecnológicos e relaciona tais transformações às preocupações éticas e humanísticas da medicina clínica e às consequências desse processo para a relação médico-paciente. Se, por um lado, ele aponta que a era tecnológica da ciência trouxe avanços no que diz respeito à potência investigativa da clínica médica, por outro, também levou ao que ele chama de “fé supersticiosa na ciência”, em que as inovações tecnológicas não encontram oposição crítica na sociedade. Assim, Gadamer afirma que a ciência deveria implicar-se na tarefa de desmitologizar a si mesma dentro de seu próprio discurso e prática, como forma de evitar um encastelamento – acrítico e intocável (GADAMER, 1996, p. 7). Portanto, um dos pontos centrais do livro é a relação entre tecnologia, ciência e medicina e como esse processo afeta os modos de subjetivação.

Para Gadamer, a relação intrínseca entre o desenvolvimento tecnológico e a ciência moderna encontra um terreno fértil na ordem da sociedade industrial, levando ao que ele chama de “negócio da ciência”. Nesse cenário, ao mesmo tempo em que as atividades cotidianas são desenvolvidas de forma mais racionalizada, também ocorre uma diminuição na

capacidade de formação de julgamentos autônomos. Gadamer afirma que *“quanto mais racionalmente as formas de organização da vida são moldadas, menos o julgamento racional é exercido e treinado entre os indivíduos”*<sup>3</sup> (GADAMER, 1996, p. 17). Um outro problema enfatizado por esse autor é a crescente especialização profissional, pela qual a lógica da sociedade industrial e tecnológica é responsável. Se, por um lado, o especialista possui mais informação sobre suas atividades, por outro, as pessoas comuns (não especialistas) encontram-se mais alienadas de uma possível decisão esclarecida. E isso, para o contexto da medicina, é, em certa medida, problemático, porque a clínica médica lida com sujeitos cujas experiências de saúde/doença são parte do próprio processo de construção de si, de sua própria história. É neste sentido que Gadamer defende a ideia de que a medicina deveria se construir no interregno entre ciência e arte<sup>4</sup>, numa prática que envolva os elementos do tratamento e do diálogo no processo de cura.

Essa perspectiva está ancorada no conceito de hermenêutica, utilizado por Gadamer, entendido como a busca da compreensão dos processos comunicativos. E, nesse sentido, a linguagem é peça central em sua obra. É nela que o ser humano, com sua natureza finita, amplia os seus horizontes. No entanto, essa ampliação não é algo ilimitado, mas se dá dentro dos limites da própria história. É a partir dessa perspectiva que ele fala de uma consciência histórica efetiva, em que compreender é eminentemente um ato histórico. Dessa forma, o sujeito da interpretação nunca pode ter uma posição fixa, porque seus pressupostos são sempre adquiridos pela tradição/experiência. Isto é, a compreensão é sempre “comprometida” pelo lugar do sujeito nas relações

---

<sup>3</sup> No original: “the more rationally the organizational forms of life are shaped, the less is rational judgement exercised and trained among individuals”.

<sup>4</sup> Ainda que a noção de saúde pressuposta em sua concepção seja aquela da ausência de doença, do recobrar o equilíbrio quebrado pela perturbação da doença. Perspectiva que atualmente foi reelaborada e ampliada, porque se entende a saúde mais como um estado autodeterminado e não a ausência completa de doenças ou perturbações.

intersubjetivas e nos processos comunicativos (LAWN & KEANE, 2011, p. 79).

No entanto, Gadamer não acredita na compreensão imediata da linguagem, pois considera que os contextos podem se apresentar questionáveis ou potencialmente incompreensíveis. Apesar de considerar o indivíduo como um “avaliador forte”, esse autor acredita que, a partir de uma postura hermenêutica, seria possível fazer uma ponte entre a possibilidade da compreensão e da incompreensão.

Gadamer desenvolveu sua obra num diálogo crítico com o programa hermenêutico desenvolvido por Dilthey, que coloca muita ênfase nos aspectos de neutralidade e no objetivismo histórico. Contrapondo-se a isso, o filósofo alemão não compreende a hermenêutica como um método propriamente dito, mas como uma atividade essencial a todo ser humano, dada a universalidade da linguagem.

Preocupado em revelar os limites da abordagem ortodoxa da filosofia Ocidental, que toma como regra a questão da neutralidade do conhecimento, assim como rechaça a tradição, Gadamer chama a atenção para a necessidade de revalorização dos preconceitos (pré-concepções), na medida em que afirma ser todo conhecimento situado e ter uma relação íntima com o passado (com a história). Podemos entender, então, que ele recoloca o sujeito do conhecimento numa posição mais central e ativa na produção do conhecimento, porque toma o conceito de experiência como central para a possibilidade de compreensão, reforçando a tarefa interpretativa e dialógica das ciências humanas.

Aqui, a dicotomia sujeito/objeto, que funciona como uma pressuposição positivista-empirista básica, cede lugar a uma concepção dos objetos de conhecimento como nem autônoma em, nem abstraível de processos nos quais conhecedor, conhecido e conhecimento estão unidos no mundo da vida que a pesquisa interpretativa estuda (CODE, 2003, p. 8).

O conceito de experiência faz-se necessário, pois, para a compreensão do sujeito-no-mundo, na medida em que Gadamer

toma emprestada de Hegel a noção de experiência como viagem e afirma que essa viagem tem uma capacidade transformadora do sujeito e que somente a partir dela que a verdade (como compreensão/entendimento) é possível. No entanto, Gadamer rompe com a circularidade do conceito hegeliano, quando imputa a necessidade do encontro com o outro nessa experiência vivida (LAWN & KEANE, 2011, p. 47). Seria, então, por meio da aplicação de conhecimentos práticos, adquiridos nas diversas experiências e encontros com o diferente/outro ao longo da história subjetiva, que o indivíduo, ao mesmo tempo em que constrói um conhecimento/entendimento de si, compreende o seu entorno, o mundo da vida. É aí que reside, para Gadamer, o conceito de experiência da verdade: no encontro com o outro. Rejeita, assim, o conceito hegeliano fechado em torno do próprio *self*, como também faz uma crítica ao conceito de subjetividade derivado da filosofia cartesiana.

Referindo-se à ideia de sujeito individual em Verdade e Método, Gadamer é um tanto desdenhoso quanto à noção tradicional do *self*. Não que ele rejeite a subjetividade, mas desdenha a ideia do ‘ghost in the machine’ perpetrada por Descartes <sup>5</sup> (Idem, p.19).

Dessa forma, a noção de subjetividade também está, logicamente, implicada na noção de sujeito. Como vemos no artigo do próprio Gadamer, intitulado “Subjectivity and Intersubjectivity. Subject and Person”, ele faz uma digressão na história filosófica do termo subjetividade e de suas origens conceituais. Ainda que claramente influenciado pelo pensamento heideggeriano, ele questiona a noção do outro como um limitador, presente no primeiro. Para Gadamer, não existe problema metodológico em considerar a subjetividade (os preconceitos) no ato da compreensão. No entanto, isso não quer dizer que ele recaia numa abordagem psicologizante dela. E essa

---

<sup>5</sup> Tradução livre do trecho: “Referring to the idea of the individual subject in Truth and Method, Gadamer is somewhat dismissive of a traditional notion of the self. It is not that he rejects subjectivity, it is that he dismisses the ‘ghost in the machine’ idea, perpetrated by Descartes”.

perspectiva é tão verdadeira que ele se pergunta, em *Verdade e Método*: “a reconstrução da intenção seria mesmo uma compreensão histórica?” (GADAMER, 2006, p. 552).

Num diálogo crítico com o programa hermenêutico de Dilthey, Gadamer recoloca o sujeito no ato de compreensão, na medida em que defende ser preciso reconhecer os (pre)conceitos do sujeito do conhecimento, assumindo que todo conhecimento é situado e relativo ao contexto histórico. Tal formulação advém do conceito heideggeriano de estrutura prévia da compreensão. É a partir dessa compreensão que “nós nos dirigimos às coisas com expectativas de sentido, querendo compreender a elas e, uma vez mais, a nós mesmos” (PEREIRA, 2011, p. 129-130).

Percebemos, então, que a possibilidade da compreensão e como ela se dá é de extrema relevância para a noção de sujeito. Para Gadamer, a compreensão é parte do diálogo e este, na maioria das vezes, acontece intersubjetivamente. A construção do conhecimento passa, portanto, pelo constante exercício de reconhecimento e superação desses preconceitos. Assim, Gadamer fala da fusão de horizontes, momento em que existe uma certa acomodação das ideias conflitantes, ou seja, acomodação do outro. Essa acomodação não se refere ao apagamento do outro, mas sim a uma expansão dos próprios horizontes. Uma superação do passado que se renova no presente dialógico. Dessa forma, podemos afirmar que a construção de um *self* se dá, para Gadamer, sempre nesse processo dialógico de compreensão e interação. É nesse sentido que o autor fala do horizonte intersubjetivo, porque é por meio da utilização dos próprios conhecimentos (ou preconceitos) que existe a possibilidade de compreensão do outro a partir dos processos comunicativos.

Assim, Gadamer desenvolve e aprofunda uma concepção de sujeito que está intimamente relacionada à noção do outro – um ser dialógico. Na verdade, ele rasura a fronteira entre o *self* e o outro, a linguagem e o falante, entre o texto e o leitor (DALLMAYR, 1993, p. 507), quando enfatiza a importância do diálogo, que reabilita os preconceitos, reatualiza o passado na tradição, ressaltando a condição histórica do sujeito e de sua experiência hermenêutica.

## **Foucault: o conceito de sujeito e seus pressupostos**

Em seu livro *O nascimento da clínica*, Foucault elabora uma reconstrução histórica da medicina moderna, para compreender a formação de um tipo peculiar de organização profissional prática e uma forma de organização do saber médico - a clínica médica. Assim, o autor apresenta uma série de condições de possibilidade da experiência médica como, por exemplo, as transformações pelas quais passou o conceito de doença, assim como as mudanças da preocupação estatal em relação ao gerenciamento das endemias ou epidemias. Se antes o corpo doente era individual e o tratamento se dava no espaço privado do domicílio - espaço considerado favorável ao desvelamento da doença em seu estado "puro", livre das transmutações sofridas nos domínios hospitalares (FOUCAULT, 2011, p. 18) -, a medicina social inaugura um escrutínio do espaço público, e o corpo doente, nesse contexto, é o próprio corpo social. Para dar conta desse território doente, o Hospital se constitui como o lugar de destino desse corpo interpelado por diversas interseccionalidades - classe, idade, gênero etc. Essas transformações na experiência da doença podem ser relacionadas à própria noção de sujeito e, por conseguinte, aos modos de subjetivação relativos a tais experiências.

Para tentar demonstrar como a concepção de sujeito é construída no pensamento de Foucault, torna-se necessário, primeiramente, fazer ver a noção própria de história que permeia seus estudos, na medida em que é o próprio conceito de história (ou antes, a crítica a ele) que impulsiona Foucault a construir tanto o método arqueológico quanto o genealógico. Segundo Revel (2005), o ponto de partida foucaultiano é o rompimento com a noção continuísta de história, ou seja, com a ideia de sucessão dos fatos, a concepção de história como linear, teleológica, e a retomada da perspectiva nietzschiana de busca pelas discontinuidades e singularidades da história. Tanto é assim que, no *Nascimento da clínica*, ele realiza uma história descontinuísta do saber médico e, por isso mesmo, não podemos dizer que ele realiza uma história das ideias.

Tentando compreender as condições históricas que possibilitaram o desenvolvimento dos diversos saberes modernos sobre o sujeito, Foucault realiza uma análise profunda de várias instituições envolvidas nesse processo. Para isso, ele estabelece uma relação peculiar com o fazer científico, lançando um olhar, ao mesmo tempo interno e externo, para “*as ciências do homem na modernidade*” (MACHADO, 2007, p. 9) – o que ele chamou de arqueologia do saber. Tal postura metodológica tem como *background* a epistemologia de Bachelard e Canguilhem, que assumiram uma postura crítica diante do postulado da neutralidade do fazer científico e da possibilidade de uma racionalidade universal (IDEM). Por tanto, a história arqueológica perpetrada por Foucault rompe com a própria ideia de racionalidade intrínseca a qualquer epistemologia da ciência. Segundo Machado,

[...] A riqueza do método arqueológico é ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem como saberes, neutralizando a questão de sua cientificidade e escapando do desafio impossível de realizar, nesses casos, uma recorrência histórica, como deveria fazer uma análise epistemológica. O que não significa, como veremos, abandonar a exigência de uma análise conceitual capaz de estabelecer descontinuidades, certamente não epistemológicas, mas arqueológicas, isto é, situadas no nível dos saberes. (IDEM, p. 9).

O momento arqueológico de Foucault centra-se, assim, na análise das condições de constituição dos saberes como campos disciplinarizantes do indivíduo moderno, na objetificação do corpo como campo do saber disciplinar, que subtrai a noção mesma de indivíduo, a não ser para a composição do corpo social. Foi sob esse prisma metodológico que em *O nascimento da clínica* o autor traça uma arqueologia do saber médico, em que o foco não está mais no doente, mas na doença e nos sintomas que só podem ser percebidos e estudados por meio da linguagem. Daí a necessidade da confissão e do exame. Nesses estudos arqueológicos, encontra-se subsumida a noção de indivíduo moderno como objeto (e seus modos de objetivação) e suas

respectivas tecnologias de repressão e técnicas disciplinares como produtoras de corpos dóceis.

Entretanto, Foucault também ressalta a emergência do indivíduo moderno como sujeito (e seus modos de subjetivação). Ele coloca que a abordagem da sexualidade e as práticas de confissão como produtoras de reflexividade e de jogos de verdade possibilitaram as condições históricas para os modos de subjetivação. A sexualidade opera, para Foucault, como uma arena em que são produzidos alguns jogos de verdade essenciais, constitutivos da identidade subjetiva do indivíduo contemporâneo. E o discurso sobre ela se intensificou ainda no século XVIII, com o desenvolvimento da medicina social e seu discurso escrutinador e disciplinante.

As relações com o dizer verdadeiro em nenhum outro campo é tão evidente quanto no da sexualidade: pertencemos a uma civilização na qual se exige aos homens dizerem a verdade a respeito de sua sexualidade para poder dizer a verdade sobre eles mesmos (REVEL, 2005, p. 80).

Revel, estudando Foucault, afirma que a sexualidade opera em duas direções distintas. Tanto para possibilitar o processo de subjetivação dos indivíduos, quanto para tornar possível um dispositivo de controle, de disciplina. Tal argumento encontra-se muito claro no *Nascimento da clínica*, em que Foucault afirma que o olhar da medicina, clínica ao mesmo tempo em que permite a subjetivação do indivíduo por meio da fala do “paciente”, possibilitado pelos dispositivos como o de exame e o da confissão, o faz para tornar o sujeito, no momento mesmo da fala, o objeto do conhecimento clínico, constituindo-se num dispositivo disciplinar do corpo e também da sexualidade. Inaugura-se, para Foucault, uma nova experiência com o dizer sobre si mesmo.

Além disso, o conceito de experiência também compõe o mosaico em que se constrói a noção de sujeito em Foucault. Tal conceito vai se transformando ao longo da obra do filósofo e se delineando como uma importante questão para a possibilidade de o sujeito tanto dizer sobre si mesmo, quanto ser

transformado a partir de seu discurso, no objeto do conhecimento.

Foucault procura situar o problema da experiência como momento de transformação: o termo passará, então, a ser associado ao mesmo tempo à resistência aos dispositivos de poder (experiência revolucionária, experiência de lutas, experiência de sublevação) e aos processos de subjetivação. (IDEM, p. 49).

Por conseguinte, outras três noções, intimamente ligadas entre si, aparecem pressupostas nessa constituição do sujeito moderno em Foucault: resistência, poder e transgressão. Se na obra do filósofo francês o sujeito aparece sempre no par saber/poder, isso ocorre porque os processos de subjetivação implicam, ao mesmo tempo, resistência e transgressão a esse mesmo poder.

A noção de poder, no decorrer dos escritos de Foucault varia bastante: vai desde a hipótese repressiva, dos corpos dóceis, ao biopoder (DREYFUS & RABINOW, 2010). No entanto, ele nunca pressupõe uma ideia de poder anterior aos indivíduos, essencializada, mas em termos de relações de poder, em prática, exercidas pelos sujeitos sobre os sujeitos (REVEL, 2005). Isso não pressupõe, contudo, uma total sujeição às formas de poder. Por isso, ele defende que o poder pode ser tido como uma resistência periférica, assim como as formas de subjetivação se constituem como resistência aos poderes e saberes.

A análise foucaultiana destrói, portanto, a idéia de um paradoxo/contradição entre o poder e a liberdade: é precisamente tornando-os indissociáveis que Foucault pode reconhecer no poder um papel não somente repressivo, mas produtivo (efeitos de verdade, de subjetividade, de lutas), e que ele pode, inversamente, enraizar os fenômenos de resistência no próprio interior do poder que eles buscam contestar, e não num improvável "exterior" (REVEL, 2005, p. 68).

Assim, a noção de resistência associa-se às práticas subjetivas que procuram se libertar de determinados campos de poder, para criar possibilidades de novas subjetivações. Nesse sentido, a resistência ocuparia, no pensamento foucaultiano, o

lugar que a mudança social ocupa na teoria sociológica. Isso não significa que resistência leve necessariamente à liberdade dos indivíduos ou mesmo que o poder seja, intrinsecamente, negativo (cerceador de liberdade). Como assinala Judith Revel, “as resistências podem, por sua vez, fundar novas relações de poder, tanto quanto novas relações de poder podem, inversamente, suscitar a invenção de novas formas de resistência” (2005, p.75).

Diante disso, compreendemos que o conceito de sujeito, em Michel Foucault, possui diversas nuances. Se, por um lado, ele pode ser compreendido como assujeitado sob a ótica das instituições disciplinantes e de suas respectivas tecnologias repressivas, por outro, percebemos uma possibilidade de ação constitutiva por parte do sujeito, presente na ideia de processo de subjetivação, que pressupõe atos de resistência.

### **Aproximações e diferenças entre Gadamer e Foucault**

Com o propósito de colocar em perspectiva a noção de sujeito presente na obra de Michel Foucault e Hans-Georg Gadamer, essa seção será uma tentativa de evidenciar alguns aspectos que acreditamos constituírem-se como possíveis aproximações entre os dois autores, assim como alguns pontos de intersecção entre tais abordagens e o programa pós-colonial. Entretanto, a seção também pretende ressaltar as importantes diferenças entre os dois pensadores.

Se Michel Foucault está mais centrado na formação das instituições médicas, que como tal engendram um processo de objetivação do sujeito, Gadamer contempla as relações interpessoais e, mais especificamente, a relação médico-paciente. Se *O nascimento da clínica* versa sobre o olhar médico, talvez possamos dizer que *The enigma of health* aborda o diálogo, o que entendemos como dois níveis de experiência distintos os quais, em certa medida, relacionam-se à crítica que o movimento de humanização do parto e do nascimento fazem à clínica obstétrica contemporânea. Se, por um lado, esse movimento elabora um exame crítico e denuncia as más práticas relativas à

instituição médica hegemônica, por outro, revitaliza a importância do diálogo e da conformação da relação médico-parturiente de uma forma menos hierarquizada.

A problemática da desmitologização da ciência, a crítica ao domínio da técnica científica sobre a natureza (GADAMER, 1996, p. 6) e, por conseguinte, ao domínio dos corpos (e, no caso específico das preocupações de fundo deste texto, os corpos gestantes) aproxima-se, claramente, do que Foucault chama de Biopolítica e sua administração dos corpos entendidos, inclusive, como o corpo social.

Outro ponto de aproximação decorre do fato de tanto Gadamer quanto Foucault rejeitarem a metafísica do sujeito, entendida aqui como uma mente autossuficiente a qual se relaciona com os objetos que representa, mas não depende deles. A influência do pensamento de Heidegger sobre a finitude do ser e sua ênfase no *Dasein* possibilitou o desenvolvimento da perspectiva histórica - dos processos de subjetivação em Foucault - e da interpretação dialógica em Gadamer. Entendemos assim que a crítica ao sujeito cartesiano seria, talvez, uma primeira possibilidade de aproximação entre o pensamento dos dois filósofos, assim como, inclusive, uma possibilidade de diálogo com a perspectiva pós-colonial.

Mas o que é que determina a finitude do *Dasein*? A sua temporalidade. O *Dasein* é finito porque não tem como transformar o ser em algo permanente, em algo presente. O pensar do ser humano sempre está referido à vida, que não é estática, mas que se caracteriza pela mobilidade entre já ser no mundo (passado), estar sendo no mundo (presente) e projetar-se (futuro). (PEREIRA, 2011, p. 129)

Essa relação com a finitude a qual Heidegger enfatizou, principalmente em *O ser e o tempo*, é facilmente percebida na análise que Foucault faz do surgimento da medicina clínica. Em seu livro *O nascimento da Clínica* (2011), Foucault afirma categoricamente que as transformações pelas quais o saber médico passou a partir do século XVIII possibilitaram um novo olhar sobre o sujeito moderno e deslocaram o indivíduo da

condição de apenas objeto do conhecimento para sujeito do conhecimento. Assim, Foucault afirma que,

[...] a medicina oferece ao homem moderno a face obstinada e tranquilizante de sua finitude; nela a morte é reafirmada, mas, ao mesmo tempo, conjurada; [...] Essa experiência, que inaugura o século XVIII e de que ainda não escapamos, está ligada a um esclarecimento das formas de finitude, de que a morte é, sem dúvida, mais ameaçadora, mas também a mais plena. (FOUCAULT, 2011, p. 218)

No seu livro *The Enigma of Health* (1996), num capítulo intitulado “The experience of death”, Gadamer nos coloca a questão de que o desenvolvimento da ciência moderna, ou o que ele chama de “segundo esclarecimento”, ancorada no uso da tecnologia, ocasionou a “desmitologização da morte”<sup>6</sup>. Tal experiência reforça uma noção de finitude, na medida em que todos os aspectos da vida foram sendo decifrados pelo escrutínio científico, diminuindo, para Gadamer, as possibilidades de simbolização tanto da vida quanto da morte. Isso reverbera fortemente nas experiências dos indivíduos no mundo.

Paralelamente à perda de qualquer representação pública do que ocorre, os doentes (moribundos) e seus familiares são retirados do ambiente doméstico da família. A morte é, dessa forma, adaptada aos negócios tecnológicos da produção industrial. [...] São precisamente esses enormes avanços tecnológicos, com seus objetivos de preservação artificial da vida, que revelam o limite absoluto do que podemos alcançar<sup>7</sup>. (GADAMER, 1996, p. 62)

---

<sup>6</sup> No Original “This second Enlightenment has brought about a demythologizing of death”. (GADAMER, 1996:61)

<sup>7</sup> Tradução livre do trecho: “Alongside the loss of any public representation of what takes place, the dying and their relatives are removed from the domestic environment of the family. Death is thereby adapted to the technological business of industrial production. [...] It is precisely these enormous technological advances, with their goal of the artificial preservation of life, which reveals the absolute limit of what we can achieve.”

Assim, podemos inferir que essa clareza técnica com que a medicina moderna trata a morte – e também a vida – contribui para a elaboração de uma concepção de sujeito ancorada na experiência vivida, reavivando o aspecto finito do ser humano no mundo, presente na obra de ambos os autores tratados neste trabalho.

O conceito de história também opera, para ambos os pensadores, como algo importante para a possibilidade de compreensão, que não é, contudo, transparente ou dada. Não é apenas pelo conhecimento do passado que se pode chegar à verdade, é preciso interpretá-lo, assumir seus pressupostos, reconhecer o posicionamento do sujeito que interpreta. Assim, a história atua como um importante pano de fundo para a própria constituição do sujeito, como uma possibilidade genealógica ou dialógica.

A própria relação com a hermenêutica pode ser considerada como um ponto em comum entre ambos os pensadores. A abordagem de Foucault sobre as ciências subjetivantes tem como ponto de partida a hermenêutica. É por meio do método interpretativo que as ciências modernas subjetivantes se desenvolvem, dando possibilidade de fala ao indivíduo. A importância da fala, ainda que com algumas distinções, também é central para o entendimento que Gadamer faz do sujeito. É a partir do diálogo (e da fusão de horizontes) que a compreensão e a experiência se dão. É nesse ambiente, eminentemente dialógico, que existe a possibilidade de constituição subjetiva – no encontro com o outro.

Consideramos, então, que o programa hermenêutico de Gadamer pode se constituir como a possibilidade de uma outra epistemologia, menos hierárquica, mais dialógica. No entanto, a biomedicina moderna se constrói como uma imposição epistêmica que nega o diálogo ou a possibilidade de narrar-se. Segundo Alice Cruz,

O privilégio epistêmico reclamado pela ciência moderna tem sido largamente partilhado pela biomedicina, senão, ainda, mais fortemente naturalizado. O que tem conduzido, não apenas à sua imposição epistemológica sobre outros sistemas médicos, mas também, ao

estabelecimento de uma relação entre médico e paciente da qual são excluídos o diálogo e a reciprocidade. (CRUZ, 2007, p. 2)

Se, de um lado, Gadamer ressalta a importância de se restabelecer uma prática médica ancorada numa hermenêutica dialógica como forma de se evitar a exclusão e a subalternização do indivíduo/paciente, do outro lado, Foucault realiza uma investigação das condições que possibilitaram que tal prática (colonial) médica se instituisse. No entanto, ainda que Foucault ressalte a importância da fala como um pressuposto para os processos de subjetivação, essa fala é sempre interpelada por um forte elemento de poder, já que o outro, que escuta, está no lugar do perito, do discurso científico. É aquele que pode interpretar e tem o poder da verdade, que só pode ser dita pelo sujeito do saber e escutada pelo sujeito leigo.

[...] apenas um cientista bem treinado, não o sujeito individual, poderia compreender o que estava sendo dito. No paradigma confessional, quanto mais o sujeito fala (ou é forçado a falar), mais a ciência sabe; quanto mais o exame da consciência legítimo aumenta, mais fina e ampla é a rede da tecnologia da confissão. Quando esse poder se difundiu, tornou-se claro que o sujeito não poderia ser o árbitro final do seu próprio discurso” (DREYFUS & RABINOW, 2010, p. 236).

Ainda que Foucault não se associe diretamente ao programa pós-colonial, podemos dizer que a postura crítica assumida por ele em relação à formação epistêmica da biomedicina moderna é já uma crítica e uma denúncia de uma forma de constituição epistêmica autoritária e subalternizante. É neste sentido que Cruz afirma que,

Paralelamente, a especialização do olhar médico, enquanto conhecimento técnico e hermético, acessível apenas àqueles que o possuem, em simultâneo com a transformação dos hospitais em espaços que reflectem a racionalidade científica [...] conduziu ao distanciamento entre médico e paciente, resultando na objectificação do último (CRUZ, 2007, p. 3).

Em contrapartida, ainda que Gadamer admita posições distintas de poder/saber, essa condição não parece ser problematizada, tão profundamente, em suas análises sobre a fusão dos horizontes e as possibilidades de compreensão. Essas distintas posturas frente à relação saber/poder tornam-se muito claras quando observamos as análises que Foucault e Gadamer realizaram sobre o desenvolvimento da medicina.

Parece-nos que o filósofo francês vê a prática médica sob um prisma um tanto distinto do pensador alemão. Para ambos, a ciência médica configura-se numa prática hermenêutica, que abriu possibilidades de subjetivação (para o primeiro) e de compreensão (para o segundo). No entanto, Foucault debruça-se muito mais sobre o elemento de poder inscrito no “par médico-paciente” (FOUCAULT, 2011, p. XIII), enquanto Gadamer enfatiza o caráter dialógico da conversação.

Ainda que Foucault argumente sobre as possibilidades de subjetivação que esse novo olhar clínico possibilitou, também elucida os processos de objetivação do indivíduo por essa mesma prática, como demonstrado nos estudos sobre a hipótese repressiva e a noção de corpo dócil como seu correlato. No paradigma interpretativo da clínica, “o Outro tornou-se um especialista do significado” (DREYFUS & RABINOW, 2010, p. 236).

Por outro lado, em Gadamer, essa atividade hermenêutica aparece de uma forma distinta. O outro (que pode ser um especialista, ou não) desempenha um papel importante por meio do diálogo (e não da confissão ou do exame, como em Foucault), e a compreensão é, eminentemente, subjetiva, individual. Aqui, o diálogo opera como uma espécie de atenuante das distintas posições de poder que eventualmente estejam em jogo.

## **Considerações finais**

O presente texto buscou realizar uma reflexão teórico-metodológica acerca da noção de sujeito presente no pensamento de dois importantes filósofos do século XX, Hans-

Georg Gadamer e Michel Foucault, a fim de aprofundar a compreensão dos modos de subjetivação que a medicina moderna possibilitou. Inicialmente buscamos elucidar os artifícios utilizados por cada autor para pensar sobre o conceito de sujeito, como eles construíram seus pressupostos e quais as principais noções que ajudaram na compreensão desse empreendimento.

Gadamer está ligado à tradição de pensamento chamada Hermenêutica filosófica, que, como já dito anteriormente, tenta superar a divisão clássica entre o sujeito do conhecimento e o objeto do conhecimento, por meio da noção de fusão dos horizontes. Esse filósofo entende o ser humano dialogicamente, enfatizando, assim, a centralidade das práticas no mundo. Dessa forma, a atividade de compreensão/interpretação é tida como uma habilidade prática, um saber como proceder. Esse saber como agir é possibilitado pela própria noção, que Gadamer ressalta, de experiência como vivência.

Assim, a compreensão na hermenêutica gadameriana é sempre uma experiência singular, mas que pressupõe o outro nas ações comunicativas. Dessa forma, entendemos que o sujeito se configura não mais como um *self* universal ou transcendental, mas numa relação dialógica e intersubjetiva.

Michel Foucault realiza seu trabalho em franca oposição, também, à noção cartesiana de sujeito universal e racional. Para isso, ele trata das condições de possibilidade, reinserindo o sujeito na história e reafirmando um processo de construção de subjetividades e não de identidades fixas, a-históricas. O sujeito contemporâneo deve constituir-se, então, como um eterno devir. Na medida em que reexamina as instituições modernas, ele demonstra as condições de possibilidades históricas dos discursos e das práticas. É precisamente na ideia de prática que repousa a noção de discurso como atos de fala produtores de subjetividade – um dizer-se sobre si mesmo. Esse processo de eterna construção e reconstrução se dá, inclusive, por meio da reformulação (ou mesmo do fim) de algumas das principais instituições modernas.

O sujeito seria, então, constituído no decorrer de sua própria história, ideia que se aproxima da concepção dialógica de Gadamer, apesar de sua metodologia ser bastante distinta. É assim que Foucault trata de processos de subjetivação, que podem ser entendidos em dois aspectos distintos: o modo de subjetivação que caracteriza o sujeito como tal, ou seja, suas práticas no mundo; e a relação que estabelece consigo, por meio dessas práticas, para constituir-se sujeito de sua própria existência.

Dessa forma, ainda que ambos os autores tenham traçado caminhos distintos, a tentativa de elucidar alguns mecanismos pelos quais cada um pensa sobre o sujeito contribui para a compreensão de que tanto Gadamer quanto Foucault ressaltam a importância que o desenvolvimento da ciência moderna exerce sobre o indivíduo.

Nesse sentido, a título de divagações teóricas pouco conclusivas (que ainda precisam ser muito mais aprofundadas alhures), acreditamos que o projeto de humanização do parto e do nascimento abre-se para a possibilidade de construção de uma nova clínica, que tem como marcos orientadores o diálogo e a diminuição da hierarquia na relação médico-paciente, a troca mais horizontalizada de informações, ou seja, uma clínica mais subjetivante e dialógica, o que aproxima-se da proposta de Gadamer. Por outro lado, esse projeto também pressupõe um compromisso de cuidar-se, de informar-se, no sentido da autonomia das escolhas e da corresponsabilização como algo que se relaciona ao cuidado de si como prática de liberdade, trazendo-nos de volta para Foucault. Tendo como pano de fundo uma concepção de sujeito informado, consciente e protagonista, o projeto de humanização de medicina relaciona-se, assim, a questões centrais que os dois autores aqui trabalhados abordaram em suas obras.

## Referências bibliográficas

BERNSTEIN, Richard J. "Philosophic Hermeneutics". In: **Beyond Objectivism and Relativism: science, hermeneutics and praxis**. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1983.

CODE, Lorraine. "Introduction - Why feminists do not read Gadamer" in **Feminist interpretation of Hans-Georg Gadamer**. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2003.

COSTA, Jurandir Freire. **O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?** Tempo Social; Rev. Sociol.USP, S. Paulo, 7(1-2): 121-138, outubro de 1995.

CRUZ, Alice. "Metáforas que constroem, metáforas que destroem: a biomedicina como vocabulário social". In **O Cabo dos Trabalhos**, n. 2, 2007.

Dallmayr, Fred. "Self and Other: Gadamer and the Hermeneutics of Difference". In **Yale Journal of Law & the Humanities**: Vol. 5:Iss. 2, Article 9, 1993.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. **The Enigma of Health**. Stanford: Stanford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person**. *Continental Philosophy Review*, 33, pp. 275-287, 2000.

\_\_\_\_\_. "Hermeneutics and Historicism". In: **Truth and Method**. Londres e Nova York: Continuum, 2006.

LAWN, Chris and KEANE, Nial. **The Gadamer dictionary**. London e Nova York: Continuum, 2011.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PEREIRA, Viviane Magalhães. "A superação do conceito moderno de subjetividade: gadamer e a verdade da história". **Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**, VII Edição. Disponível em: [ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/.../edicao7/Viviane\\_Magalhaes.pdf](http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/.../edicao7/Viviane_Magalhaes.pdf), 2011.

PIMENTEL, C. . "A (des) colonialidade do parto: reflexões sobre o movimento de humanização da parturição e do nascimento". In: Paulo Henrique Martins; Adriana Falangola; Artur Stamford da Silva; Islândia Carvalho Sousa. (Org.). **Produtivismo na Saúde: desafios do SUS na invenção da gestão democrática**. 1ª ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

## Sobre a Biologia em AAL:mo

Alexandro Silva de Jesus

Para o leitor atual, *A América Latina: males de origem* (doravante *AAL:mo*) é um livro estranho: promete ser *crítica sócio-histórica* às nacionalidades sul-americanas e, ainda assim, tão cheio de organismos biológicos, tão animado por uma lógica orgânica, por uma *zoo-lógica*: crustáceos, *succulinas*, animais das cavernas – lá onde não penetra luz – e dos abismos; homens, abelhas, formigas, recolhidos quase todos a partir da pressuposição de um *devoir-verme* que cada um deles seria capaz de experimentar em suas singularidades. Ora, tal *biologismo* já era reconhecido, ali mesmo, como possível fonte de embaraços para sua leitura ou, no limite, capaz de levá-la à suspensão. Desejoso de ser lido, sabia que, em função do seu recurso, arriscava não sê-lo.

Está um tanto desacreditado, em sociologia, esse vizo de assimilar, em tudo e para tudo, as sociedades aos organismos biológicos. Muito se tem abusado deste processo de crítica [...] (BOMFIM, 2005, p. 57)

Mesmo assim, nenhuma outra via lhe pareceu possível ou recomendável. É que, me parece, *AAL:mo* acreditava, talvez rápido demais, dispor de uma “verdade universalmente aceita”, incontestada, de um “consenso unânime”, a saber, que

[...] as sociedades existem como verdadeiros organismos, sujeitos como os outros a leis categóricas. [Elas] obedecem a leis de uma biologia diversa da individual nos aspectos, mas em essência idêntica (Idem).

E, se havia nisso abuso ou vício, este não consistiria em

[...] considerar as sociedades – digamos os grupos sociais – como organismos vivos, sujeitos, por conseguinte, a todas as leis que regem a vida e a evolução dos seres, mas em considerá-los simples organismos biológicos. Em suma, não é o conceito que é condenável, e sim a estreiteza de vistas com que o aplicam à crítica dos fatos sociais, mais

complexos, sem dúvida, que os fatos biológicos, pois dependem das leis biológicas, e ainda das leis sociais, peculiares a eles (Idem).

Se era, pois, por uma espécie de fidelidade ao modo como as coisas se dão que não se podia desistir da assimilação, era necessário, também, afirmar seu devido lugar e alcance, e fazer promessa: tudo se passa aí para garantir que em *AAL:mo* se tratava mesmo de ultrapassar a redução que se operava no modo de assimilação e que, em algum momento, as leis singulares aos grupos sociais se mostrariam evidentes em seu volume. De início, porém, *AAL:mo* só fora capaz de enfatizar que as leis sociais replicam as gerais da Biologia.

É noção banal em Sociologia que o progresso social se faz segundo um paralelismo perfeito com o progresso orgânico – diferenciação dos órgãos, especialização das funções, divisão do trabalho – estas são as condições indispensáveis à perfeição. (BOMFIM, *op. cit.*, p. 65)

Marcar isso lhe figura essencial, pois duas páginas antes – e acontecerá, também, muitas vezes depois –, já havia registrado o mesmo.

É princípio fundamental – e corriqueiro – de biologia: que a função faz o órgão (p. 63).

O que me proponho, agora, é qualificar esse organicismo de *AAL:mo* em benefício do seu desejo de ser *usado*. Assim, qualquer que seja o sentido que se lhe imprima aqui, haverá de sua parte um esforço, dentre outras coisas, para responder a duas atitudes bastante comuns diante deste *processo de crítica* de que *AAL:mo* não cogita, por um instante sequer, abrir mão. De modo que, ou, no limite, se lhe recusa leitura, ou, então, considera-se o que *AAL:mo* tem a nos dizer, *apesar de...* Tratar-se-á, em todo caso, não de responder a cada postura, e sim ao pressuposto comum que as sustenta, a saber, de que essa *sóciobiologia* não nos alcança mais, de que os processos de crítica de hoje já não recorrem ao que está em jogo aí ou guardam algo disso. Tudo se passa como se fôssemos, agora, de outra época.

Nesses termos, a qualificação do recurso de que *AAL:mo* lança mão implica avaliar onde – nós e a nossa crítica – estamos.

Disse, há instantes, *sóciobiologia*, mas de partida marcamos o desejo de *AAL:mo* de se afirmar como *sociologia histórica: uma nacionalidade*, ali é explicado, *é o produto de uma evolução; o seu estado presente é forçosamente a resultante de ação de seu passado, combinada à ação do meio* (p. 58). Entretanto, é no mínimo curioso que em momento algum *AAL:mo* recorra à disciplina histórica ou a seus iniciados para ali, ou entre aqueles, dispor de um olhar ou método. De fato, sua análise sobre o percurso das sociedades latino-americanas tem por lastro um conjunto de obras de historiadores e cronistas, mas se trata quase sempre de explorar aquele acervo como quem explora um arquivo, invariável, de violências, a fim de marcar que as condições para a emergência da Espanha na História foram dadas pelas invasões cartaginesas e que foi toda a península ibérica que ficou sob o domínio dos árabes; depois, para registrar que foram os povos dali que puderam exercer violência de maneira singular neste lado atlântico e, também, para demonstrar como a nós foi possível replicar aquele mesmo movimento.

Disso duas coisas. A primeira nos atrasa um pouco em relação à minha curiosidade inicial (sobre uma análise histórica sem referência à História), mas talvez seja o aspecto em que a análise possa valer mais. Trata-se da *consignação*<sup>8</sup> que *AAL:mo* opera em seus exemplos históricos, a saber, de tornar cada um deles elemento de uma *série histórico-imitativa* capaz de elucidar o que *era o*, mas também como se verá, de afirmar as chances de um *vir-a-ser latino-americano*. Há mais. Se, para *AAL:mo*, havia uma história comum entre latinos daqui e ibéricos, ela não existia simplesmente como a história da dominação *ad-hoc* que estabeleceu e administrou, à sua maneira, as partições que conhecemos; havia história comum uma vez que os daqui e os de lá passaram, a certa hora, a experimentar a si próprios a

---

<sup>8</sup> Por consignação [...] entendemos [...] o ato de consignar reunindo os signos. [...] A consignação tende a coordenar um único corpus em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal (DERRIDA, 2001, p. 14).

partir de um mesmo espírito ou violência, essa *uma* ou *outra coisa* que, chegada do lado de fora das partições, seguia, ora instituindo e levando as partições adiante, ora abolindo-as temporariamente. *AAL:mo* se dedicava, assim, a *desencobrir* a *arqui-disposição* e a *arqui-subjetividade sul-americana*.

Tudo isso – e isto é a segunda coisa –, já disse, sem recorrer à História. A sociologia histórica de *AAL:mo* acontece às expensas da percepção e método dos naturalistas, os mesmos que se impressionaram com a “evolução completa” do organismo do *Chondracanthus gibbosus*, animal tópico daquilo que *AAL:mo* e outros dispositivos de sua época – e mesmo antes – faziam responder pelo *ethos* dos povos ibéricos e sul-americanos. Pois se ali o pressuposto de partida dizia que *uma nacionalidade era o produto de uma evolução*, sabia-se, também, que *isto mesmo [se] suced[ia] com os organismos biológicos*. E era essa coincidência dos fenômenos a reclamar o cruzamento do tempo e do espaço como método comum a um e outro domínio disciplinar.

Em suma: explicar o que passava ali, em seu presente – no caso particular de *AAL:mo* prestar contas do “atraso” latino-americano –, pressupondo que *o que se é se efetua, sempre, como “herança adaptada”*, eis aí o que anima a *sociologia histórica* que emerge à luz da *biologia histórica*, de uma pesquisa diacrônica em que o histórico associa qualidade às coisas, faz que elas caiam dessa ou de outra forma, sem ser capaz, jamais, de lhes impor, com a queda, uma determinação definitiva ou acabada. Neste momento, trazer à memória o *impressionável* na experiência do *Chondracanthus gibbosus*, e que *AAL:mo* registrou, pode aclarar o que acabo de afirmar. Mas sinto-me impelido a mencionar antes que, em função do que entra em jogo a partir do conceito de “herança adaptada”, se está, aqui, na zona de vizinhança da *Consideração*, de 1874, *sobre a utilidade e os inconvenientes da História para vida*, e de seu conceito de *força plástica*<sup>9</sup>. Em todo

---

<sup>9</sup> Força que permite a alguém desenvolver-se de maneira original e independente, transformar e assimilar as coisas passadas ou estranhas, curar as suas feridas, reparar suas perdas, reconstituir por si próprio as formas destruídas (NIETZSCHE, 2005, p. 73). Em *AAL:mo*, o termo resistente diz

caso, observa-se aqui e ali, o mesmo compromisso com a ereção de diagnósticos sobre os males (de época ou de origem), o mesmo desejo de *crítica e clínica*.

Sigamos, então, a maneira de *AAL:mo*.

Há um animal marinho – o *Chondracanthus gibbosus*, cuja organização é, à primeira vista, tão simples e rudimentar que, por muito tempo, os naturalistas o classificaram entre os vermes – os vermes inferiores. Em verdade, o animal é constituído, apenas, por uma massa informe, de tecido frouxo, onde não se vêem quase órgãos diferenciados, a não ser os colchetes com que ele se apega à sua vítima, e os órgãos genitais, desenvolvidíssimos. Fixado ao animal que o nutre, o *Chondracanthus* resume toda a atividade vital em sugar a seiva nutritiva, que ele já encontra elaborada, pronta a ser assimilada e apropriada para a nutrição íntima dos tecidos, e em reproduzir-se. É nessas condições que o animal adulto se apresenta: parasita, rudimentar, e “inferior” – a ponto de ser considerado um verme (BOMFIM, *op. cit.*, p. 62).

Já se encontram em registro aí duas condições ou estados negativos que, em *AAL:mo*, organismos e sociedades podiam experimentar, a saber, a *indiferenciação (dos órgãos/dos aparelhos sociais)* e o *parasitismo*. Pode-se mesmo dizer que essas condições regem parte significativa de seu esforço de crítica, pois, em *AAL:mo*, trata-se justamente de explicar as causas da atrofia que se verificava na experiência latino-americana, apesar de encontrar-se em seu meio, suponha, as condições favoráveis a seu desenvolvimento. Pressente-se, desde já, que *AAL:mo* tem por pressuposto certa noção de *normalidade* que, sabemos, ainda demoraria algumas décadas para ser pensada criticamente<sup>10</sup>. Em todo caso, adianto que esta não será a única vez, aqui, dessa questão.

Desse exergo deve-se arquivar ainda outra coisa: tão importante quanto marcar o interesse de *AAL:mo* em descrever a patologia da qual o *Chondracanthus* se achava acometido é

---

tudo isso. No organismo, indivíduo ou grupo resistente o passado não pesa tão fortemente que embarace as adaptações indispensáveis.

<sup>10</sup> Refiro-me a contribuição de Georges Canguilhem, particularmente, ao *O normal e o patológico* (2009).

observar o efeito de sua disposição descritiva. Ela diz, também, no momento mesmo em que descreve o que passa com o animal marinho, sobre o erro metodológico – temporário, é verdade – em que incorreu a Biologia. Se os naturalistas, por muito tempo, classificaram o *Chondracanthus gibbosus* entre os vermes, isso não se deu somente porque *o animal é constituído, apenas, por uma massa informe, de tecido frouxo, onde não se vêem quase órgãos diferenciados*. O engano se deveu, em parte, porque os estudiosos fiavam sua avaliação a partir do que viam à *primeira vista*.

Ver-se-á, em momento oportuno, as implicações dessa impressão sobre o equívoco dos naturalistas para a resolução da urgência que *AAL:mo* se vê às voltas. Por enquanto, quero fazer notar que, superado o erro – superação somente possível quando o estudo da “evolução completa” do parasita se tornou uma prática,

[...] notaram os naturalistas um fato anômalo: que, nos períodos de vida embrionária e larvar – quando a sua organização deverá ser mais simples ainda – ela é exatamente muito mais complexa e perfeita. Em estado adulto, o animal não apresenta nem órgãos locomotores livres, nem tegumento protetor, nem centros nervosos desenvolvidos, nem órgãos sensoriais, nem aparelho digestivo completo; no entanto, no estado larvar, existem todos estes órgãos e aparelhos; depois, à medida que o animal se vai desenvolvendo em volume, eles se atrofiam, desaparecem. É tão perfeita a larva do *Chondracanthus*, que os naturalistas tiveram de reconhecer que não se tratava de uma larva de verme; breve, reconheceram também que ela é inteiramente semelhante às larvas de uma classe de animais bem superiores – os crustáceos. E a conclusão se impôs: o *Chondracanthus* é um crustáceo, do grupo dos copepodos; se, no estado adulto, ele se apresenta rudimentar como um verme, é porque degenerou (BOMFIM, *op. cit.*, p. 62).

O método, que consistia em *analisar trajetórias*, produzia, portanto,

- a) *o verdadeiro*. Submetendo o *Chondracanthus* à *segunda vista* (ou seja, ao exercício da biologia histórica) –, os naturalistas foram obrigados não somente a confessar seu

erro ([eles] *tiveram que reconhecer ...*) mas *classificar corretamente*;

- b) *movimento*. Pois, afinal, aquilo que a *análise de trajetórias* capturava eram *deslocamentos ou mudanças de estados*. E nesse caso, respeitada a ordem que a descrição instituiu, dá-se passagem para um estado de maior potência (pois se tratava de um animal de uma *classe de animais bem superiores*) que em *AAL:mo* é o mesmo que *diferenciação dos órgãos (no estado larvar, existem todos estes órgãos e aparelhos)*. E, - e isso é o mais importante a se registrar - a cada vez as mudanças dependiam, não importando em qual *efeito de estado* a passagem viesse a incorrer, de uma *decisão*.

Por que razão degenerou ele? Por que se atrofiaram e desapareceram todos esses órgãos, em cuja síntese e harmonia se acusava uma organização superior? Simplesmente porque o *Chondracanthus* se fez parasita (BOMFIM, *op. cit.* p. 63).

*O Chondracanthus se fez parasita.*

Em seguida, o processo que levou à passagem é também descrito, ou melhor, imaginado:

[...] o *Chondracanthus* [...] era um crustáceo livre, inteligente - do grau de inteligência que possui o comum dos crustáceos, provido de todos os instrumentos - órgãos e aparelhos - indispensáveis para guiá-lo na procura dos alimentos, ir ao encontro deles, fugir aos perigos, apanhar as substâncias nutritivas, levá-las à boca, triturá-las, digeri-las; munido de um tegumento que o protegia dos choques exteriores. Por uma circunstância qualquer, ele se achou um dia sobre uma presa viva; tirou dela o alimento; deu-se bem, voltou ainda... Então, ele era apenas um animal depredador. Depois, nem mais se afastou da sua vítima, apegou-se a ela, fixou-se definitivamente, e todo o seu esforço ou trabalho vital se resumiu, deste momento em diante, em sugar o animal a que se prendia. Aí encontra ele tudo; a vida lhe é muito mais fácil do que se, da natureza, tivesse de tirar diretamente o sustento. Está garantido contra os choques exteriores - por isso o tegumento se adelgaça, a sensibilidade se embota; os órgãos locomotores atrofiam-se também, assim como os de apreensão, ataque e defesa, pois que o animal está num meio de temperatura constante, onde não lhe chegam

as impressões irritantes do mundo exterior, e não precisa andar, nem apanhar o alimento, nem mastigá-lo (*Id.*, p. 64).

Certamente, trata-se, aí, de uma má decisão, mas de uma *decisão*, em todo caso. E o seu sentido, para a *análise de trajetórias*, era o de uma *abertura*. Hipótese: que essa *abertura* – ou melhor, a sua tradução para a experiência das sociedades sul-americanas – é toda a aposta de *AAL:mo*.

*Pois a abertura responde à sua Necessidade.*

\*\*\*

*Responde à sua Necessidade, que é o mesmo que dizer que havia, ali onde a abertura foi se produzir, uma relação de convenientia (conveniência) com o mecanismo no qual AAL:mo reconheceu a si mesmo, e que comanda o sentido da assimilação que ali se opera.*

Sei que expressando aquilo que, em *AAL:mo*, se passa entre a Sociologia e a Biologia nesses termos, não deixo dúvidas de que me utilizo de uma figura de *similitude* para explicar seu modo de fazer funcionar a assimilação. Sabe-se, desde *As palavras e as coisas*, que o léxico da similitude regeu o pensamento Ocidental, mais ou menos até os *quinhentos*.

Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las (FOUCAULT, 2007, p. 23).

Em relação a esse achado, *As palavras...* situa sua análise justamente no momento próximo de sua ultrapassagem:

É preciso nos determos um pouco nesse momento do tempo em que a semelhança desfará sua dependência para com o saber e desaparecerá, ao menos em parte, do horizonte do conhecimento (*Idem*).

Ora, tendo seu vigor e regência marcados até ali, o que poderia justificar, então, que se recorra, aqui, a uma de suas figuras? Penso, em benefício da análise, que é essa obra que

deixa livre o recurso para uso. Isso porque, tanto a afirmação de seu comando (*até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental*) como o registro da hora de seu desaparecimento ([...] *nesse momento do tempo em que a semelhança desfará sua dependência para com o saber [...]*), dizem de uma condução que se efetua *em grande parte* e de um sumiço que se dá *ao menos em parte*. Tratou-se de uma *arkhê* hegemônica, certamente, mas que nem por isso teria se efetuado como exercício totalitário. *As palavras...* dá a pensar, assim, que uma ou outras figuras capazes de pôr o saber em movimento existiam, se não em concorrência, ao menos capazes de, em algum nível, *compor* com a *similitude*.

Creditando ao argumento alguma consistência, é necessário, agora, marcar os termos de *semelhança* que se traduz de forma *conveniente*.

São “convenientes” as coisas que, aproximando-se umas das outras, vêm a se emparelhar; tocam-se nas bordas, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra. Desse modo, comunica-se o movimento, comunicam-se as influências e paixões, e também as propriedades. [Pois] neste continente natural que é o mundo, a vizinhança não é uma relação exterior entre as coisas, mas o signo de algum parentesco ao menos obscuro. [A] *covenientia* é uma semelhança ligada na forma da ‘aproximação gradativa’. E da ordem da conjunção e do ajustamento (FOUCAULT, op. cit., p. 24-5).

Exige-se, então, a *contiguidade no espaço* como condição das *relações de conveniência*. Ficam sabidos também seus modos possíveis (*emparelhamento, zonas de contato, limites indecidíveis*) e os efeitos de interação (mesmos traçados de *singularidade e dinâmica*; disposição comum para certas *afecções e tendências*): tudo isso deve ocorrer a qualquer similitude que se efetue entre as coisas que se avizinham<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Se lidamos com a figura da *covenientia* aqui, é tão somente por sua conveniência para a análise. Existem mais dessas figuras por aí, articulando, em alguma medida, nosso saber e se expressando em algumas de nossas práticas. Basta que se compare a definição da *emulatio* em *As palavras...*, com o funcionamento do dispositivo de captura de som e vídeo chamado *Emule...*

Posso, agora, arriscar sobre a *contiguidade* que se dá, em *AAL:mo*, entre Biologia e Sociologia. Ela é a mesma que a postulada pela *filosofia social comtiana*. Reproduzirei, aqui, algumas de suas definições e conclusões, tendo sempre o que se diz em *AAL:mo* entre parêntesis.

Entendo por Física Social a ciência que tem por objeto próprio o estudo dos fenômenos sociais, considerados com o mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, isto é, como submetidos as leis naturais invariáveis, cuja descoberta [...] (COMTE, 1989, p. 53) / (Deste consenso unânime vem – exatamente o considerar-se a sociologia como ciência, isto é – o estudo de um conjunto de fatos dependentes de leis fatais, tão fatais como as da astronomia ou da química, fatos estreitamente dependentes e relacionados (BOMFIM, op. cit. p. 57).

A contiguidade que se dá entre a Biologia e a Sociologia é, antes de tudo, de suas pertencas a um campo que, ainda que em sua zona de coabitação as vizinhanças sejam em si mesmas diferenças, vê tudo aquilo que se encontra em seus limites considerado com o mesmo espírito, e onde seus objetos remetem todos a uma *física*, a um conjunto de leis que são as condições de possibilidade de seus fenômenos particulares.

Vizinhança entre todas as ciências, portanto, mas também era possível firmar o critério que, entre elas, definiam as relações de menor ou maior proximidade:

[...] as ciências tornaram-se sucessivamente positivas na ordem natural que deviam seguir para tal fim, isto é, segundo o grau maior ou menor de suas relações com o homem. Foi assim com a Astronomia em primeiro lugar, em seguida a Física, mais tarde a Química e, enfim [...] a Fisiologia [...] (Id., p. 55)/[...] as sociedades existem como verdadeiros organismos, sujeitos como os outros a leis categóricas. [Elas] obedecem a leis de uma biologia diversa da individual nos aspectos, mas em essência idêntica (BOMFIM, op. cit., p. 58).

E seria essa condição, a de vizinhos de portas – e de portas voltadas para o mesmo horizonte –, que dispunha para a

Sociologia e Biologia um mesmo modo de intervenção nas coisas – o que é mais que ver *com um mesmo espírito*.

O espírito dessa ciência consiste sobretudo em ver, no estudo aprofundado do passado, a verdadeira explicação do presente e a manifestação geral do futuro (COMTE, op. cit., p. 53)/ uma nacionalidade é o produto de uma evolução; o seu estado presente é forçosamente a resultante de ação de seu passado, combinada à ação do meio. [É] isto mesmo [que] se sucede com os organismos biológicos (BOMFIM, op. cit., p. 58).

Não parece mais necessário acrescentar exemplos sobre essa *circunscrição comtiana* na *sóciobiologia* de AAL:mo, já que é evidente que esta não é somente dada pelo exemplo dos naturalistas; é, também, o efeito da reflexão no domínio mesmo de uma filosofia social. Será mais enriquecedor, a partir daqui, apresentar alguns *considerandos* sobre tudo isso.

Quando digo *circunscrição comtiana*, quero dizer aquilo que, da física social, pôde funcionar, em AAL:mo, em desacordo com a atitude política que acompanhava essa *circunscrição*. Essa atitude liberava os fatos sociais da crítica ou avaliação – *como objetos de observação*. Comte dirá: *ocupa-se ela [a física social] unicamente em estabelecer suas relações mútuas e apreender a influência que cada um exerce sobre o desenvolvimento humano*. Ora, em AAL:mo se quer o contrário: sua *sóciobiologia* é, antes de tudo, um *processo de crítica dos fatos sociais*. E se seu procedimento não deixará de observar e estabelecer relações ou apreender influências, tudo isso será feito com vistas à produção de uma avaliação moral. Sobre isso sua *Advertência* é esclarecedora:

[...] principalmente se trata de criticar e julgar gentes e fatos (BOMFIM, op. cit., p.35).

Ela esclarece, também, que o processo de crítica é conduzido a partir de uma afecção, a saber, o *patriotismo* que em AAL:mo é o mesmo que certo *perspectivismo*: não se trata aí, absolutamente, de um equivalente sul-americano do *eurocentrismo*, ou seja, de um *perspectivismo patético* que impõe a

todos os olhos, no mundo, um desvio em sua direção. O *perspectivismo patriótico* de AAL:mo é conduzido, do começo ao fim, por uma *erótica*, por um desejo de união com a humanidade – *toda ela nos interessa*, AAL:mo dirá. Mas acontece, com frequência, de o desejo não chegar a seu termo, de ser mesmo necessário levar a cabo uma *violência defensiva* – e essa qualidade da violência não é um detalhe qualquer em AAL:mo, mas aquilo mesmo que caracteriza seu *perspectivismo* –; nesses casos, um *pathos* se impõe: a *pátria*, que é esse lugar *onde nossa vida acontece*. *Patriotismo* ou *perspectivismo*, pois, como *dispositivo que tem por função assegurar a continuidade de um meio vital (pathos) e ajustar sua relação com outros meios (erótica), a partir de uma abertura ou processo de crítica*.

Considerada, assim, a *circunscrição comtiana* sobre a maneira da relação entre Biologia e Sociologia, e registrada sua anexação ao *perspectivismo*, devo prosseguir demonstrando que o postulado comtiano sobre as relações de vizinhança entre Sociologia e Biologia não era o único à época da escritura de AAL:mo. Embora nos afaste dessa matriz que ajudou AAL:mo a se pôr em jogo, essa observação é importante, posto que, além de ajudar a delimitar melhor seus limites teóricos, ela irá subsidiar, mais tarde, o argumento de que o desejo de estabelecer os termos dessa contiguidade – argumentarei, também, que esta questão ainda se impõe a nós como *Necessidade* – aponta uma condição que só se esclarece em sua relação com o *domínio do político*.

Limitar-me-ei a um exemplo. Seu valor, aqui, consiste em sua vontade manifesta de erigir uma ciência social independente.

Ninguém acreditou poder dar à sociologia uma feição científica senão dando-lhe um ar biológico, ou, melhor ainda, um ar mecânico. Era procurar esclarecer o conhecido pelo desconhecido, era transformar um sistema solar em nebulosa não resolúvel para melhor o compreender (TARDE, s/d, p. 21).

Era disso que *As leis da imitação*, de Gabriel Tarde tinha por intenção se afastar. E, mesmo assim, na ocasião de apostar

nas *invenções* ou *descobertas*<sup>12</sup> – e em seu esforço ombro a ombro com as *séries imitativas* que elas mesmas inauguram – como aquilo que põe e leva à frente a dinâmica social, ele só pôde comparar o que passa entre os homens à uma ocorrência fisiológica.

No momento em que esta novidade, pequena ou grande, é concebida ou resolvida por um homem, nada mudou aparentemente no corpo social, como nada mudou no aspecto físico de um organismo em que um micróbio, quer nefasto, quer benéfico entrou. [No mundo dos homens as iniciativas renovadoras] se propagam em seguida ou tendem a propagar-se por imitação forçada ou espontânea, electiva ou inconsciente, mais ou menos rapidamente, mas em passo regular, à maneira de uma onda luminosa, ou de uma família de formigas (Id., p. 22-3).

Não se tratou, entretanto, de um deslize ou incoerência, já que a autonomia da Sociologia jamais significara, aí, a suspensão das suas relações de vizinhança com a Biologia. O que *As leis da imitação* produziu foi um deslocamento de perspectiva sobre seu modo de efetuação.

Sob este ponto de vista [das repetições universais] nota-se que o objeto da ciência social apresenta uma analogia considerável com outros domínios da ciência geral e se reincorpora também, por assim dizer, ao resto do universo no seio do qual fazia efeito de um corpo estranho.

Todas as semelhanças que se observam no mundo químico, físico, astronômico [...] têm como única explicação e causa possível movimentos periódicos e principalmente vibratórios. Todas as semelhanças de origem viva, do mundo vivo, resultam da transmissão hereditária [...]. Todas as semelhanças de origem social que se observam no mundo social são o fruto directo ou indirecto da imitação sob todas as suas formas (Idem, 34-35).

---

<sup>12</sup> Por estes dois termos entendo uma inovação qualquer ou um aperfeiçoamento, por mais tênue que seja, acrescentado a uma inovação anterior, em qualquer ordem de fenômenos sociais (linguagem, religião, política, direito, indústria, arte) (TARDE, op. cit., p.22).

Daquele instante em diante não se trataria mais de uma Sociologia que, digamos, replicava a Biologia em seu interior, mas de uma e outra – e também a Física, a Química e a Astronomia –, que se viam às voltas com níveis de ressonância e resolução das *repetições universais*. A contiguidade dessas disciplinas é, assim, a dos que se dedicam aos diferentes modos (*vibração, hereditariedade, imitação*) de atualização de um mesmo fenômeno (*Repetição*).

Peço desculpas por não apresentar, aqui, o inventário das diferenças que separam a *sociobiologia* de Comte e *AAL:mo*, e a *repetição-imitativa* de Tarde, da distância que é aberta entre *encarar diferentes fenômenos com o mesmo espírito* e *encontrar os diversos níveis de repercussão de um mesmo fenômeno*; ele pode ser presumido, em todo caso. Necessário mesmo é reforçar que essa diferença não abole o pressuposto da vizinhança entre as disciplinas, de que elas se encontram num mesmo campo ou espaço e, nele, *com-põem e se experimentam com alguma espécie de ajuste*.

Por isso mesmo, os diferentes domínios de saber transmitem uns aos outros, por conveniência, suas propriedades. Quase sempre esquecemos disso ou só lembramos pela metade. E dessa forma tratamos o problema da assimilação com se sua ocorrência se desse num único sentido ou direção: é sempre a sociedade que se assimila ao organismo. Ora, um dos desvios em relação a esse esquecimento ou meia lembrança consiste em colocar o problema nos termos da *dupla assimilação* (CANGUILHEM, 2005) ou *das assimilações recíprocas* – que não limita o problema às relações exclusivas entre Sociologia e Biologia.

Nesse ponto vale a pena recuperar algo sobre a *convenientia*. Foi visto que ela é *uma semelhança ligada ao espaço na forma de uma 'aproximação gradativa', e que é da ordem da conjunção e do ajustamento*. A *circunscrição comtiana* e as *leis imitativas* de Tarde serviram para demonstrá-la. No caso particular da percepção tardeana sobre a relação entre as ciências, precisamente, o seu modo de insuflar cada uma delas com um mesmo fenômeno que repercute, em cada domínio, de forma distinta, é necessário contar com o que já se sabe e fazer saber

também que, dessa forma, *a convenientia pertence menos às próprias coisas que ao mundo onde elas se encontram, e que o mundo é a 'conveniência' universal das coisas* (FOUCAULT, *op. cit.*, p. 25).

Uma última coisa sobre a transmissão de propriedades de uma disciplina à outra – e que pode alcançar seu método, percepção ou objeto –, se acontece por conveniência. Pode ocorrer que, do ponto de vista teórico – mas sem deixar de ter implicações em sua experiência – que seu assentamento em domínio próprio só ocorra a partir de sua passagem deste a outro, que a replica. Uma observação sobre o destino das ideias de Broussais e de outros que postularam uma patologia geral ilustra bastante bem esse aspecto:

[...] é certo, de qualquer modo, [...] que, mesmo no meio médico culto, as teorias de patologia geral próprias de Bichat, de Brown e de Broussais só exerceram influência na medida em que Comte as reconheceu como suas. Os médicos da segunda metade do século XIX ignoravam, em sua maioria, Broussais e Brown, mas poucos ignoravam Comte ou Littré [...] (CANGUILHEM, 2009, p. 31)

\*\*\*

Existe ainda outra expressão da *convenientia interdisciplinar* em *AAL:mo*. Trata-se do *emparelhamento*. Passo, agora, à descrição e análise de sua forma.

A opinião pública europeia sabe que existe a América Latina... (BOMFIM, *op. cit.*, p. 41).

Eis, dita numa só frase, a *Gravidade*: a opinião pública como o móvel das relações internacionais. E se é verdade que *os Estados procedem, uns quanto aos outros, como hordas de selvagens; [que] não os retém nenhuma lei moral, nenhum dever moral; [que] só os embarga o medo que lhes inspira o mais forte; e [que] o mais forte não conhece nem direito, nem lei, nem tratado, nem aliança, quando espera servir utilmente à sua causa e aos seus interesses*, isso não quer dizer que eles não reconheçam algum poder ou instância; o recurso à *violência colonial* ainda deverá ser justificada. Já para época de *AAL:mo* não importava que essa justificativa fosse

sustentada pelo próprio Estado, mas por uma *opinião corrente*. Tudo o que passa em *AAL:mo* está assentado sobre essa configuração.

Nesses termos, a lembrança dos jornais da Europa de que a *América Latina existia* é lida como *sintoma de uma agonia futura*. E é por isso que importa a *AAL:mo* desmanchar o conceito que sua opinião pública fazia do continente. Seu *perspectivismo* consiste, justamente, em esclarecer a perspectiva dessa opinião, e em demonstrar que o saber que a sustenta é regido por um afeto específico, *malévolo*. Ele afeta naquilo mesmo que o saber pode ou não saber.

A opinião pública europeia sabe que existe a América Latina [pedaço de continente muito extenso, povoado por gentes espanholas, continente riquíssimo, e cujas populações revoltam-se frequentemente], [...] no entanto, a Europa ignora o que é este pedaço de Ocidente [???] (Id., p. 41-2).

Mas o afeto não comprometia somente a faculdade de saber o *verdadeiro* para além do *correto*; ele afetava também a própria consistência do que se sabe:

Essas coisas [que se sabem], porém, já lhe aparecem num vago mal limitado; riquezas, terras vastas, revoluções e povos, tudo se confunde para formar um mundo lendário, de lendas sem grande encanto porque lhes falta o prestígio da ancianidade. [...] Não aparecem, é verdade, nenhuns desses longos estudos, circunstanciados e sábios, onde os mestres em assuntos internacionais dizem o que sabem sobre a história política, social e econômica do país de que se ocupam, para daí deduzirem os seus juízos (BOMFIM, op. cit., p. 41).

Ora, não havia nenhum acidente nessa falta de verdade e consistência. Essa ausência, ela mesma, tem sua verdade. E essa verdade está ligada à diferença entre *ser* e *poder vir a ser colônia*. A ausência é efeito de uma *economia da dominação*: se não há, para a América Latina, *longos estudos, circunstanciados e sábios*, era porque a inteligência europeia se encontrava dedicada *ao que já lhe pertencia*. O que importava mesmo para um programa de dominação futura era que seu objeto se produzisse *obsuro* e

*longínquo*, e que seu conceito fosse, ele mesmo, o ponto de partida para a violência:

[...] quem queira ler nas entrelinhas, aí achará o reflexo deste conceito geral: 'É lastimável e irritante que, enquanto a Europa, sábia, civilizada, laboriosa e rica, se contorce comprimida nestas terras estreitas, alguns milhões de preguiçosos, mestiços degenerados, bulhentos e bárbaros, se digam senhores de imensos e ricos territórios, considerar-se nações. Está verificado que eles são incapazes de organizar verdadeiras nacionalidades; o que a Europa tem a fazer é deixar-se de idiotas contemplosões e contemporizações...' (Id., p. 43).

Explica-se, assim, por que o trabalho fundamental de *AAL:mo* consistiu em *descolocar*, pôr e, em alguns casos, *recolocar* conceitos: era necessário e urgente dizer a verdade e a consistência da experiência latino-americana.

*Descolocar*. É o que ocorre com o termo *cesarismo*: não se podia negar que as populações do lado de cá se *revoltavam constantemente*. Será *AAL:mo* mesmo que demonstrará a relação dessa característica com a trajetória das nacionalidades sul-americanas. Porém, nada haveria de mais equivocado do que marcar essa condição com um termo forjado para dizer a experiência europeia. Tratava-se de um termo que só podia obscurecer a condição latino-americana e, por isso mesmo, anti-iluminista, incapaz de afirmar nossa diferença.

[...] não há nada menos parecido com o cesarismo europeu do que o caudilhismo sul-americano; não há indivíduo menos possuído de espírito militar do que o caudilho. É preciso não confundir: espírito militar e inclinações cesarianas, com instintos guerreiros e caráter de rebeldia; são coisas até antagônicas, numa certa medida. O espírito militar se caracteriza pela sede de conquistas, no exterior; e, no interior, pela tendência dos corpos armados a organizarem-se em classes fechadas, dominando o resto da sociedade. Na América do Sul, o hábito de rebeldia, comum a todas as classes, é mesmo incompatível com o espírito militar; das repúblicas sulamericanas se pode dizer que são nações que têm tanto de guerreiras quão pouco de militares (BOMFIM, op. cit., p. 45).

Infelizmente, *AAL:mo* não esclarece, nessa ocasião, sobre o

quê da nossa diferença. Limita-se apenas em afirmá-la ou melhor, *dizer o que ela não é ou que ela não traduz (sede de conquistas, no exterior; e, no interior, pela tendência dos corpos armados a organizarem-se em classes fechadas, dominando o resto da sociedade)*. Em todo caso, a Necessidade está posta: será preciso um léxico específico para dar conta da singularidade desse *pedaço de ocidente*.

*Recolocar*. AAL:mo não contesta uma vez sequer a fisiografia sul-americana estampada na opinião pública europeia: os países do continente sul eram formados pelos povos dos mais *atrasados*, em *relativa bárbarie*, *quase sem direitos a ser considerados povos civilizados*; faltava-lhes *desenvolvimento*, guardavam alguma coisa, ainda, de *selvagem*. Mas há, de sua parte, uma *aceitação relativa* dos tipos humanos e do seu lugar que a classificação europeia elaborara.

Relativa, primeiro, a certa *condição*: no que se referia às relações internacionais, a classificação europeia era um recurso dos Estados mais fortes. AAL:mo põe em exergo a lembrança sobre os efeitos dessa força e de sua condução.

Os Estados procedem, uns quanto aos outros, como hordas de selvagens; não os retém nenhuma lei moral, nenhum dever moral; só os embarga o medo que lhes inspira o mais forte; e o mais forte não conhece nem direito, nem lei, nem tratado, nem aliança, quando espera servir utilmente à sua causa e aos seus interesses. Eis o que é, sem dúvida, universalmente admitido (Id., p. 41).

Portanto, se não há, em AAL:mo, recusa ou crítica à *normalidade* que a classificação europeia instituiu – classificação que tinha como critério a diferenciação social –, não tenho convicção de que isso se deu por falta de recursos teóricos; a atitude responde, ao menos em parte, a um *pragmatismo*: na realidade de AAL:mo, não se tratava somente que os Estados europeus *fossem* os mais fortes, mas que os sul-americanos já não podiam ser felizes ignorando a *classificação*.

Há casos em que, num estado de relativa barbaria, os povos podem ser felizes: quando, por isolados, não chegam a sentir os efeitos da sua inferioridade; esta não existe quase. Mas, no nosso caso, participando

diretamente da civilização ocidental, pertencendo a ela, relacionados diretamente, intimamente a todos os outros povos cultos, e sendo ao mesmo tempo dos mais atrasados, e por conseguinte dos mais fracos, somos forçosamente infelizes (BOMFIM, op. cit., p. 53);

Pode-se dizer, ainda, *aceitação relativa*, porque *AAL:mo*, a um só tempo, aceita e *recoloca* a posição do europeu na classificação (sobre esse último gesto, suas epígrafes dão testemunho). Já me utilizei de sua primeira e que fora posta em exergo nessa intenção. Ela dizia, se valendo de admissão universal, que os Estados, em suas relações, se passam por *hordas de selvagens*. E, se, ainda assim, o termo selvagem não se fixava no modo de representar os Estados europeus, outra epígrafe parece indicar que isso se devia ao fato de que o poder do mais forte consiste, justamente, em *poder falar e fazer calar*.

O LADRÃO -... E vós mesmo, que tendes feito até hoje?

ALEXANDRE - Tenho vivido como um herói: o mais bravo entre os bravos, o mais nobre dos soberanos e o mais poderoso dos conquistadores... E tu, ladrão miserável?...

O LADRÃO - Mas que vem a ser um conquistador?... Não percorrestes em pessoa toda a terra, como um gênio mau, destruidor dos belos frutos do trabalho e da paz... pilhando, matando, sem lei e sem justiça, simplesmente para satisfazer uma sede insaciável de domínio? Tudo que fiz, com centenas de homens, num pequeno recanto, vós o fizestes com centenas de milhares, sobre nações inteiras. Onde a diferença?... Nisto: o nascimento fez de vós um rei, e de mim um simples particular; sois um ladrão mais poderoso do que eu (Id., p. 75).

Esse esforço de ajuste, de, ao mesmo tempo, fazer subir e descer, e assim equiparar posições, se materializa, aqui e ali, para além das epígrafes, no corpo de *AAL:mo*. Em todos os casos, trata-se sempre de trazer à cena uma palavra desmoralizada, incapaz de ser sustentada pelo exemplo.

Toda a análise que fazem dos sucessos [extremos] e de suas causas consiste em contar e somar: 'Num ano, houve tantas revoluções na América do Sul', ou em fazer este cálculo rudimentar: 'A Venezuela,

em tantos anos, tem tido tantos governos e adotou tantas constituições...’ Imagine-se que um sociólogo qualquer aplicava este processo sumário... à França, por exemplo! (Ibid., p. 44).

[...] ela [a América Latina] está julgada e condenada pela Europa, em razão da desonestidade dos seus estadistas por essa Europa!... cujos escândalos neste assunto rebentam por toda parte, e tanto se generalizam que se fizeram normais (BOMFIM, op. cit., p. 46).

*Pôr.* Já falei, indiretamente, do *caudilhismo* como alternativa ao *cesarismo* e lembrei que, em relação a sua definição, *AAL:mo* não avança; o termo é marcado a partir daquilo que não significa ou representa. O termo a que *AAL:mo* se dedica é *parasitismo* (ou *guerreiro predador*), que designa a condição social de grupos que vivem às custas do trabalho alheio. A história da América Latina seria, em sua série-imitativa, a história de parasitas e hospedeiros, mas também uma narrativa sobre o modo como, entre nós, se passou de um estado a outro.

Tem-se, a essa altura, quase o necessário para dizer o *emparelhamento* que *AAL:mo* opera. Basta agora cruzar o que se disse até aqui com o que já se sabe sobre a história do *Chondracanthus gibbosus*.

Ver-se-á, de partida, que tanto o *Chondracanthus gibbosus* como o *latino-americano* figuram como *objetos* da Biologia e da Sociologia - e também da Economia e do Jornalista -, respectivamente. Uma e outra conduzem sua percepção sobre esses objetos a partir do pressuposto da diferenciação (dos órgãos/dos aparatos sociais) e, assim pressupondo, classificavam (verme/degenerado). Entretanto, os objetos se acharam comprometidos, ou melhor, tiveram suas essências obscurecidas em função de um erro em suas classificações; porém, estudados a partir de suas trajetórias, eles eram mais do que se podia dizer à primeira vista: mais inteligentes, superiores. E, se a condição de ambos era, de fato, parasitária, nos dois casos isso decorreu de uma decisão - própria ou de um outro - tomada em algum momento em seu percurso na

aquisição dos recursos vitais.

Tão semelhante ao do *Chondracanthus*, o caso do latino-americano poderia ser narrado nos mesmos moldes:

*há um grupo social – o latinus americanus – cuja organização é, à primeira vista, tão simples e rudimentar que, por muito tempo, os publicistas, economistas e sociólogos europeus o classificaram entre os bárbaros, os bárbaros inferiores. Em verdade, o grupo social é constituído, apenas, dos encargos da civilização, onde quase não se vê órgãos diferenciados, a não ser aqueles a que se apegam à sua vítima, e seus órgãos de reprodução imitativa, desenvolvidíssimos...*

Estudando, porém, a sua evolução completa, notaram os publicistas, economistas e sociólogos... [e] tiveram que reconhecer...

[...] o latinus americanus se fez parasita...

Nisso consiste o emparelhamento em *AAL:mo*: fazer ver a história de um organismo se repetir, termo a termo, na história de um grupo social. Mas logo se vê o limite dessa da minha percepção. Essas histórias não ocorreram simultâneas. Na época de *AAL:mo*, já se havia *reconhecido* outro lugar classificatório para o *Chondracanthus*. O *reconhecimento* do latino-americano não passava de uma *expectativa*. Essa, aliás, é toda expectativa de *AAL:mo*: *fazer reconhecer*.

\*\*\*

Quis, ao longo dessas linhas, qualificar a sóciobiologia de *AAL:mo*, e cheguei à sua problemática central, à problemática do *reconhecimento*. Chegando-se portanto, a uma questão cujo alcance não se limita a *AAL:mo* ou à sua data, sabe-se que o *reconhecimento* traduz a experiência piscopolítica moderna. Sobre isso, observem a apreensão de Max Weber, poucos anos depois da escritura de *AAL:mo*:

O volume de desprezo que nos é manifestado como nação no exterior (Itália, América, em toda parte!!!) [...] – e com razão!, isto é decisivo – porque aceitamos este regime desse homem pouco a pouco virou um

fator de poder de significado político mundial de primeira grandeza [...]. (WEBER apud SLOTERDIJK, 2002, p. 41).

As correntes de opinião pública europeia sobre a América Latina traduziam, em sua verdade política, correntes de desprezo. Era com isso que a *abertura* ou *processo de crítica* de *AAL:mo* se via às voltas. Disso, seu maior desafio: superar o *desprezo como conceito*. Esse aspecto, certamente, já arrasta *AAL:mo* para mais próximo de nós.

Duas pontuações sobre o *parasitismo* funcionarão, aqui, como se fossem considerações finais.

A primeira delas: à época de *AAL:mo* o parasitismo era um *problema real, vital*. Darei um exemplo que fui colher em 1927. Sinto-me à vontade para oferecê-lo porque acredito que, em 1927, tem-se uma mesma janela de época que *AAL:mo*. Trata-se de uma opinião sobre o início da ação em saneamento no Brasil.

Bastou que a ciência experimental [...] propalasse a opinião do microscópio, e este fornecesse à parasitologia elementos para definitivas conclusões, bastou isso para que o problema brasileiro se visse, pela primeira vez, enfocado sob um feixe de luz rutilante. E instantaneamente vimo-la evoluir para o terreno da aplicação prática. [...] Respiramos hoje com mais desafogo. O laboratório dá-nos o argumento por que ansiávamos. Firmados nele contraporemos a condenação sociológica de Le Bon a voz mais alta da biologia (LOBATO, s/d, 209-210).

Essa opinião é de Monteiro Lobato. Ela é parte de um artigo que faz série com outros recolhidos sob a rubrica *Problema vital*. Tem-se aí e em *AAL:mo* uma percepção coincidente: a biologia era capaz de operar uma intervenção – uma virada, para ser mais exato – decisiva no conceito corrente sobre o Brasil. O termo rutilante de que Lobato se serve, e que é hoje pouco usual entre nós, significa luzente, cintilante, em alguns casos, cujo brilho chega a ofuscar. É também sua a opinião de que o *problema brasileiro* fazia as vezes, até ali, de objeto opaco, pouco translúcido (o *obsuro longínquo* de *AAL:mo*). A luz, quando nele reflete, vem da biologia.

O esclarecimento que a *opinião do microscópio* permitira consistiu em demonstrar que o *problema vital* do brasileiro – não se trata aí do homem, portanto, reduzido a sua condição orgânica, mas do cruzamento dessa sua condição com a experiência de fazer parte de um grupo social específico – era da ordem da doença; era, basicamente, verminose. O *parasitismo* era, portanto, um problema concreto, a um só tempo *orgânico* (*parasitismo hereditário*) – e sobre sua dimensão orgânica, parte dos títulos das matérias que formam, em seu conjunto, o *Problema vital*, dão testemunho<sup>13</sup> – e *social* (*parasitismo por imitação*).

Nesse caso, quando me refiro ao parasitismo como problema social, quero dizer apenas da repercussão do parasitismo orgânico em sua experiência. Eis a imagem:

Milhões de criaturas humanas com a função social adstrita à veiculação das posturas do ancilóstomo! Um país com dois terços do seu povo ocupados em pôr ovos alheios!

Em consequência da escravização do homem ao verme jaz o país em andrajosa miséria econômica, resultante natural da miséria fisiológica (LOBATO, op. cit., p. 146)

Mas o que escrevi até aqui não diz tudo o que Lobato pensou sobre o *parasitismo*. Na edição do *Problema vital* que possuo, foi acrescida outra coletânea de textos reunidos sob a rubrica *Mr. Slang e o Brasil*. Trata-se, dessa vez, de uma ficção literária. Lobato inventara um inglês: residente no Brasil por muito tempo, colecionava jornais brasileiros, pois era sua convicção que, muito embora os periódicos não fizessem ideia do que diziam, eles refletiam bem a singularidade brasileira, para quem os soubesse ler... Eis, a seguir, um de seus achados.

Hoje [...] estou a colar um fato bastante significativo, embora bem comum por aqui.[...]: uma escola que existe e não existe [...] uma escola profissional, e de nome pomposo - 'Escola de Aperfeiçoamento', que

---

<sup>13</sup> Eis alguns títulos da série que compõe *Problema vital*: Dezessete milhões de opilados; Três milhões de idiotas; Dez milhões de impapulados.

custa ao tesouro 140 contos anuais, que tem diretor, professores, empregados, etc., mas não tem casa, nem alunos. (Lobato, op. cit., p. 83)

Essa colagem já adianta o motivo de o inglês demorar-se tanto no Brasil e arquivar, durante sua estadia, 7 volumes de 500 páginas cada, com recortes de jornal com situações como esta: era que Mr. Slang *se dedicava ao estudo do parasitismo humano e tinha planos de publicar na Inglaterra um tratado a respeito* (Id., p. 84). E para ele, a vida orçamentária das câmaras municipais brasileiras, que ele dizia gastar toda sua arrecadação com o pagamento de funcionários, era o mais belo caso de parasitismo que ele possuía em sua coleção.

O parasitismo em Monteiro Lobato era uma condição que acometia, desse modo, tanto organismos quanto grupos sociais. De resto, é preciso notar que Lobato está preso àquela operação antropológica que Gerard Lecrec (1973) denuncia em sua crítica da antropologia e que consiste, precisamente, em imaginar as sociedades estudadas como incapazes, elas mesmas, de entender os fatos sociais que as estruturam; fazer, portanto, que toda a inteligibilidade que elas venham a ter de si lhes seja exterior, derivada de uma luz *ad-hoc*.

*Vitalidade como problema, Biologia como virada teórica, parasitologia* (biológica/ social) e uma *antropologia de péssima qualidade*: tudo isso encontramos em *AAL:mo* vinte e dois anos antes. E não somente: se uma e outra escritura enfrentam, a partir de um recurso biológico, uma *corrente de desprezo*, se eles a enfrentam quase da mesma maneira, é de se notar também que ambos enxergam no pensamento de Gustave Le Bon o lugar tópico de uma opinião que corria solta na Europa.

Le Bon é citado explicitamente tanto por Monteiro Lobato quanto em *AAL:mo*. Já o destaquei em o *Problema vital*. Tratou-se ali de opor a *opinião do microscópio* à sua *condenação sociológica*. Localizarei um dos momentos em que Le Bon ocorre em *AAL:mo* e, na sequência, ofereço dois outros momentos de sua percepção sobre a América Latina, e que se encontram em sua *Psicologia das Multidões*.

Elas - as repúblicas sul-americanas - todas, sem uma só exceção... vivem de empréstimos europeus, que bandos de políticos velhacos dividem entre si... Nessas desgraçadas repúblicas, a pilhagem é geral... os presidentes são regularmente assassinados, a fim de permitir a um novo partido o chegar ao poder, e por sua vez enriquecer... (LE BON apud BOMFIM, op. cit., p. 45).

Assim, por exemplo, o país mais democrático do mundo é a Inglaterra, não obstante submetida a um regime monárquico, enquanto as repúblicas hispano-americanas, regidas por constituições republicanas, sofrem os mais duros despotismos. O caráter dos povos e não os governos é que determina seus destinos. [...] O grande historiador Macaulay mostra, em uma passagem que os políticos de todos os países latinos deveriam aprender de cor, como os anglo-saxões procederam desse modo. Após ter explicado o benefício de leis que parecem, do ponto de vista da razão pura, um caos de absurdos e contradições, compara as dezenas de constituições mortas nas convulsões dos povos latinos da Europa e da América [...] (LE BON, 2008, p. 86).

Alguns países prosperam maravilhosamente bem com instituições democráticas e outros, tais como as repúblicas hispano-americanas, vegetam na mais lamentável anarquia, apesar da semelhança das instituições. [...] Os povos continuam sendo governados por seu caráter, e todas as instituições que não estão intimamente amoldadas a esse caráter não representam mais que uma roupa emprestada, um disfarce transitório" (Id., p. 88).

O que estava em jogo para Gustave Le Bon era a questão que podemos denominar de *problemática sobre a tradução cultural*. De outra forma: em Le Bon, tudo se passa como se as instituições sociais emergissem em função das necessidades de raça. Perdiam toda sua funcionalidade se traduzidas para raças de necessidades e caráter distintos. Partindo da tipologia em que Le Bon inscreve os sul-americanos (*povos-multidão*), era a própria singularidade de raça que impediria as sociedades latino-americanas de possuírem uma experiência verdadeiramente democrática. Ora, isso não parecia explicar o *atraso* dos países latino-americanos somente; parecia mesmo dizer que tal condição era destino. Isso explica por que a sociologia que, entre

nós, se devia superar era representada à luz de um nome próprio; explica também a necessidade de *AAL:mo* em precisar o uso que Le Bon faz da América Latina:

A América do Sul é um pedaço de mundo de que o sr. Le Bon se serve discricionariamente, ao sabor do momento, sempre que tem necessidade de um exemplo de nações ou povos absolutamente abjetos. 'sujeitam-nos a um regime de ferro, único de que são dignos estes povos, desprovidos de virilidades, de moralidade, e incapazes de se governar' (BOMFIM, op. cit. p. 344).

Tudo isso para dizer o seguinte: trata-se, em Lobato e *AAL:mo*, portanto, de uma mesma janela epocal, isto é, de um mesmo problema de época. É esse fundo orgânico que os atravessa que se encontrava em *AAL:mo* desde 1903 e que, sabe-se agora, está ali presente nos textos de Lobato duas décadas depois.

Estava também presente em Gilberto Freyre, em 1933, convicto de que o problema brasileiro se aglutinava em torno da miscigenação.

Vi uma vez, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, um bando de marinheiros nacionais - mulatos e cafuzos [...] deram-me a impressão de caricaturas de homens. E veio-me à lembrança a frase de um livro [...] a miscigenação resultava naquilo. Faltou-me quem me dissesse [...] que não eram simplesmente mulatos e cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas cafuzos e mulatos doentes (FREYRE, 2006, p. 31).

E, já que Freyre considera na mesma passagem o papel da hiponutrição ou da fome crônica para manutenção do problema vital brasileiro, não se poderia, seguramente, dilatar a janela epocal de *AAL:mo* para década de 1960, momento em Josué de Castro analisou a relação entre *explosão demográfica e fome no mundo?* Creio que sim e deixarei para cada um a tarefa de encontrar esse primado do *biológico* aqui, neste momento, entre nós. Em todo caso, sinto-me à vontade para dizer: *AAL:mo* nos alcança.

Essa dilatação da janela de onde *AAL:mo* se inscreve pode, certamente, ser dilatada para trás. Em função do tempo irei direto ao momento em que o higienismo começa a se instituir no Brasil, mas especificamente em Pernambuco. Em 1843, o médico José Eustáquio Gomes, membro da Sociedade de Medicina Pernambucana, estabelece um nexos entre doença e revolução baseado em suas observações recolhidas desde 1818, período em que começara a trabalhar no Hospital Militar. Segue, abaixo, apenas sua conclusão:

Pela rápida exposição que acabo de fazer das três grandes invasões da bexiga nesta Província vemos que ellas forão precedidas de sustos vehementes, vigílias forçadas, trabalho excessivo, fome, e finalmente do violento abalo a ordem publica. E se me não é dado afirmar que, nas duas primeiras, a bexiga se apresentou sem dar indicio da sua origem, ou vestígios de donde partira o contagio ; [sic] eu creio poder asseverar com algum fundamento, que na terceira ella se desenvolveu, por assim dizer, espontaneamente, ainda que depois dominou o contagio. Officiaes Militares [...] rompendo as mattas virgens em procura de cabanos econtrárão a muitos cobertos de bexigas medonhas, uns mortos, e outros moribundos. Aquelles homens não têm comunicação alguma com a as Cidades, Villas, e Povoações :[sic] verdadeiros selvagens elles vivião sós e embrenhados nas mattas, nutrião-se de caça, pesca, fructas, e raízes. Na tropa, que os cercava por todos os lados, não havia bexigas : não a havia também em nem um ponto da Província, e nem na das Alagoas; estava acabado o commercio da escravatura, vehiculo certo de importação deste vírus, e nem por contrabando forão introduzidos Africanos naquelle tempo. Donde pois a origem das bexigas que têm os cabanos no interior das mattas. Se o terror, se a fome, e a nudez, se a miséria em fim não podem ser apontadas como causas procreatoras do virus variólico, ellas são certamente a d'elle se tornar mais maligno e pernicioso (ANAES DA MEDICINA PERNAMBUCANA apud JESUS, 2010).

A relação entre revolução e doença era direta: a revolução era a causa espontânea da doença. Há, assim, uma relação de solidariedade entre o biológico e o social.

Onde estamos, ou melhor, no que estamos afinal? Ou, especificando, o que regia, de fundo, a escrita de *AAL:mo*?

Ora, todo esse trabalho de situar o problema da conveniência entre organismo e sociedade para frente e para trás de *AAL:mo*, de fazê-lo coincidir com a vastidão da ação médica desde a primeira metade do XIX e encontrá-lo bem próximo de nós já faz pressentir: *AAL:mo* é um fruto muito particular de exercício *biopolítico*.

A biopolítica é uma espécie muito singular de reordenamento do direito de Soberania. Enquanto seu exercício tradicional, até quase o final do século XVIII, consistia em fazer morrer e deixar viver, a biopolítica ou a virada soberana consiste justamente em fazer viver e deixar morrer. Emergência da vida nua, do indivíduo enquanto espécie orgânica, na cena política, como aspecto fundamental. Emergência, pois, da população como objeto de intervenção pública, das estatísticas de natalidade, mortalidade e de intervenções nas causas dessas curvas. A medicina passava a se preocupar com as endemias, ou seja, não mais com as doenças episódicas, as epidemias, mas com aquelas renitentes em um meio social. Era o que os médicos faziam, em Pernambuco, na década de 1840: *constituições médicas*, que não eram outra coisa do que a ereção de quadros sobre as moléstias reinantes.

Mas os médicos não procuravam prevenir os elementos orgânicos que causavam as doenças somente. Em outras palavras, eles não apenas buscaram deter a morte; eles a burocratizaram. Um exemplo disso são as regras para proceder a um enterro, promulgadas pelo Conselho de Salubridade pública, em 1845, aqui em Pernambuco. Tratava-se de uma regência política da morte, portanto. Em todo caso, o fundamental reside nisso: a biopolítica faz do racismo o aspecto fundamental do poder.

Ouçamos Michel Foucault (1999), o primeiro a nomear esse mecanismo de poder, em mais uma citação longa, mas necessária:

Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a

hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder (pp. 304-5).

Devo apenas acrescentar que Foucault compreendia que o exercício biopolítico fazia a sociedade operar a partir de duas séries:

1. A serie corpo - organismo - disciplina - instituições; e a
2. A serie população - processos biológicos - mecanismos regulamentadores - Estado.

Retorno, agora, a *AAL:mo*.

Torna-se compreensível a assimilação dos organismos as sociedades; a *biopolítica* autoriza. A biopolítica está presente no conceito que a Europa tem da América Latina e na própria desconstrução do conceito que *AAL:mo* procura operar. O problema vital, portanto, é, desde o começo, um problema biopolítico. Daí a questão nevrálgica de *AAL:mo*: apresentar dois tipos de homens (o *guerreiro predador da ibéria* e o *novo elemento americano*) e demonstrar em que consiste a diferença entre eles.

Por isso mesmo que não se trata, em *AAL:mo*, de uma assimilação da sociedade ao biológico somente. A Biopolítica torna evidente, na verdade, uma dupla assimilação: os organismos vivos são, a seu turno, assimilados às sociedades. Nisso *AAL:mo* vai longe: chega a estender para a natureza nossa experiência moral.

Há abelhas que começam a vida como honestas operárias. Depois, um belo dia [...], estão perdidas para o trabalho honesto, e mantêm-se até o fim da vida gatunas e salteadoras (BOMFIM, op. cit. p. 69).

Pode-se pensar, então, outra verdade da biopolítica: ela anuncia que, a partir de si, a representação de nossa sociedade, sua forma de mentar e produzir conhecimento, os fenômenos que ela abriga ou com os quais se preocupa, nada disso poderá se desviar de sua relação com o biológico, de ser atravessado por uma ordem que é orgânica.

Por escrever a partir do horizonte da biopolítica, único até aqui possível, *AAL:mo* merece, ser, ao mesmo tempo, lido e criticado com todo interesse e seriedade: pois a intervenção política a partir da discriminação de tipos humanos é, ainda, nossa realidade (e que se manifesta, entre nós, no *comunitário*, *suburbano* ou *classe média*). Com interesse e seriedade, também, porque a voz que das caixas de som dos metrô vem nos encontrar diz, ela mesma *clean*, que higiene também é segurança; com interesse e seriedade, ainda, porque diz para a experiência de reflexão nos espaços decoloniais qual a sua urgência: fazer violência com a linguagem – violar o conceito, arrombar, arrebentar, trazer à tona o pensamento encoberto por trás de cada procedimento de colonialidade.

Por fim, acredito que a análise do parasitismo em *AAL:mo* deve ser incorporada aos dados de uma *Economia geral*. Pois, como já disse em algum momento, sua percepção é de que a história comum dos organismos e das sociedades é a história de sua luta por recurso vitais<sup>14</sup>. É dessa perspectiva que a aquisição e desenvolvimento da inteligência (humana, puramente animal) se explicam: como *esforço contínuo para aproveitar do melhor modo*

---

<sup>14</sup> História geral comum, quero dizer. Pois existe uma diferença incontornável na forma como organismos e os grupos sociais acessam a energia de que necessitam e que pode ser traduzida na diferença entre os fenômenos que os termos instinto e instituição marcam: [eles] *são empregados para designar essencialmente procedimentos de satisfação. Às vezes, reagindo por natureza a estímulos externos, o organismo retira do mundo exterior os elementos de satisfação de suas tendências e de suas necessidades, elementos que, para diferentes animais, formam mundos específicos. Outras vezes, instituindo um mundo original entre suas tendências e o mundo exterior, o sujeito elabora meios de satisfação artificiais, meios que liberam o organismo da natureza ao submetê-lo a outra coisa [...]* (DELEUZE, 2006, p. 29).

*possível os recursos havidos da natureza, da qual tiramos a subsistência [...].*

Ouçam agora o que diz a Economia geral:

Na superfície do Globo, produz-se um movimento que resulta do percurso da energia nesse ponto do universo. A atividade econômica dos homens apropria esse movimento, ela é a utilização, para certos fins, das possibilidades que dele resultam (BATAILLE, 2013, p. 44).

Essa energia, seu ponto de vista irá acrescentar, é o que permite e sustenta a vida. Essa apropriação, ademais, é o desafio de todo o organismo vivo. Nesses termos, o parasitismo figura como *forma negativa específica de apropriação dessa energia em benefício do viver ou existir.*

Hoje, parece-me necessário que esse sentido negativo do parasitismo seja recolocado a partir da noção *dispêndio* que essa mesma *Economia geral* faz funcionar. Isso porque, com este termo, se diz o que, por Necessidade, se destrói sem lucro ou contrapartida. Nesta perspectiva, seria possível, talvez, encontrar um meio caminho entre *parasitismo* e *dáviva*.

## **Referências bibliográficas**

BATAILLE, Georges. **A parte maldita, precedida de "A noção de dispêndio"**. 2a. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 6a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre a medicina**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

COMTE, Augusto. **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta: e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 9a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da Sociedade: Curso Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREYE, Gilberto. **Casa Grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006.

JESUS, Alexandro Silva de. **Que vastíssimo campo: a dilatação da tarefa normalizadora, Pernambuco, 1829-1845**. Recife: Tese de Doutorado, 2010.

LECLERC, Gérard. **Crítica da antropologia**. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

LE BON, Gustave. **Psicologia das Multidões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre História**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

TARDE, Gabriel. **As leis da imitação**. Porto: RÉ-S-Editora, s/d.

# Colonialidade e Ambivalência: o corpo duplo do Outro e a produção da subjetividade do subalterno

Francisco Sá Barreto

## Introdução

Muito recorrentemente, nos centros políticos mais aquecidos do globo, elementos para o desenvolvimento de uma crítica democrática à experiência da democracia contemporânea têm despontado como pontos de partida para debater novos fenômenos que reivindicam para si a requalificação dos já tradicionais mecanismos para ordenamento e funcionamento dos movimentos sociais. Simultaneamente, espalham-se pelo globo, de um lado, novas teorias a respeito daquilo que se pretenderia chamar de um novo paradigma sociológico ou elementos para uma sociologia multiparadigmática e, de outro lado, multifacetadas organizações pautadas na reestruturação de uma esfera política desgastada por um modelo insuficiente de democracia representativa.

Nos dois lados, os esforços para a superação da experiência colonial transcendem o desejo de rasura de um passado diretamente ligado ao binarismo metrópole/colônia, fazendo do termo “colonial” um importante dispositivo de reconhecimento de formas contemporâneas de dominância e produção de subalternidade.

As ditas organizações de resistência, dessa forma, com frequência, organizam sua plataforma política sobre um projeto de reconstrução das identidades coloniais, ora pautando-se na retomada do elemento tradicional-mitológico pré-colonial, ora direcionadas para um largo futuro uma identidade forte e renovada: agenda para superação da experiência colonial. Nas duas situações, a pretensão do pós-colonial inscreve-se no seio da luta por identidade e reconhecimento como dispositivos de

desmanche do discurso hegemônico e reconstrução de uma subjetividade do subalterno, respondendo, em desacordo com Spivak, “sim” à já emblemática questão “pode o subalterno falar?”.

Na contramão desses esforços, um diagrama hegemônico da experiência política contemporânea identificou no retorno às tradições do local sua mais sofisticada estratégia de atualização dos poderes coloniais: a afirmação identitária como transcrição contemporânea de uma política da desigualdade/diferença. A produção de um corpo subalterno de dupla face tem, dessa forma, funcionado como código-base para constituição e funcionamento de um conjunto de leis, normas, estratégias políticas, teorias que, ao mesmo tempo, preconizam libertação e aprisionamento, saber e ignorância, democracia e totalitarismo, por exemplo, como mais bem acabados projetos para reconstrução do colonial em tempos de intensa resistência ao mesmo, tornando possível o abraço à metrópole - entendida, aqui, em seu sentido mais amplo possível - como parte do programa de, apenas, “requalificação” do sujeito subalterno. Não parece exagero, nesse cenário, concluir indicando o dilema das identidades para a construção de uma subjetividade renovada para a resistência como grande impasse político do contemporâneo, objeto central de investigação deste trabalho.

Dessa forma, este trabalho trata de reflexão teórica a respeito das estratégias de produção da condição de sujeito subalterno diante dos dilemas contemporâneos postos pelo discurso colonial. O ensaio procura pôr em discussão alguns dos elementos para uma crítica à relação feita íntima entre democracia e identidade a fim de discutir a constituição de sofisticados dispositivos de “subalternização” do diferente. Os quatro eixos que fundamentam a discussão propostas seriam: a) o problema do colonialismo e suas traduções: tempo (d)e resistência; b) resistência e produção de sujeito: Fanon, Bhabha e Boaventura são cruzamentos possíveis?; c) colonialidade e ambivalência: o corpo duplo do soberano e o corpo duplo precário do subalterno; e d) o discurso subalterno como vestígio: elementos para uma ruptura do imperativo hegemônico.

## Colonialidade, resistência e subjetividade

Através dessa distância artística uma vívida estranheza emerge; um “eu” parcial ou duplo se emoldura em um momento político climático que é também um evento histórico contingente – “uma experiência singular... sabe-se lá onde... ou o que havia para ser descoberto”. Eles tiveram que reconhecê-la, mas *o que* reconhecem nela? (BHABHA, 1998, p. 36).

Bhabha sobre Aila e o “estranho” como categoria política

Provavelmente um dos momentos de maior expectativa na trama pós-apocalíptica de George Orwell, *1984*, é o alongado e tortuoso encontro entre os personagens de Winston e O’Brien. A estrutura do diálogo, além da disposição para a crueldade como requisito político fundamental ao projeto de sociedade do INGSOC<sup>15</sup>, é o debate a respeito do pós-humano como paradigma político do novo tempo. Em resposta à pergunta que, alguns anos depois, seria pedra fundamental para a literatura de Primo Levi – *É isto um homem?* –, O’Brien convida Winston a reconhecer a humanidade que lhe resta diante do espelho. “- Se isso é um homem, é o último dos homens”, sentencia o membro de alta patente do partido único do governo de uma Nova Inglaterra, diante de uma maltrapilha reminiscência da humanidade projetada pelo Iluminismo no, ao mesmo tempo, tão longínquo e aproximado século XIX.

Winston apodrece no envelhecimento de seu rosto, por pouco ainda reconhecido; nos poucos dentes que ainda sobram na boca e podem ser tão facilmente arrancados; e, fundamentalmente, na vaga lembrança – entoada por canções quase apagadas de tempos que nem precisam estar cronologicamente tão afastados assim – de um suposto outro projeto de sociedade que teve um paradigma democrático como lugar material de uma política estruturada por aquilo que poderíamos chamar de uma epistemologia ocidental. O espelho

---

<sup>15</sup> Sigla para “Socialismo Inglês”.

começa a sugerir que o homem diante dele não é mais o mesmo. Um estranhamento de si funciona como etapa fundamental, na narrativa de Orwell, para sugerir a morte de um paradigma de subjetividade e sua substituição por uma lógica de submissão total que pode, eventualmente, ser, inclusive, celebrada pelo indivíduo em questão, o que o autor faz questão de reforçar nos personagens tipicamente apresentados como alienados ou mesmo no Winston que encerra a trama com a certeza – ou cinismo profundo – do amor incondicional pelo Grande Irmão.

A passagem acima destaca importante uso da imagem especular como categoria de localização do sujeito contemporâneo, ainda que isso se dê enquanto estratégia de dispersão de qualquer memorialidade e referência a um sistema de pensamento alternativo. O estranhamento de si funciona, na narrativa fantástica em questão, como dispositivo de aprisionamento e aniquilação de saberes alternativos possíveis e em enquadramento total em um único mecanismo possível de vida e consumo coletivos, traduzidos no mais íntimo lugar do indivíduo.

Apesar de supostamente pecar pelo exagero – o que, no entanto, é a competência excelente da narrativa fantástica –, Orwell sugere o colapso de uma projeção da condição de sujeito e sua substituição por um produto novo, pós-humano, erguido a partir das migalhas da humanidade, mas regido pelo amor incondicional ao presente, ainda que nebuloso e efetivamente somente materializado na figura mítica do Grande Irmão. O “estranho”, enquanto categoria política proposta pelo autor, funciona como dispositivo de produção de uma projeção cínica de liberdade, mas suficiente para traduzir como consagrado o empreendimento político do contemporâneo que tem a experiência do totalitarismo enquanto desenvolvimento da democracia.

Essa face projetada sobre o “estranho” como categoria política, no entanto, não é única. No já clássico conjunto de ensaios de Homi Bhabha, *O local da cultura* (1998), a pedra fundamental do teórico da literatura indiano radicado no mundo britânico-estadunidense, é a sugestão do estranho como estrutura para um pensamento de fronteira que tem a

constituição do “além” como maior desafio. Nesse caso, *Aila* e *Beloved*, exemplos recorrentemente utilizados na reflexão de Bhabha, projetam sobre o “estranho” que o dispositivo especular lhes revela a possibilidade de deslocar o lugar comum de reconhecimento que antecede o momento da projeção de uma nova imagem sobre o espelho. Os dois exemplos do crítico indiano precisam do espelho como marco zero do rompimento com o lugar da tradição.

*Aila* nos leva ao mundo estranho onde, escreve Gordimer, as banalidades são encenadas – a agitação em torno de nascimentos, casamentos, questões de família com seus rituais de sobrevivência associados a comida e vestuário. Mas é precisamente nessas banalidades que o estranho se movimenta, quando a violência de uma sociedade racializada se volta de modo mais resistente para os detalhes da vida: onde você pode ou não se sentar, como você pode ou não viver, o que você pode ou não aprender, quem você pode ou não amar. Entre o ato banal de liberdade e sua negação histórica, surge o silêncio: “*Aila* emanava uma atmosfera tranquilizante; o falatório da despedida cessou. Era como se cada um descobrisse que havia entrado sem perceber em uma casa estranha, e era a dela; ela estava lá”. (BHABHA, 1998, p. 37)

Nos dois cenários, apesar de, segundo o recorte que construímos, forte oposição, há uma íntima relação entre o dispositivo especular e um empreendimento político que, nesse caso, como *Janus*, carrega uma face dupla responsável pelo ambíguo projeto de liberdade contemporâneo. De um lado, representa um tipo cínico de libertação, construído na resignação de Winston e no amor ao Grande Irmão; de outro lado, está traduzida no colapso da tradição e necessidade de rasura das identidades como um mergulho no lugar de um novo empreendimento político. Nos dois universos, contudo, ao que parece, está superada a clássica compreensão de um programa colonialista/imperialista que caracteriza fortemente o projeto político iluminista do século XIX.

O ponto de partida de Boaventura de Sousa Santos (2010) para marcar uma diferença entre o que se poderia chamar de “linhas da amizade” e “linhas abissais” pode, a essa altura,

funcionar como importante instrumento de compreensão da questão que pretendemos desenvolver. É já bem claro que o colapso das empresas coloniais, entendidas a partir de seus formatos mais clássicos – e isso não restringe a questão à representação do colonialismo nas formas empresariais como no caso da Companhia das Índias Orientais ou Ocidentais, mas diz respeito ao próprio projeto de Estado-Nação na Idade Moderna – marcaria, por consequência, um tipo de fim também para um fazer político que tinha o braço do poder colonial como linguagem. As linhas que dividiram o mundo conhecido a partir do século XVI entre, à época, as poucas potências europeias, representam um tipo de poder mobilizado pelo controle de territórios e populações já suficientemente estudados.

Os ideais iluministas que habilitaram as revoluções burguesas de fins do século XVIII e mesmo os levantes trabalhistas tão característicos do século XIX europeu não traduzem, como se convencionou pensar durante uma longa duração, o fim da divisão do globo em linhas que representam o poder da metrópole sobre a fragilidade imobilizante das colônias. Isso não se dá a partir da extensão do modelo até os novecentos, como se pode visualizar no caso de uma “recolonização” africana, mas no próprio projeto de Estado que teve no mergulho profundo no empreendimento da nação enquanto arcabouço o seu melhor funcionamento: produzir pertencimento identitário como controle político.

Os mecanismos dessa passagem estão já suficientemente registrados por estudos que, inclusive, sequer pretenderam se pensar enquanto pós-coloniais, ou descoloniais. É o caso do trânsito de um Estado de exército para um Estado de polícia, reflexão característica dos cursos de Foucault (2008) nos anos 1970 e seu projeto de pensar biopolítica e biopoder como paradigma político para o mundo contemporâneo. Não é difícil ver, no cruzamento entre o poder institucionalizado do Estado e o pertencimento cultural, a pedra fundamental desse empreendimento que, em dias de hoje, traduziria, sobre a condição de ser vivente (AGAMBEN, 2002), a força de uma complexa aproximação quase orwelliana entre democracia e totalitarismo. Para o vocabulário mais caro aos estudos pós-

coloniais, estudos subalternos, ou estudos descoloniais, esse trânsito bem poderia ser representado pela complexa passagem do colonialismo das linhas da amizade à abissalidade das múltiplas colonialidades.

Dessa forma, as ditas linhas abissais destacadas por Sousa Santos (2010) não seriam a representação do encerramento de um primeiro projeto de colonização. Estariam, nesse sentido, mais próximas de uma sofisticação da lógica da divisão territorial e populacional do globo do que seu desmanche.

Isso se dá, fundamentalmente, por, em primeiro lugar, supostamente terem sido resolvidas as principais questões nacionais. Com a queda do Muro de Berlim, em 1989, muitos pensadores do social projetaram como imediata decorrência de tal evento o fim de uma querela dos projetos da nacionalidade. O desmembramento da União Soviética apenas dois anos depois do ocorrido, de certa forma, ampliou o coro dessa compreensão. No já muito lido *Comunidades Imaginadas* (2008), ainda que em muitas passagens engolido por um anacronismo prematuro, Benedict Anderson chama atenção para as novas formas do nacional e suas estratégias de atualização. A crise econômica de 2009, a questão das imigrações na virada da primeira década dos anos 2000 e os recentes eventos resumidos pelo que ficou conhecido como Primavera Árabe ou os movimentos do “Junho Brasileiro” de 2013, no entanto, fazem todo o profundo cuidado de Anderson vir à superfície de um realismo midiático, por exemplo, e reafirmar a questão nacional enquanto um debate central para a compreensão das formas possíveis do político no contemporâneo. As linhas abissais fizeram a questão nacional ser objeto mais complexo das preocupações dos pesquisadores dedicados ao exercício de sua compreensão.

Em segundo lugar, fechado o primeiro empreendimento da colonização, de base extrativista e/ou exploratória – matérias-primas, metais preciosos, especiarias ou escravidão –, dado por si só ainda problemático, conservou-se como políticas de sociação, linguagens de constituição da experiência social, um tipo de intervenção colonial muito facilmente vinculado ao próprio projeto de civilização que habilitou os esforços de

“ocupação” do novo mundo por aquilo que se projetou como ampla “superioridade” da metrópole europeia. A produção de desigualdade como dispositivo político marca sua presença como forte atualização e sofisticação do colonialismo/imperialismo enquanto valores intensamente atuais e ainda vivos, mesmo que independentemente da presença do elemento metropolitano. A contribuição de Bhabha (1998, p. 37), utilizando-se do romance de Gordimer como referência, é, mais uma vez, central para tal argumento.

A lição ensinada por Aila requer um movimento de afastamento de um mundo concebido em termos binários, de uma noção de aspirações do povo esboçada apenas em preto e branco. Requer ainda um deslocamento da atenção do político como prática pedagógica, ideológica e da política como necessidade vital no cotidiano - a política como performidade.

O Estado de exceção como paradigma de governo, argumento central de Agamben (2004) em um dos volumes de seu projeto *Homo Sacer*, bem pode representar, nesse cenário, o complexo exercício da atualização do colonialismo na face dos dispositivos de colonialidade que fundamentam uma política da desigualdade/diferença em tempos confusos tais como os projetados como contemporâneos, objeto de um corpo político de dupla face que traduz sobre o vivente o poder do Estado, de um lado, e a política como performance, de outro lado. O produto dessa construção é uma guerra de colonização travada no plano da subjetividade e não necessariamente mais - o que não significa que essas questões estão vencidas - nas planícies territoriais e populacionais. É pela condição de sujeito que brigam uma biopolítica e uma “performance” pós-colonial.

Diante de tal conclusão, a pergunta que melhor sintetiza a etapa que segue deste trabalho seria: com que projeto de subjetividade podemos lidar no empreendimento de resistência ao poder atualizado do colonial?

## Resistência e produção de sujeito: cruzamentos possíveis

A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais. / Não venho armado de verdades decisivas. / Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. / Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. / Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte de minha vida. / Faz tanto tempo... / Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou. / E muito menos aqueles a quem ela se destina. E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo, vou tentar prová-lo. / Em direção a um novo humanismo... / À compreensão dos homens... / Nossos irmãos de cor... / Creio em ti, Homem... / O preconceito de raça... / Compreender e amar... / De todos os lados, sou assediado por dezenas de páginas que tentam impor-se a mim. Entretanto, uma só linha seria suficiente. Uma única resposta a dar e o problema do negro seria destituído de sua importância. / Que quer o homem? / Que quer o homem negro? / Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem (FANON, 2008, pp. 25-26).

No quase canto de Franz Fanon para introduzir talvez seu mais famoso e apaixonado ensaio, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, há em tão diminuta discussão talvez o programa central da parte deste trabalho que nestas linhas se inicia e, provavelmente, agenda ainda problemática para o que se poderia chamar de uma multiplicidade de programas dos estudos das lógicas do poder colonial e suas dinâmicas de atualização. Fanon entende a necessidade de pontuar sobre as questões que envolvem o tema da complexa relação entre identidade e colonização sem se esquivar, em seu arremate – ainda que isso implique o desgosto do que ele mesmo chama de irmãos de cor –, da conclusão de que não é o negro um homem.

O ponto de partida de sua vociferada discussão é o ainda intensamente atual debate sobre a noção de humanismo. A referência de Fanon é o projeto de humanidade desenvolvido pela filosofia iluminista e, portanto, erguida sobre uma representação do humano tendo o mundo europeu, ariano, como centro a partir do qual todas as projeções de humanidade

deveriam ser conectadas. Nesse exercício, o desafio da copresença de humanidades múltiplas está submetido a um empreendimento de incontáveis sub-humanizações articuladas pelo lugar comum da diferença cultural.

Não seria exagerado afirmar que, ainda no século XIX, esse programa está diretamente relacionado à emergência e consolidação dos projetos de nacionalidade e sua tradução institucional: Estados mobilizados pelo pertencimento cultural e consagrados pelo princípio de uma noção de cidadania ativada pelo cruzamento, em nossos dias ainda em vigor, entre o mundo das leis e a imersão cultural. As duas grandes guerras ainda na primeira metade do século XX, contudo, fizeram ser mais evidentes as contradições de tal empreendimento: se todos os homens são iguais porque são homens<sup>16</sup>, a guerra entre os projetos de nacionalidade é uma incongruência da premissa fundamental do humanismo iluminista, pois estão traduzidas na guerra as disputas entre um programa de humanidade que se pretende superior contra outros que são, por sua vez, representados como inferior.

Os efeitos do colapso do empreendimento de um primeiro humanismo iluminista alçou o conceito de reconhecimento ao centro do debate ocidental para a construção de um novo modelo de democracia no pós-45, responsável, ao mesmo tempo, pelo imperativo de que um confronto daquelas proporções jamais se repetisse e pela lembrança sempre presente dos horrores proporcionados pelo desafio de uma projeção múltipla de humanidade. Os programas de reprodução da diferença cultural como estrutura política do colonialismo no pós-guerra e sua extensão às políticas de colonialidade tão características do contemporâneo estabeleceram fortes raízes ao centro de um novo projeto de vida pública enevado pela sofisticada agenda do multiculturalismo. A ideia de que todos podem fazer parte daquilo que se poderia chamar de um humanismo múltiplo “abriu” as portas das antigas metrópoles para a “adesão” do sujeito colonial, bem como introduziu nos

---

<sup>16</sup> E, nessa discussão, o uso do vocábulo *homem* parece efetivamente adequado.

povos “abastados do desenvolvimento” programas para uma industrialização urgente e consolidação de promissores mercados consumidores. As brechas deixadas por soluções apenas formais para uma lógica que conservou a diferença cultural como categoria para cindir o mundo entre iguais e diferentes (desiguais), contudo, abriu espaços para o desenvolvimento de um sem-número de estudos que tinham a crítica ao projeto de constituição do sujeito diminuído pelo humanismo iluminista atualizado como mote.

Os ensaios de Césaire e Fanon, ainda nas décadas de 1940 e 1950, os estudos culturais britânicos, os estudos subalternos, os estudos pós-coloniais do Centro de Estudos Sociais de Coimbra e a produção latino-americana a partir da noção de *descolonial* ou *decolonial* sinalizam o imperativo da reflexão em torno da compreensão de uma subjetividade do Outro com o colapso do primeiro empreendimento iluminista. De partida, parece ser esse o elemento em comum entre autores, em uma primeira análise, excludentes como Boaventura de Sousa Santos e Homi Bhabha.

... a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo. A compreensão ocidental do mundo, quer do mundo ocidental quer do mundo não-ocidental, é tão importante quanto parcial e inadequada. Em segundo lugar, a compreensão do mundo e a forma como ela cria e legitima o poder social tem muito a ver com concepções do tempo e da temporalidade. Em terceiro lugar, a característica mais fundamental da concepção ocidental de racionalidade é o fato de, por um lado, contrair o presente e, por outro, expandir o futuro (SOUSA SANTOS, 2010b, p. 95).

No esforço de Sousa Santos, a crítica a uma razão metonímica e a uma razão proléptica são o ponto de partida para uma necessária revisão da estrutura espaço-temporal do mundo projetado a partir da racionalidade ocidental, e a condição de subjetividade que decorre diretamente de tal empreendimento, em uma face; e, em outra face do mesmo ser, o imperativo da dilatação do presente como tempo politicamente possível para articular mais sentidos do que

aqueles representados pela estrutura de cognição que tem o mundo europeu como condição de sujeito – esforço sem maiores dificuldades também visualizados nos trabalhos de autores como Said (2007) e Spivak (2010).

Na discussão desenvolvida pelo pensador português, a substituição de um projeto de racionalidade que toma a reduzida parte de aprendizado do mundo construída a partir da Europa como única referência possível sofre do mal preguiçoso de esquivar-se do, no mínimo, cuidado metodológico de identificação e reconhecimento de diagramas de racionalidade que ultrapassam aquele que pretende confundir-se mesmo com o conceito de civilização. O Clássico *A Sociedade contra o Estado*, de Pierre Clusters (2012) já contribuía para esse esforço ao cruzar de forma cuidadosa um programa de colonização com a própria ideia de civilização. Parece já suficientemente claro, nesse aspecto, que a compreensão do civilizado está em absoluto paralelo com a disposição para tomar metonimicamente a realidade a partir do mundo europeu, traduzindo qualquer projeto de observação da diferença – termo usado de acordo com o vocabulário discutido por Bhabha – como parte integrante de um etnocentrismo estruturante do saber.

Na verdade, o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais. É por isso que todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia: cultura científica/cultura literária; conhecimento científico/conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/primitivo; capital/trabalho; branco/negro; Norte/Sul; Ocidente/Oriente; e assim por diante (SOUSA SANTOS, 2010b, pp. 97-98).

A razão metonímica, segundo Boaventura de Sousa Santos, dessa maneira, impede, em primeiro lugar, o conhecimento da diversidade por imprimi-la como diferença e, em segundo lugar e por decorrência disso, por produzir a inexistência do Outro como resultado de um dispositivo de invisibilidade. Com essa discussão, não é difícil concluir que o Outro está lá, para além das linhas abissais – do outro lado da linha – e o reconhecimento de sua existência é das centrais

agendas políticas do contemporâneo. A alternativa à razão metonímica é um conhecimento comprometido com a investigação do ausente, o que Sousa Santos traduz por uma Sociologia das Ausências, comprometida com a criação d' "as condições para ampliar o campo das experiências credíveis neste mundo e neste tempo e, por essa razão, contribui para ampliar o mundo e dilatar o presente" (2010b, p. 105).

A crítica à razão proléptica só reforça a linha argumentativa do pensador português. Nesse caso, a monocultura do tempo linear contribui para a clássica divisão do mundo a partir de uma linha da história que produz o desenvolvimento industrial como única experiência de contemporaneidade possível, empurrando para o passado longínquo toda forma de organização do social em suposto desacordo com as demandas do mundo do capitalismo avançado. A clássica oposição entre civilizados e primitivos bem traduz esse empreendimento quando se sugere sempre que a condição primitiva está ligada ao desconhecimento de técnicas que conduzem historicamente a um tipo de progresso que, não resta dúvidas, é etnocêntrico e totalitário. A partir de uma racionalidade cingidamente preguiçosa, produz-se o tempo futuro como dispositivo fundante do mundo presente.

A razão proléptica é a face da razão indolente quando concebe o futuro a partir da monocultura do tempo linear. Esta monocultura do tempo linear, ao mesmo tempo que contraiu o presente, (...) dilatou enormemente o futuro. Porque a história tem o sentido e a direção que lhe são conferidos pelo progresso, e o progresso não tem limites, o futuro é infinito (SOUSA SANTOS, 2010b, p. 115).

O desenvolvimento, crescimento, progresso etc. constituem um vir-a-ser permanente em decorrência do qual toda a experiência do presente é espacialmente restrita e temporalmente diminuta. Para Sousa Santos, sem maiores esforços, o "outro saber" está lá e não pode ser verificado devido a uma barreira da razão proléptica e da razão metonímica que impedem qualquer nível de existência à diferença que diga respeito simplesmente ao objeto disciplinado

dos museus antropológicos/etnográficos ou seus correlatos de estereotípias. A alternativa à razão proléptica apresentada por Sousa Santos (2010b, p. 118) é o programa para uma Sociologia das Emergências:

A sociologia das emergências consiste em proceder a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências de futuro (o Ainda-Não) sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade de frustração. Tal ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica e política que visa um duplo objetivo: por um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade de esperança; por outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições.

Não parecem restar dúvidas: para Sousa Santos o sujeito “contraocidental” existe, mas o projeto epistemológico do Ocidente não pode – não quer – registrá-lo. O desafio do contemporâneo é verificar a possibilidade de rasura epistemológica para dilatar tempo e espaço a fim de que um novo tipo de aprendizado do mundo possa emergir. Talvez seja esse tipo de realismo crítico de Sousa Santos o elemento central para a diferença entre seu projeto de subjetividade pós-colonial e os de pensadores dos ditos estudos subalternos, por exemplo, aqui destacados na figura de Homi Bhabha e da referência a Gaiatri Spivak.

A emblemática pergunta “pode o subalterno falar?”, que dá título a já tão conhecido ensaio da teórica da literatura indiana (2010), é respondida com trabalhoso e polêmico “não”, já nas últimas páginas do trabalho, sem, no entanto, produzir surpresas para os leitores mais cuidadosos. Isso se dá porque a autora mantém como preocupação permanente, no decorrer de sua argumentação, a necessidade de se analisar o Ocidente como força discursiva sem a qual é impossível projetar a noção contemporânea de sujeito. Tudo que está à margem da condição de ocidental, ou sujeito de conhecimento, só pode ser regulado como subalterno de um modelo epistemológico intensamente eurocêntrico e, portanto, objeto de poder e controle que estão muito além da força dos exércitos ou das disciplinas territoriais

das pretensamente bem definidas zonas de fronteiras internacionais.

O subalterno não pode falar porque não pode ser sujeito. A leitura mais imediata da conclusão de Spivak produziu um sem-número de respostas desesperadas para demonstrar à crítica indiana a possibilidade e legitimidade das infinitas vozes dos povos abastados do projeto europeu de civilização. Não restam dúvidas de que essas leituras mais imediatas procuram – e esse esforço é bem compreensível – pautar as agendas dos novos movimentos sociais, da luta por direitos humanos, a partir de uma política de adesão das tradicionais colônias à realidade “democrática” metropolitana como exemplos bem simples de um lugar de fala projetado a partir da condição de subalternidade. A discussão de Spivak, no entanto, não nega isso.

O argumento central é de que enquanto sujeito epistemológico, ou enquanto uma condição, o subalterno poderá somente repetir os espaços para ele projetados e com seu uso permitido por uma força de enunciação que só pode ser, na episteme ocidental, hegemônica. O subalterno não pode falar precisamente porque é subalterno. A passagem de uma lógica de produção da diferença cultural ao desafio pós-colonial de uma nova *práxis*, de base multiepistemológica, erguida sobre o princípio da diversidade cultural funciona como destacada agenda dos ditos estudos subalternos para superação da prisão que representa a condição de sujeito epistemológico do subalterno.

O trânsito entre o lugar epistemológico e o lugar da enunciação, portanto, é o mecanismo de rasura fundamental da condição de subalterno, requisito para fazer do pós-colonial a fenda necessária em uma estrutura de conhecimento da diferença que, a todo momento, precisa “localizar” (alocar) o Outro. O subalterno nunca pode falar, mas pode ser rasurado pelo apagamento da condição epistemológica de subalternidade e sua tradução a partir de um novo lugar de enunciação. A tarefa projetada por pensadores do quilate de Spivak e Bhabha, portanto, requer uma política fundamentalmente

contraidentitária para funcionar. O sujeito de resistência, nesse cenário, não está lá, pois todo “estar lá” traduz uma condição, um conhecimento que está dado e precisa ser somente reconhecido.

Nesse estágio, é nítido o desacordo entre as duas matrizes de reflexão sobre o pós-colonial apresentadas. A partir de Boaventura de Sousa Santos, destaca-se um sujeito de resistência já existente, porém feito opaco por uma razão metonímica e uma razão proléptica. O exercício proposto pelo português, basicamente, é o da identificação, reconhecimento e programa político compartilhado com um Outro que, nesse sentido, não precisa deixar de ser diferença. Os Estudos descoloniais – ou pensamento decolonial – latino-americanos não parecem, mas não são exatamente objeto desta reflexão que aqui se desenvolve, estar muito longe disso. Negros, mulheres, homossexuais, índios, povos das florestas etc. são frequentemente conservados, nos estudos desenvolvidos por pesquisadores mais recorrentemente ligados a esses grupos, enquanto o que poderíamos chamar uma “condição identitária”. Por certo, é difícil produzir o próprio lugar de suposta enunciação identitária como objeto de rasura. Esse parece ser, contudo, o desafio proposto por Spivak e Bhabha em textos, nesse aspecto, muito próximos.

... a disposição de descer àquele território estrangeiro – para onde guiei o leitor – pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à contextualização de uma cultura internacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e articulação do hibridismo da cultura. Para esse fim, deveríamos lembrar que é o “inter” – o fio cortante da tradução e negociação, o entre-lugar – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos (BHABHA, 1998, p. 69).

A tarefa política da negociação destacada por Bhabha – o exercício do deslocamento dos lugares de sujeito e objeto de

conhecimento - é o ponto de partida para produzir como enunciação o sujeito enquanto outro dele mesmo. Ser o outro de nós mesmos parece ser o grande desafio a ser construído por dentro e para fora de uma experiência cultural que só pode ser objeto de um hibridismo permanente.

Há familiaridades, contudo, entre um projeto de estudos pós-coloniais de base realista e um outro, pautado em uma reflexão sobre o discurso. Em ambos os cenários, o imperativo da rasura epistemológica é condição fundamental para repensar o papel e a sobrevivência da crítica como possibilidade no contemporâneo. É possível visualizar, tanto em Boaventura de Sousa Santos quanto em Bhabha ou Spivak, o elemento da crítica pós-colonial como indicativo do imperativo de uma intervenção sobre a “normalidade” ocidental. Ampliar o presente, fraturar uma razão metonímica, ou produzir o discurso a partir das noções de tradução, negociação e hibridismo cultural (categorias-chaves em Bhabha) são, ambos, esforços para borrar um sistema de pensamento.

A suspensão de uma função epistemológica já estabelecida pelo sujeito - e o adjetivo “ocidental” é redundante, aqui - ao Outro funciona, a partir de estratégias diferentes, como mais um elemento comum possível: de um lado, a luta contra a invisibilidade é certamente uma disputa por um novo tipo de existência; de outro lado, o mesmo empreendimento pode ser verificado na rasura do sujeito da cultura por uma prática enunciativa que nada mais é do que produto imediato do “estranho” enquanto categoria política fundamental para outro existir.

Está certamente na agenda de ambos os esforços o propósito de desvelar, a partir da crítica pós-colonial, o Outro a partir de um corpo duplo, mecanismo de superação da desigualdade/diferença, e dispositivo de aprisionamento e reprodução do poder soberano/hegemônico. Esse é o objeto da quarta parte deste trabalho.

## Colonialismo e ambivalência: o corpo duplo da diferença

Enquanto encarna na sua pessoa os elementos que são normalmente distintos da morte, o *homo sacer* é, por assim dizer, uma estátua viva, o duplo ou o colosso de si mesmo. Tanto no corpo do devoto sobrevivente como, de modo ainda mais incondicionado, no corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos. E é na figura desta “vida sacra” que algo como uma vida nua faz a sua aparição no mundo ocidental (AGAMBEN, 2002, p. 107).

Faz parte do universo político do mundo medieval europeu a forma do corpo duplo do soberano. Não era exatamente incomum, ainda que efetivamente nos soe estranho, que, quando da morte de um rei, dois funerais praticamente idênticos fossem realizados para marcar aquelas celebrações. Uma pira queimaria a carne do soberano e, geralmente sete dias depois, uma outra pira funerária seria dedicada à efígie do rei, seu corpo de cera, vivo uma semana a mais que um tipo de vida biológica.

Muito recorrentemente, ainda que não seja dos ditos centrais objetos de investigação, as hipóteses construídas para interpretar essas passagens indicam o princípio da imortalidade do soberano como lugar comum para a produção de um corpo duplicado para o rei já morto e ainda vivo por mais alguns dias. Registros apresentam uma vida comum nesses dias após a morte, o que inclui cuidados médicos e reverências rotineiras. Interpretações aparentemente mais cuidadosas, contudo, sofisticaram, em alguns casos, ou mesmo rejeitaram a hipótese mais comum, entendendo o advento do corpo duplo do soberano a partir da clássica noção de devoção, intimamente ligada a um princípio de sacrifício pela vida do reino que, geralmente, culminava com a morte biológica do devoto em questão. Em outras palavras, a segunda pira funerária representaria a morte do corpo público do soberano, visto que sua vida biológica teria, antes disso, sido ofertada ao mundo dos

deuses, consagrada, portanto, em nome da sobrevivência do reino em situações como as de batalhas praticamente perdidas.

O imbróglio se dava quando, o que efetivamente era ainda menos comum, o devoto sobrevivia ao sacrifício, permanecendo vivo enquanto seu sentido de vida pública estava concluído, inscrevendo-se na vida de forma muito similar ao que o próprio Agamben (2002) apresenta por *homo sacer*. O corpo duplo do soberano guarda, dessa maneira, as faces de um poder que não pode morrer e, ao mesmo tempo, em contrapartida, uma vida consagrada e, portanto, não mais sacrificável. Há, na análise do filósofo italiano, uma curiosa relação entre o *homo sacer* e o soberano, que é, portanto, a sua indisponibilidade para o sacrifício. Essa proximidade abre como possibilidade, e é certamente essa a linha que mais nos interessa neste texto, o reconhecimento de um corpo duplo também para aquele que seria representado simplesmente a partir da sua disposição para a morte.

Se, de um lado, a execução do *homo sacer* não pode ser juridicamente concebida como homicídio – e, ao longo, notadamente, da história recente do mundo ocidental não foram poucos os eventos em que isso ficou mais evidente –, está bem claro que o duplo corpo do soberano também lhe serve para a exclusão do mundo do direito. O próprio Agamben apresenta a decapitação de Luís XVI, na guilhotina, pelos jacobinos, ainda nos primeiros anos da Revolução Francesa como importante passagem para um tipo de morte do soberano que choca mais por funcionar como pena capital aplicada aos comuns do que propriamente pela morte do rei. Em exemplos mais recentes, observamos, no Brasil (década de 1990) e nos EUA (década de 1970), Congressos Nacionais decididos a imprimir sobre seus presidentes o *impeachment* como único mecanismo possível para submeter seus soberanos a algum nível de jurisprudência. Em famosa entrevista concedida a pouco especializado repórter britânico – depois transformada em filme no início do século XXI –, Richard Nixon arrebatada, quando perguntado sobre a legitimidade de um presidente descumprir a lei, com a assertiva

de que, quando um presidente o faz, não há descumprimento da lei, pois ele não está submetido à mesma.

A curiosa simbiose entre o corpo duplo do soberano e a possibilidade de um corpo duplo do *homo sacer* nos oferece uma importante chave analítica para o que se pretende desenvolver como projeto de subjetividade a partir das reflexões sobre o pós-colonial. Se o corpo duplo do *homo sacer* serve fundamentalmente para inscrevê-lo enquanto diferença, uma política do contrauso pode, nesse cenário, funcionar para inverter a chave que condena à possibilidade de morte por sua condição de corpo matável, a morte de si pode – e, se isso efetivamente for possível, deve – funcionar como o colapso de sua condição de subalterno. Enquanto colosso ou duplo de si mesmo, o desafio do subalterno é inscrever-se como morte, tendo a rasura do sujeito/objeto epistemológico projetado a partir de uma racionalidade ocidental como seu mais importante programa.

Nesse sentido, a luta contraidentitária, que está tão presente na argumentação de trabalhos de autores como Fanon, Bhabha, Spivak e, em certo aspecto, do próprio Boaventura de Sousa Santos, deve ser impulsionada por uma ambivalência do poder colonial que é funcionar como braço violento e disciplinador de um lado, mas, de outro lado, não visualizar o colapso possível da identidade subalterna a partir dos deslocamentos possíveis da mesma, submetendo-a ao que Bhabha chamaria de “estranho”.

Aquilo que aprisiona Winston à imagem especular, passagem destacada ainda no início deste trabalho, é, ao mesmo tempo, mecanismo de emancipação possível, fratura discursiva a partir da qual a morte do subalterno não necessariamente precisa confundir-se com o colapso biológico do indivíduo em questão, mas exige do mesmo a adoção do estranhamento de si como mobilização imprescindível para deslocamento do poder colonial. O lugar negativo projetado por Agamben para a duplicidade do corpo do *homo sacer* pode, à luz das discussões acima mobilizadas, guardar como possibilidade um tipo de ser para a morte que parece, a essa altura, muito caro ao pensamento pós-colonial.

Longe da concreticidade de caminhos já bem planejados, o lugar da resistência às formas contemporâneas da dominação colonial parece encontrar recanto no mundo borrado dos vestígios, dos sintomas, das possibilidades, mas isso não parece pouco. Esse é o objeto de nosso interesse na quinta e última etapa desta discussão que se propõe.

### **Subalternidade e rasura como vestígio**

Meu século, minha fera, quem poderá  
Olhar-te dentro dos olhos  
E soldar com seu sangue  
As vértebras de dois séculos?

Osip Mandel'stam, "O século", 1923

Agamben, Nietzsche e Benjamin, em tempos diferentes, debruçaram-se sobre o problema do contemporâneo e as tarefas políticas que a experiência da vida mergulhada no "tempo do agora" exige. Nos três casos, o sujeito contemporâneo, em algum aspecto, é mobilizado pelo instrumento do estranhamento a fim de produzir como vestígio não um tempo distante, separado pelo desconhecimento, mas o mundo presente. O não conhecimento do presente não está, nesse universo, mobilizado por uma alienação do tempo ou de isenção voluntária sobre as questões do mundo presente. Diz mais respeito ao princípio do estranhamento como categoria política do contemporâneo e seu empreendimento de constituição do que poderíamos chamar, neste ensaio, de intersubjetividade como desafio.

Nesse cenário, o intempestivo ou o contemporâneo está tomado pelo desafio de produzir sobre si um tipo de sacrifício como o destacado por Agamben logo acima. Se, por um lado, a possibilidade de um corpo duplo para o *homo sacer* reforça sua condição de objeto das tecnologias de poder, por outro lado, o colapso do lugar identitário a partir do qual o *sacer* torna-se *sacer* funciona como alternativa à inscrição enquanto contra-inter-

sujeito epistemológico. O lugar de fala do contrasubalterno estaria traduzido, portanto, no princípio do estranhamento, deslocamento construído a partir de uma negociação, que envolve o imperativo da fratura do próprio tempo como tarefa política essencial ao contemporâneo.

Cientes de que, tomando os já bem conhecidos trabalhos do historiador britânico E. P. Thompson como referência, a vida para o trabalho disciplina o tempo, mobilizado desse modo pelo mundo do consumo, a rasura do tempo abre não somente uma frente de luta contra o lugar comum disciplinador das identidades nacionais, mas também fratura uma relação já consagrada entre temporalidade e mercado. O vestígio de um tempo novo funcionaria, a essa altura, como caríssima ferramenta de resistência à avalanche de uma globalizante identidade pelo consumo.

As artes visuais, a literatura fantástica ou mesmo a dramaturgia parecem, nesse contexto, ocupar um lugar mais à frente das ciências dedicadas à reflexão sobre as formas contemporâneas do político. Não é raro encontrar nos ensaios de Bhabha, como vimos acima, ou nas discussões de Spivak, formalmente teóricos da literatura, a referência ao texto literário como ponto de partida para o exercício da rasura enquanto vestígio de uma subjetividade pós-colonial. É, contudo, bastante comum vermos movimento semelhante nos pensadores preocupados com essa temática ainda que em tempos diferentes dos atuais. É o caso da reflexão de Fanon e suas referências a Aimé Césaire, ou mesmo dos textos clássicos de Benjamin sobre os narradores, ou de vasta coletânea de ensaios dedicadas ao gênio melancólico de fratura temporal de Baudelaire. Talvez esse complexo cruzamento entre o artista e uma projeção do que se desenvolvia como uma ciência dedicada ao social represente, ainda no feito distante século XIX, uma inspiradora tradução de parte da agenda política de uma nova ciência comprometida com os descolamentos epistêmicos para pensar sobre seu próprio tempo como objeto de quebra.

A procura de padrões de contrasubjetividade, parece claro, está, dessa forma, intimamente ligada à disponibilidade para rever as formas de conhecimento não somente do Outro – e

talvez seja efetivamente esse o maior problema da argumentação de Sousa Santos. A tarefa em questão requer o colapso de um Eu que, como destaca Agamben, não traduz simplesmente a soberania que nunca morre, mas uma íntima relação com a condição de corpo matável e que, portanto, deve enfrentar as próprias trevas em busca da experiência contemporânea de um presente dilatado e disposto a um padrão de existência múltiplo. Para quem ou além das linhas abissais, o desafio político em questão é o de fratura de um lugar epistemológico que só pode lidar com uma política da diferença e, por isso, sempre insuficiente para a superação da experiência colonial. Novas técnicas de abordagem do Outro/diferença funcionam, nesse sentido, como dilatações, e mesmo sofisticações, de lógicas disciplinares que em muito pouco contribuem para a desmarcação e deslocamento das ditas linhas abissais.

Como desafio, uma nova ciência para dar conta dos movimentos de fratura do lugar epistemológico da subalternidade deve, antes de qualquer coisa, rever suas estruturas de fazer científico, desestabilizando um princípio de teoria do conhecimento e reelaborando seus procedimentos metodológicos, etapas sem as quais seus exercícios soariam apenas como a simpática adesão às lógicas da diferença. Cumprir essa agenda não é o objetivo deste trabalho, mas destacar elementos para cruzamentos conceituais possíveis em busca de um projeto de intersubjetividade no contemporâneo, exercício que aqui também apenas se esboça.

## **Referências bibliográficas**

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer I - O poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer II, 1 - O estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer I - O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política - ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

CLASTERS, Pierre. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SÁ BARRETO, Francisco. **A dor e a delícia de ser o que é: a brasilidade e o caso do pertencimento como disciplina**. João Pessoa: Tese de Doutorado, PPGS-UFPB, 2012.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes* IN SOUSA SANTOS, Boaventura de & MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez Editora, 2010b.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

## PARTE II

Dobras do sensível, fraturas do visível: elementos para uma (des)colonialidade visual

## ***Sumen Brasiliæ: o Discurso Colonial e a Ambiguidade da Paisagem da Nova Holanda em Frans Post***

Daniel de Souza Leão Vieira

“[Pernambuco] Montibus Vallibusque Lætiffimis hæc regio diftinguitur, cannarum faccharum feraciffima, etian ligni Brafilienfis optimi. Nec minus palcuus quoquer eft ager, & pecore abundans, ut, quod de Campania ab Italis olim dictum fuit, fumen Brafilie dici mereatur.”

(Caspar Barlaeus, *Rerum per octennium in Brasilia*, 1647, p. 41)

“ ‘America’ is not seen through European eyes: it is constructed from European images of Europe’s own repressed and outward projected Others.”

(Peter Mason, *Deconstructing America*, 1990, p. 8)

### **Re-historicizando a exotização do Brasil em Frans Post**

Este artigo trata da questão cultural da exotização do Brasil na paisagística de Frans Post (1612-1680), em particular, e na cultura visual neerlandesa do século XVII, em geral. O ponto de partida para esta problematização foi a constatação de que, de um lado, a maior parte da literatura ligada à História da Arte que se dedicou ao paisagista holandês se limitou a caracterizar sua produção imagética por meio de uma crítica que conseguiu apenas reproduzir os discursos do realismo e do exotismo; e, de outro lado, a pouco numerosa historiografia que cita sua obra – ou somente usa sua produção visual – terminou por se restringir a considerá-la ilustração de textos escritos ou como simples reflexo da “vida cotidiana”. Em ambas as perspectivas, a ausência de problematização da relação entre história e imagem

no interior da produção visual de Post constitui quase que a regra geral.

Nesse sentido, considerar a obra de Frans Post do ponto de vista iconográfico seria percorrer o debate entre signo e significado até um ponto situado além do próprio modelo iconológico de Erwin Panofsky ([1939] 2001). Esse movimento, cofluindo da virada linguística, terminou por demonstrar a insustentabilidade de uma teoria que, na História da Arte, minimizava as dimensões sociais no interior da produção simbólica da Cultura. Assim, um novo conjunto de campos e interfaces surgiu do desenvolvimento de problemáticas similares, levadas a cabo por uma nova História da Arte, pelos Estudos Culturais e pela crítica pós-colonialista: a cultura visual.

Por cultura visual entendemos não só o repertório visual produzido por uma dada cultura, mas também o fazer cultural (e logo, social-histórico) desse mesmo repertório. Portanto, por cultura visual queremos dizer o fazer cultural que, articulando a produção e a recepção do repertório visual, cria significações imaginárias, dotando o repertório de sentido social-histórico (CASTORIADIS, [1975] 1982). Nesse sentido, concebemos o visual de uma dada cultura a partir de uma posição teórica que propõe que o significado não é intrínseco ao objeto, mas é construído nas e pelas relações sociais (DIKOVITSKAYA, 2006).

Ao assim colocar a questão, conceituamos cultura visual a partir de uma definição mais antropológica da cultura, como “prática significadora” (HALL, 1997), e não como erudição depositada em objetos, seja em livros, seja em séries de gravuras. No entanto, concebemos que esses objetos do repertório foram também construídos por tais práticas culturais. Nesse sentido, podemos afirmar que a produção cultural de tais objetos guarda os vestígios e os rastros desse processo sócio-histórico de construção da significação.

É, portanto, nesse sentido que afirmamos fazer uma história cultural da imagem e não uma história social da arte. Assim, na imagem de Frans Post (bem como nas demais imagens sobre o Brasil holandês e mesmo na paisagística neerlandesa do século XVII em geral), encontramos as fixações de uma imaginação que, sendo social, não são elas mesmas as

relações sociais, mas, antes, as mediações no plano do simbólico e por meio das quais uma sociedade criou imagens de si e para si.

A partir desse quadro de referências, abordarei a questão do estereótipo na construção de representações do exótico na obra do paisagista holandês Frans Post. Para isso, considereirei um aspecto que tem sido negligenciado na paisagística: as figuras humanas. Essas foram, durante muito tempo, tomadas como mera *stoffage*. Entretanto, contribuições externas, sobretudo oriundas de uma etno-história, têm chamado atenção para o fato de que esses motivos iconográficos devem ser relacionados ao aspecto social das representações simbólicas (BOOGAART, 2004 e 2011).

Demonstramos que é plausível que Frans Post tenha começado a construir suas composições, ainda ao tempo da execução das telas, de acordo com os princípios de uma geografia para o Brasil, tal qual proposta por João Maurício, Conde de Nassau-Siegen (VIEIRA, 2010).

Porém, para entender essa criação cultural, devemos levar em conta a relação que a mídia escolhida poderia, ou não, possibilitar à construção da imagem. As telas de Post fazem referências umas às outras no interior da própria série que formavam, estando juntas. No entanto, essa estratégia ficava um pouco sacrificada pela natureza mesma do tema de cada imagem, se individualmente considerada. Ao mesmo tempo em que a série fazia emergir um sentido corográfico às paisagens do Brasil holandês, cada imagem trazia a preocupação de ser topográfica; ou, literalmente, a representação de um lugar. E como cada lugar poderia apresentar características diversas, ou mesmo Post poderia, aproveitando-se dessas, criar variadas imagens de exploração paisagística das diferentes topografias, a necessidade de se ater a elementos locais em cada uma das imagens dificultava a inserção de referências regionais. A alternativa seria criar uma estruturação dos motivos que fosse válida para cada uma das imagens, sendo, ao mesmo tempo, reconhecida como uma mesma estratégia visual, de forma a

conferir coerência à inter-relação entre cada vista topográfica e o todo corográfico que elas, juntas, poderiam tornar visível.

Essa estratégia visual foi urdida por meio da relação consciente estabelecida entre as figuras etnográficas, zoológicas e botânicas do primeiro plano e o tema topográfico do plano de fundo. Em todas as sete telas conhecidas, esses motivos, que se referiam aos habitantes, fauna e flora dos trópicos na Terra do Brasil, apresentam proporções e tamanhos relativos idênticos de uma composição para outra; e, sobretudo, as figuras humanas são maiores do que as recorrentes nas imagens de sua obra posterior, feitas de volta à Holanda para o mercado de pinturas de paisagens. Eis por que se torna plausível que essas figuras não fossem mera *stoffage*. Ao contrário, isso pode indicar que elas tinham um papel muito mais relevante para o todo das composições do que se supõe.

A hipótese que será examinada aqui é a de que Post usou uma mesma estratégia que poderia ser também adotada na representação cartográfica. Se, nessa última, alguns símbolos e convenções podiam assumir a forma icônica, e não a diagramática que depois veio a ser padronizada ao longo da história posterior da cartografia, a paisagística de Frans Post parece ter sido construída com a introdução de motivos que, por um lado, denotavam um valor icônico e, por outro, conotavam um valor simbólico.<sup>17</sup>

Examinaremos aqui os motivos das figuras humanas do primeiro plano e o motivo topográfico do plano médio da tela *Forte Frederik Hendrik*.<sup>18</sup> Relacionaremos a estruturação desses motivos aos motivos de uma imagem com tema correlato na obra de Post: o emblema heráldico e a faixa topográfica da gravura *Mauritiopolis*, feita a partir de desenho de Frans Post para o livro de Caspar Barlaeus.

---

<sup>17</sup> Por motivos didáticos de apresentação da análise, preferimos manter a distinção entre denotação e conotação, tal como apropriada do semiólogo Louis Hjelmslev por Roland Barthes (1999), embora seja pertinente lembrar que essa distinção já foi posta em suspeição por Stuart Hall (1980, p. 133).

<sup>18</sup> Frans Post, *Forte Frederik Hendrik*, óleo sobre tela, 66 x 88 cm, assinado e datado: “F. Post 1640 [...]”. Recife: Instituto Ricardo Brennand.

## ***Sumen brasilix: exotização e erotização da paisagem da Nova Holanda***

*Forte Frederik Hendrik* foi um quadro executado em 1640 por Frans Post, quando ele ainda estava no Brasil, a serviço de João Maurício, Conde de Nassau-Siegen e Governador-General da Nova Holanda. Na composição da tela vê-se um ambiente costeiro de restinga, com terreno arenoso, povoado por gramíneas, no qual pode ocorrer uma espécie como a do *Carica papaya*, tal como representado à esquerda. Nesse meio ambiente, Post pôs três figuras humanas, as quais foram tomadas anacronicamente como representativas das três etnias que constituíram a miscigenação no Brasil.<sup>19</sup>

A primeira figura corresponde, provavelmente, a um escravo de descendência africana. A segunda é uma mulher que, pelo tom da pele e pela indumentária, um corselete sobre o vestido, é plausível supor que seja uma alusão ao tipo étnico associado à mulata. É mais difícil definir sua ocupação ou mesmo sua posição social. Finalmente, a terceira figura, o homem em pé e de costas para o observador, é um soldado, de origem caucasiana, provavelmente da guarda nassoviana.

As figuras masculinas que aparecem no desenho que Zacharias Wagener<sup>20</sup> fez da casa que João Maurício escolheu para sua residência antes da construção de *Vrijburgh* e que foi usada como sede da coorte, foram representadas em uniformes compostos por casacas vermelhas, calças brancas e botas negras. Nessa aquarela, entretanto, há um cavaleiro completamente fardado em vermelho. Talvez o traje vermelho indicasse a distinção entre os soldados da WIC e a guarda nassoviana. São, no interior dessa prancha, também distinguidos os guardas da cavalaria, todos de vermelho, e os guardas da infantaria, com casacas vermelhas e calções brancos, como aparecem na tela de Post.

---

<sup>19</sup> Ver o campo descritivo da pintura catalogada como número 6 no *Catalogue Raisonné* SOUSA-LEÃO, 1973; e LAGO, 2006, p. 110.

<sup>20</sup> Trata-se da prancha de número 107 do *Thierbüch* (DUTCH BRAZIL, 1997).

Em *Forte Frederik Hendrik* está representado o sítio que João Maurício escolheu para construir uma nova cidade, *Mauritiopolis*, ao sul do terreno onde também se localizaria a sede da coorte. De acordo com a heráldica que ele mesmo elaborara para as capitanias da Nova Holanda, esse sítio, o da ilha de Antônio Vaz, estaria então oficialmente relacionado ao brasão da capitania de Pernambuco: a dama a segurar uma cana-de-açúcar numa das mãos e um espelho na outra, tal como aparece no desenho com tema topográfico respectivo à tela e no Selo Oficial da Capitania.

Porém, a composição no desenho apresenta um ponto de vista radicalmente diferente do presente na tela. Enquanto o último remete a uma vista tomada das defesas de Antônio Vaz olhando para o forte, na direção sul, tal qual devia ser o lugar por volta de 1637, o ponto de vista do desenho apresenta a ilha de Antônio Vaz e o istmo do Recife numa mesma vista, possível graças a uma localização distante, tomada na própria linha dos arrecifes. Fora isso, o desenho se reporta a pelo menos depois de 1642, uma vez que já dispõe tanto o Palácio de *Vrijburgh*, quanto a ponte que ligava o Recife à recém-construída Cidade Maurícia. Portanto, parece ter havido uma mudança substancial de tema, supondo sua relação com a mudança de tratamento à topografia e ao período representado. Ademais, no desenho, a simbologia presente na heráldica dispensou o uso de figuras humanas, com a exceção de um pescador, em sua canoa e abrigado da arrebentação por conta da linha de arrecifes. Levando em conta essa mudança no tratamento à temática da simbologia, tal qual aparece na realocação da heráldica, podemos levantar a hipótese de que essa função poderia inscrever a personificação no motivo das figuras humanas do primeiro plano da tela.

As telas e desenhos de Post podiam ser resultantes da combinação de mais de uma visada, comportando diferentes regimes de distância. Ademais, a cada diferente plano da composição poderiam corresponder motivos em regimes semióticos diversos. Nesse sentido, os planos de fundo, tratando da faixa topográfica – um tema central para que a composição fosse associada à paisagem, enfatizavam o aspecto icônico.

Nesse sentido, a sua dimensão simbólica ficaria mais implícita. Já os primeiros planos, ainda que pelo mesmo modo de inscrição de simbolismo na iconicidade, organizavam os motivos, de forma que a função simbólica estivesse mais explícita.

Frans Post parece ter escolhido espécies botânicas para os primeiros planos em correspondência direta com os sítios que eram tema dos planos de fundo. Dessa forma, os motivos dos primeiros planos poderiam funcionar didaticamente, por meio de tratamento detalhado dos elementos ecológicos que, considerados enquanto típicos, seriam usados para referir o lugar ao qual a topografia do sítio estava relacionada. Os motivos dos primeiros planos estão estabelecidos em um estatuto ambíguo: eles são tematicamente simbólicos e formalmente icônicos, o que torna a imagem de Frans Post uma fonte visual de relevância para a análise do problema do “simbolismo disfarçado” em meio ao “realismo aparente” (DE JONGH, [1971] 1997).

No entanto, a formulação de que há simbolismo inscrito na iconicidade da imagem de Post suscita a questão de como aplicá-la ao estudo histórico da imaginação cultural neerlandesa sobre a terra do Brasil no século XVII. Ou seja, a questão de como rastrear simbolismos disfarçados na construção da verossimilhança de sua imagem em relação ao aspecto visual da terra do Brasil, a fim de apreender que papéis esses elementos simbólicos tinham nesse processo cultural de imaginar a paisagem.

Na tela, a figura feminina não aparenta portar nenhum atributo que lhe endereçasse como personificação. Antes, ela parece ter sido representada a partir da observação de uma pessoa comum, tal como na casualidade da vida cotidiana. Já na gravura, a figura feminina aparece no brasão, com óbvia função alegórica de simbolizar a capitania de Pernambuco por meio de recurso retórico à personificação. O mesmo motivo aparece no selo oficial da dita capitania.

Contudo, uma análise que busque elementos com os quais se possa fazer uma aproximação à recepção desses dois motivos

pelos contemporâneos, tanto numa iconografia de personificações quanto nos textos de história e de história natural do Brasil holandês, pode demonstrar que as duas figuras têm mais em comum do que se esperaria. E o refazer do trabalho interno de constituição dessas associações, entre a observação de uma mulher no cotidiano e sua conotação à personificação, pode confirmar a hipótese de que as imagens de Post inscreveram sentidos simbólicos na iconicidade de motivos referentes à aparência do mundo visível.

Considerando o cesto de roupas que traz à cabeça, ela provavelmente devia estar engajada no trabalho de lavagem da roupa. Aliás, o escravo africano, já de costas para o observador, também leva, na cabeça, um conjunto amarrado de roupas. A historiografia nos informa muito pouco sobre uma atividade doméstica como lavar roupas no contexto do Recife ao tempo da ocupação neerlandesa. Se, ao modo tropical e a céu aberto, a lavagem era feita nas cacimbas de Ambrósio, que se vê no plano de fundo a distância, junto a uma gameleira nas cercanias do Forte Frederik Hendrik, então é possível que ela estivesse voltando à cidade com roupas limpas e ele, indo com roupas sujas. Mas, se, por outro lado, se lavava roupa ao modo neerlandês, com água fervente em tachos de cobre, então se dava o contrário. Ela encontrara-se com o escravo para trocar a roupa: ela entregara as roupas lavadas para que ele as entregasse no forte, ao passo que ele dera a ela o cesto de roupa a ser lavada na cidade. Não sabemos exatamente o que se passava ali no cotidiano. A maneira como ela traz o cesto sobre a cabeça é recorrente na iconografia nassoviana do Brasil holandês, tanto em Eckhout quanto no próprio Post. Apesar disso, Eckhout representou-a como mameluca, enquanto Post o fez enquanto mulata. Ambas trazem brincos pingentes, embora a primeira use também um colar, o que remetia o motivo ao tema comum às pinturas de costumes e retratos, na iconografia neerlandesa do período.

Esses adornos poderiam ser associados não apenas à virtude, se relacionado à beleza e à pureza, mas também ao vício, se relacionado à vaidade e à luxúria (DE JONGH, 1975-6). Daí a semelhança entre a figura do Selo e do desenho de Post e a

figura humana nas personificações de Soberba<sup>21</sup>, tema aliás já associado historicamente a Olinda.<sup>22</sup> Essa ambiguidade pode ter marcado a concepção dessas duas figuras humanas.

A mameluca representada por Eckhout já foi associada à figura mitológica de Flora (BRIENEN, 2006). Já Post parece ter feito outra associação para a mulata, por conta de um novo atributo introduzido, a nudez. De maneira dúbia, como quem brinca de “será que é mesmo?”, Post sugere que a mulata pudesse estar com meio mamilo exposto, no seio que aparece mais à mostra no decote do vestido. Ou se trata de uma porção do próprio mamilo, ou da ponta de um volume que ela traz junto ao seio, podendo ser o couro onde guarda seu fumo ou, quem sabe, onde traz uma mensagem. De qualquer forma, o observador é levado a considerar o corpo da mulata, única dos três a se mostrar de frente. A nudez (real ou sugerida) poderia, no entanto, ser utilizada em relação a diversos personagens mitológicos ou associada a diversos contextos e significações. Especificamente falando de seios enquanto atributo de personagens mitológicos, chegamos à associação entre a Mãe-Terra e a respectiva ideia de fertilidade.

Catherine Levesque (1998) afirmou que as “abstruse symbolic personifications”, presentes em um repertório de

---

<sup>21</sup> *Superbia*, gravura. In: Ioan Theodor de Bry, **Procenium vitæ humane, sive emblematum secularium, iucundissima...** Frankfurt, 1627, *apud* DE JONGH, 2000.

<sup>22</sup> “É cousa muito certa que da abundância e afluência das cousas se originem e nasçam os vícios, [...] Disto temos um vivo e patente exemplo na vila de Olinda, cabeça da capitania de Pernambuco, nobre em moradores, famosa em templos e edifícios, próspera e rica dos bens da fortuna, venturosa em seus sucessos, opulenta com os navios que a seus portos de tantas províncias concorriam, porém afiada e contaminada com pecados, de senhora que era, veio a ser cativa e escrava de hereges holandeses, que a puseram em mísero estado, destruindo e pondo por terra e finalmente queimando seus templos e soberbos edifícios, sem escapar do incêndio mais que uma só casa como testemunha do divino castigo.” (SANTIAGO, 1984; p. 21). Eram por demais conhecidas as lições dos Trens de Jeremias, onde o profeta alertava para os pecados de Jerusalém, usadas como admoestações para que se mantivesse o equilíbrio na abundância a fim de que, evitando os excessos da soberba, não caísse em pecado, sujeitando-se ao castigo divino.

imagens que atesta a passagem de um modo alegórico de fins do século XVI para um naturalista do século XVII, no entanto, não implica a perda do conteúdo simbólico. Antes, Levesque sugeriu que o simbolismo sobreviveu ao advento da nova linguagem visual, increvendo-se mesmo nas formas da descrição naturalista. No caso da paisagística, essas personificações podiam ser exemplificadas nas evocações a Ceres. De acordo com essa tradição, Ceres era identificada como deusa da agricultura. Em meio a atributos como o motivo da cornucópia, Ceres frequentemente aparecia, na iconografia da paisagística pátria holandesa, ligada ao imaginário da paz e da terra plena de riquezas, associada à ideia de abundância. A personificação de Ceres, representada com os seios desnudos, parece sugerir, na relação com a imagem paisagística e a partir de sua evocação à agricultura, a ideia de terra pacífica e cuja fertilidade permite o trabalho e cultivo que a tornaram fonte de plenitude e abundância. O tema era comum tanto a uma iconografia de gravados quanto a uma de elementos decorativos da cartografia. E ambas poderiam ter relações, através do tema compartilhado sobre a prosperidade da terra holandesa ao tempo da paz e de liberdade, com fontes textuais também. Um exemplo disso é a gravura que Jan Saenredam fez em 1596, a partir de desenho de Hendrik Goltzius, *Homage paid to Ceres* (WELU, 1987).

Ao compararmos as posturas corporais das figuras femininas da gravura de Ioan Theodore de Bry sobre a Soberba, do Selo Oficial da Capitania de Pernambuco e da gravura de Jan Saenredam sobre Ceres, podemos perceber como a pose da Dama de Pernambuco apresenta elementos comuns a ambas. Por um lado, a disposição das pernas, a inclinação do rosto para baixo e a exposição dos seios faz que a personificação de Pernambuco seja diretamente relacionada a Ceres. Por outro, o jogo dos braços e os objetos seguros pelas mãos sugerem uma semelhança da Dama de Pernambuco com a personificação da Soberba. Esta última segura, em sua mão esquerda, erguida, um espelho adornado, e, na mão direita, abaixada, um ramo de lírios. Os planos de fundo, à sua esquerda e à sua direita, parecem reforçar o simbolismo desses motivos como atributos a colocar-lhe a escolha entre os vícios e as virtudes. À esquerda,

no fundo, vê-se a desordem de uma cena de jogos, bebedeiras e outras dissipações morais, tão comuns a composições que tornaram Jan Steen, por exemplo, famoso dentre os pintores da “Idade de Ouro” da arte neerlandesa. Nesse sentido, a cena sugere que o mundo cairia em desordem caso a Dama se limitasse a mirar-se no espelho da vaidade. E assim o tomamos, ao percebermos que o adorno do espelho é constituído de penas de pavão, animal que aparece aos pés da mulher. Já à direita, vemos, no plano de fundo, a cena de um jardim ordenado, com uma carruagem atravessando a amplidão dos campos. Aqui, ao contrário, temos o discurso do jardim como metáfora para o bom governo, condição de ordenação do mundo e de paz para uma paisagem próspera. É possível, então, que o brasão concebido por João Maurício para a Dama da Nova Holanda, uma vez que não trazia alusão ao pavão e a sua conotação de vaidade, a pusesse de frente para o espelho da prudência e não diante do espelho da soberba. Ademais, seu rosto, como na gravura de Ceres, inclinado para baixo e para a direita, além de evitar o espelho, revela o olhar voltado para a cana-de-açúcar. Assim, a imagem reforça o argumento nassoviano de que o bom governo da Nova Holanda deveria cuidar da produção e do comércio do açúcar.

Não é à toa, portanto, que esse é o único emblema heráldico a representar uma capitania por meio de uma personificação, pois Pernambuco era a capitania sob domínio neerlandês com maior número de engenhos de açúcar operantes. Desse modo, Ceres, a personificação da abundância agrícola, adquiriu a cor local, passando a expressar essa plenitude a partir da alusão não à cornucópia, mas à cana sacarina. Entretanto, essa foi a fórmula da composição da gravura, de 1647, com o motivo feminino usado como personificação num emblema heráldico cujo sentido era explicitamente alegórico. Mas, retrospectivamente, e o motivo feminino correlato na tela de 1640? É possível, porém, pensar que Post, buscando relacionar o tema a elementos do cotidiano, tenha dado um tratamento ao motivo de Ceres a partir de suas observações no Brasil. Por conta disso, Post teria encarnado

Ceres numa mulata que, ao invés de um pote, trazia sobre a cabeça um cesto de roupas.<sup>23</sup>

Em análise retrospectiva, é possível localizar essa associação no tratamento dado à mulata da tela de 1640, embora esse tenha sido feito por outros meios. Inserido numa iconicidade, o conteúdo simbólico privava-se de sua evocação alegórica, tendo que ser sugerido ao espectador da tela a partir de outros meios. Foi nesse sentido que Frans Post lançou mão do recurso à alusão figurativa a elementos tomados de empréstimo da história natural e da corografia que se escrevia e que se mapeava para o Brasil holandês. Ao compararmos a tela de Frans Post com a tela de Albert Eckhout para tema semelhante, o *Mulato com rifle e espada*, observaremos um elemento botânico em comum: o mamoeiro (*Carica papaya*), posto à esquerda de ambas as imagens.

Escrevendo no *Historia naturalis Brasiliae*, Georg Marcgraf (1942) discerniu, no entanto, duas variações dessa espécie. Em suas palavras: “[...] Existem duas espécies desta planta: o macho e a fêmea. O macho se acha facilmente, por toda parte; a fêmea não é tão comum; acha-se só nos quintais. [...] O fruto do macho, quando nasce, fica pendente (inclinando-se para baixo) do pedículo longo; na figura [referência à imagem que ilustra a versão feminina do fruto, agarrado ao tronco], semelhante ao do fruto da fêmea, [...]”. Levando em conta a descrição da disposição do fruto em ambas as variações da espécie, de que se ocupou Marcgraf, Eckhout representou ambos, enquanto Post limitou-se a incluir apenas o feminino. Ao que parece, assim fazendo, ele tinha em mente associar o fruto à mulher. Talvez tenha sido sua tentativa de evocar o conteúdo de fertilidade ligado à figura de Ceres a partir do recurso à associação a uma espécie da flora nativa. Essa interpretação torna-se mais

---

<sup>23</sup> Há referência à inscrição do tema de Ceres em personificações que tomam motivos como mulheres em afazeres cotidianos, inclusive com potes sobre a cabeça (Cf. o verbete “Ceres” em HALL, 2008), como ocorre na gravura “*O. Leilaõ que se Faz cada dia pola menhã na Rua direita na Cidade de Goa*”, no livro de Jan Huygen van Linschoten, *Icones habitvs gestvsqve ...Amstelreodami apud Cornelium Nicolai, 1604* (Cf. BOOGAART, 2003).

contudente se voltarmos atentamente a uma passagem anterior do verbete de Marcgraf sobre a espécie do *Carica papaya*. Marcgraf escreveu: “MAMOEIRA (termo indígena). Vulgarmente se denomina *Papay*; o fruto é chamado *Mamão* pelos portugueses, porque se assemelha a mamas, pendentes do tronco.”<sup>24</sup>

Aqui, surge um motivo iconográfico que remete ao seio feminino e, dessa forma, poderia ser diretamente relacionado ao outro motivo, o que sugere a nudez parcial do seio da mulher na tela de 1640. Mas, então, ao assim montar a relação entre o motivo etnográfico da mulher e o motivo botânico do mamoeiro, Frans Post estava recorrendo a uma maneira de imaginar que devia ser corriqueira à época: a associação entre o seio feminino e o fruto que lhe era semelhante em forma. Mas para que essa associação de fertilidade tropical pudesse ser transformada em simbologia a fim de aludir à terra faltava ainda uma associação. Acharo-la em relação à comparação entre geografia e corpo humano num comentário do próprio Barlaeus. À guisa de conclusão para suas “informações topográficas” acerca da capitania de Pernambuco e de suas vilas, escreve Barlaeus: “Pernambuco alegra-se com a sucessão de montes e vales. É feracíssimo de cana doce e de pau-brasil. Há também pastagens que nutrem copioso gado, de sorte que merece ser chamado a ‘têta do Brasil’, designação que outrora os italianos deram à Campânia.”<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> No original do texto latino, lê-se ao final da página 102: “MAMOEIRA Brasiliensibus; vulgo *Papay*, cujus fructum Lusitani vocant *Mamao* à figura, quia Mamæ infla pendet in arbore: Duæ ejus reperiuntur species, Mas & fœmina. Mas ubique in fylvis obvia, fœmina haud ita frequens, & in hortis tantum abundat.” Observem que na versão latina do texto, os termos do último período aludem, se atentarmos para os significados sugeridos até então nesta análise, ao imaginário do jardim, e sua conotação de bom governo, como lugar de abundância agrícola.

<sup>25</sup> No original do texto latino, lê-se ao final da página 41: “[Pernambuco] Montibus Vallibusque Lætissimis hæc regio distinguitur, cannarum faccharum feracissima, etian ligni Brasiliensis optimi. Nec minus pascuus quoque est ager, & pecore abundans, ut, quod de Campania ab Italis olim dictum fuit, fumen Brasiliæ dici mereatur.” Trata-se de uma passagem em que o latinista

Não é, pois, mera coincidência que a mulher representando o tipo étnico reconhecido como mulata, personificando a abundância sacarina de Pernambuco, em alusão à expressão de Barlaeus por meio da figuração de um quase desnudo seio, aparece junto a um escravo africano e a um soldado da guarda nassoviana, figurando no centro da composição da tela. Ali, naquele mesmo chão, na ilha de Antonio Vaz, João Maurício planejava construir a cidade que seria sede do governo holandês no Brasil. Ali, entre o porto do Recife e a área mais rica na produção açucareira: a Várzea do Capibaribe. Mas a construção desse jardim urbanizado e sua implicação imaginária de bom governo dependiam do sucesso que teria a colônia a partir das relações entre aqueles elementos étnicos. Ao lado da mulher, o soldado com a casaca vermelha de costas para o espectador parece engajado numa cena de *flirt*. É de manhã bem cedo: ela, em suas tarefas domésticas; ele, de ronda, uma vez que porta sua lança. Talvez se tenham encontrado casualmente no caminho e parado para conversar; quiçá já tinham marcado um encontro, ou estavam para o fazer. E se era um *affair* escondido, ou não, é-nos impossível dizer.

A sugestão de intimidade e sexualidade (ou de desrespeitoso abuso) está tão latente que Thierry, o copista setecentista francês de Frans Post, pôs o soldado urinando na água enquanto conversa com a mulher. A cena representada na aquarela de Thierry demonstra abertamente essa assimetria na simbologização das figuras do homem e da mulher em suas relações de poder, relativas à sexualidade no período colonial. A questão não ficou no âmbito do gênero apenas, mas ganhou

---

neerlandês sintetiza, em uma referência, duas passagens de Plínio, o Velho. Na primeira, há uma descrição da Campânia bem similar à que ele próprio fizera de Pernambuco (Cf. Plínio, o Velho, **Historia naturalis**, Liber III, Cap. v, linea 40-41. In:

[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny\\_the\\_Elder/3\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/3*.html)

). Já a segunda é a passagem em que Plínio, citando Cesar Vopiscus, usa a metáfora da teta para falar da abundância da Campânia (Cf. Plínio, o Velho, **Historia naturalis**, Liber XVII, Cap. iii, linea 32. In:

[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny\\_the\\_Elder/17\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/17*.html)

conotação étnica também, uma vez que é o europeu que aparece no papel masculino de dominação, com seu instrumento de poder, fático, enquanto cabe à mulata (nativa, portanto, filha que é já de europeu com africana, como observara Marcgraf) o papel passivo de objeto da conquista sexual.

A imagem em *Post*, porém, é mais sutil que a libertinagem de Thierry para com o tema. Ademais, na imagem de Thierry a referência ao aspecto colonial do Brasil holandês desaparece, ou ao menos perde seu contexto inicial. Na composição de *Post*, parece haver a prescrição ou o alerta para a implicação moral que a escolha do soldado teria. De fato, a cena mostra um ato não consumado, com a ambiguidade dos atributos da mulher simbolizando duas escolhas.

Na composição de *Post* parece haver a prescrição ou o alerta para uma implicação moral. A imagem parece endereçar um tema que remetia o espectador familiarizado às circunstâncias da vida social no Recife de então, com uma crescente população masculina que poderia ficar temporariamente ociosa e uma população feminina que poderia ver nas relações sexuais a possibilidade de trocas de favores que permitiriam uma forma de sobrevivência econômica. Herman Wätjen ([1921] 2004, p. 396) se referiu ao fato de que “[...] Muita mulher infiel, de soldado, metida em varas, teve de passar horas inteiras no pelourinho, exposta ao calor ardente do sol, na praça pública; [...]”.<sup>26</sup> Uma vez que havia poucas mulheres europeias na colônia, é de se presumir que fossem essas muitas mulheres infiéis as próprias nativas do lugar. Daí Charles Boxer ([1957] 2004, p. 182), embora com outra ênfase, dizer que “Muitos soldados holandeses aquartelados em Pernambuco casaram-se com mulheres filhas do lugar e, a despeito de seus hábitos sedentários (ou talvez por isso mesmo), era evidente que davam melhores esposas e mães do que as holandesas. Essas últimas

---

<sup>26</sup> José Antonio Gonçalves de Mello ([1947] 1987; p. 125) também observara esse fato na documentação que usou ao referir que “[...] Providências especiais foram tomadas contra as mulheres de soldados que viviam longe dos maridos que se prostituíam. [...]”.

(isso se dizia abertamente) eram dadas à bebida, traíam os seus maridos e desleixavam-se dos filhos. [...]"

Era notório que a prostituição constituía um sério problema à vida social da colônia, sobretudo no Recife, onde a população era mais numerosa e os bordéis, os "mais vis do mundo".<sup>27</sup> José Antônio Gonçalves de Mello (idem, p. 126) afirmou que "[...] O terrível problema de habitação no Recife favoreceu a essa dissolução moral. [...] Nada mais natural, portanto, que o Recife se tivesse transformado em um foco de disseminação da sífilis. [...]". Wätjen (idem, p. 394) discrimina "os soldados e as meretrizes das adjacências do porto" como sendo os principais responsáveis pela propagação das doenças sexualmente transmissíveis.

As implicações desse problema social terminavam por se fazer sentir num aspecto peculiarmente importante para a manutenção do território: o contingente das tropas. Esse sofria muitas baixas, não só pelas doenças advindas da prostituição mas pelas próprias condições de vida da soldadesca, geralmente mal alimentados e mal vestidos (MELLO, op. cit.; p. 127). A questão não passou despercebida pelo poder público, de forma que "[...] tomou o príncipe [i.e., João Maurício] a iniciativa de prover aos cuidados da saúde pública e assistência social, até então inteiramente menosprezados. [...]" (WÄTJEN, op. cit.; p. 151). Esse cuidado com as tropas também passava pela prescrição de um código de conduta moral. A esse respeito, Boxer comentava que "João Maurício zelava muito do bem-estar de seus soldados, mas, se não era um impiedoso *martinet*, nem por isso se mostrava desleixado em material de disciplina. [...]" (BOXER, op. cit.; p. 181).

Ao construir sua imagem com motivos humanos que faziam referência a toda essa realidade social do Brasil holandês, Frans Post terminou por corroborar a política nassoviana em prol da boa conduta da soldadesca, ao fazer ver na tela toda uma gama de impulsos que deveriam ser cuidadosamente

---

<sup>27</sup> Expressão usada por missivista da época e citada em MELLO, Op. Cit.; p. 125.

pensada antes que se tomasse o passo seguinte. Isso nos remete a essas duas figuras masculinas em volta da mulata.

O escravo africano aparece já de costas, a caminho das cacimbas com outra trouxa de roupa, indicando muito provavelmente ser um escravo empregado em funções domésticas da vida urbana. Além disso, ele fuma um cachimbo, o que podia ser uma indicação de estigma, de acordo com certas convenções de pinturas holandesas de costume do século XVII. Para Ivan Gaskell (1997), o ato de fumar podia se referir tanto à identificação de um tipo social marginal quanto ao caso individual de sexualidade sublimada.<sup>28</sup> Ambas as perspectivas são condizentes com a cena representada por Post, uma vez que a questão étnica era também uma questão social no Brasil holandês. Apesar de soldados figurarem fumando em outras fontes visuais (fato aliás notoriamente comprovado pela arqueologia do Recife holandês), em Frans Post eles não foram representados em associação ao fumo.

Assim, levando em conta a sugestão de Gaskell, parece plausível supor que a figura do negro apareça na representação da paisagem em Frans Post como o tipo étnico a compor a base da pirâmide social da colônia. Essa constatação é reforçada se tomarmos a análise de Rebecca Parker Brienen (2006) sobre os “retratos etnográficos” feitos por Albert Eckhout, o outro pintor profissional a serviço de João Maurício. Para ela, os pares de quadros de Eckhout representam as diferenças étnicas a partir de uma hierarquização, baseada em apreciações etnocêntricas e racistas, a fim de construir um lugar simbólico e prático para cada segmento no todo de uma ordem colonial que se contruía.

Por outro lado, então, a representação do soldado em pés descalços, durante o serviço, poderia ser uma alusão às terríveis condições a que a soldadesca paga pela WIC era sujeita: sem alimentação, vestuário e até mesmo armamentos adequados ao

---

<sup>28</sup> Fora o texto de Gaskell, sobre as atitudes e valores culturais neerlandeses frente ao uso social do tabaco, cf. VAN DEURSEN, 1990; SCHAMA, 1992; SCHMIDT, 2001; HOCHSTRASSER, 2007; e BROOK, 2009.

cumprimento de suas funções.<sup>29</sup> Sendo um membro da guarda nassoviana, seu comportamento devia ser exemplar, sobretudo porque a cena estava acontecendo ali, às vistas do Forte das Cinco Pontas, nomeado oficialmente Forte Frederik Hendrik, em homenagem ao Príncipe de Orange-Nassau e *stadhouder* [lugartenente] da Holanda e da Zelândia.

Toda essa longa digressão pela realidade social das relações interracializadas do Brasil holandês foi possível pelo fato de que Frans Post montou sua imagem levando em conta o mais possível suas observações sobre essas relações. E isso não impedia que essas figuras humanas na paisagem, denotando tipos sociais dedutíveis da experiência cotidiana, pudessem conotar outros conteúdos.

Portanto, essa imagem pode ser interpretada de acordo com os seguintes termos: o governo de João Maurício, em seu trato para com a terra, era vigiado a distância pelo Estado neerlandês, mas o sucesso daquele governo dependia das condições que lhe eram dadas pela WIC. Se a cena se reporta ao ano de 1637, antes que a Cidade Maurícia tivesse sido construída, a feitura mesma da tela data de 1640, ao tempo em que João Maurício já vinha enfrentando as divergências com a WIC. Assim, a imagem de Post, aqui em questão, poderia ter sido uma tentativa de João Maurício para, ao evocar a figura do *stadhouder*, sutil e indiretamente, por meio da cena de vigilância do forte, para com a cena do *flirt*, chamar a atenção da WIC a fim de que essa cumprisse com suas prerrogativas, mantendo as tropas em ordem, de modo que João Maurício pudesse dispor dos meios para a boa governança.

A inovação de Post foi, portanto, a de relacionar à figura de Ceres o tipo étnico da mulata. Entretanto, nesse sentido, poderia até ser boa a sua intenção de tomar emprestadas as formas e as cores da mulata para conferir cor local ao motivo de Ceres (e sua associação com a abundância da terra), mas esse programa de política visual esbarrou na impossibilidade de transpor o estatuto político da metrópole ao território colonial.

---

<sup>29</sup> Para um estudo das condições de vida cotidiana da soldadesca a serviço da *Geotroyeerde West-Indische Compagnie* – WIC, cf. MIRANDA, 2011.

Em relação à Holanda, Ceres era representada sendo homenageada, o que conotava a terra liberta. Na imagem de Post, Ceres aparece junto a um soldado armado, conotando a terra conquistada. A primeira vive a paz pelos méritos da própria vitória, pelo próprio trabalho de libertar-se; a segunda vive a pacificação de uma conquista. Ela poderia ser desrespeitada ou cuidada, sua abundância sugada com voluptuosidade ou com temperança, mas seria sempre objeto de uma dominação: Ceres mulata conquistada. O tratamento de Ceres, em referência à terra abundante conquistada, junto à figura de um soldado, em insinuação ambígua de posse, voltou a aparecer no *Atlas Maior* de Joan Blaeu.

### **Paisagem e tipificação do Outro na cultura visual neerlandesa do século XVII**

Examinemos aqui alguns elementos em torno do “típico” para, depois, retornarmos à imagem de Frans Post já em outro nível de análise.

O primeiro sentido do típico é o de característico. Esse, então, faz o típico ser relacionado ao que é percebido como natural ou originário. Nas alegorias dos continentes, a personificação da América aparece frequentemente como uma mulher sentada em um tatu. Sendo um animal encontrado apenas no continente americano, o tatu foi tomado como típico, no sentido de originário, e, portanto, apto para funcionar como um atributo para fazer ver que à figura feminina correspondia a personificação da América. Porém, o típico não precisa ser necessariamente algo original do lugar, mas pode ser algo que foi lá naturalizado. Basta lembrarmos que a “Terra dos altos coqueiros” se identifica com uma população vegetal transportada da Ásia para cá pelos portugueses (MELLO, 1999); e a tulipa, vendida hoje na Holanda como símbolo tipicamente local, constitui o exemplo de uma espécie importada, na virada do século XVI para o XVII, provavelmente da atual Turquia (SCHAMA, 1992, p. 349).

Assim, o típico pode ser associado não apenas ao natural, mas também ao normal; e a norma, por sua vez, remete o típico ao que é do domínio dos costumes sociais. É devido a isso que Kenneth Olwig sublinhou a relação entre paisagem e costume: a característica da paisagística do norte europeu em se ater à descrição era uma forma de representar a terra e seus habitantes por meio da urdidura daquilo que era tido como costumeiro (OLWIG, 2002).

Essa descrição de costumes, associada às figuras humanas na paisagem, era comum a elementos de tipificação presentes na produção de imagens neerlandesas do século XVII com temática geográfica. Os mapas de Claes Janszoon Visscher e de Joan Blaeu muitas vezes apresentam a representação cartográfica ao centro e cercadas não só por vistas topográficas como também por figuras humanas ligadas a grupos sociais e étnicos.

Essas figuras humanas não se referiam necessariamente a indivíduos específicos; antes eram a construção de tipos, uma vez que vinham acompanhadas por legendas como: “Nobilis” e “Mercator”, ou ainda “Nobilis”, “Cives” e “Rusticus”, para o caso de tipos associados a grupos sociais. Mas os tipos também podiam vir associados a grupos étnicos ou nacionais, como no mapa *Europa Recens Descripta*, de Joan Blaeu, onde as figuras aparecem aos pares de casais, acompanhados das legendas “Angli”, “Galli”, “Belgi” etc. Ora, o que permitia ao espectador dessas imagens a identificação dos tipos não era apenas a legenda, mas os atributos desses tipos. Assim, no exemplo do emprego dos tipos sociais no mapa da Zelândia, Visscher dispôs o “Nobilis” vestido em capa, com chapéu de aba, encimado por pluma, e portando uma espada à cintura, o porte de arma lhe indicando a linhagem nobre por meio do direito próprio ao seu grupo social. Já o “Cives” porta capa, mas não a espada, e seu chapéu não tem pluma. O tipo apresentado com a rubrica de “rusticus” traz a cabeça descoberta e não porta capa.

Outro elemento importante para determinar o tipo é a posição que sua figura ocupa no todo da composição: nobres e mercadores acima, trabalhadores embaixo, numa possível indicação da qualificação na percepção de superioridade e inferioridade na hierarquia social. No mapa *Gallia*, de 1650,

Visscher elaborou ainda mais essa hierarquização social ao dispor cinco tipos, de alto a baixo: “Rex Galliae”, “Nobilis Galli”, “Mercator Gallus”, “Rusticus Francus” e “Aduocatus Gal.o” (WELU, 1987).

Os atributos do tipo, como as roupas e acessórios, são exatamente o que se toma por típico de um grupo ou de um lugar. Assim, podemos definir o típico como todo e qualquer atributo que possa ser usado para qualificar uma categoria (humana ou paisagística) enquanto tal, usando para isso associações que remetem ao originário, natural e/ou costumeiro.

A operação de constituição do típico apresenta, portanto, duas dimensões: em seu aspecto de observação, ela se nutre do observável nos costumes, usos e normas para formular uma descrição; mas, em seu aspecto de distinção, classificação e hierarquização do que se observava, é também a construção simbólica de uma visão do Eu e do Outro; em outras palavras: é a construção de um imaginário social. E como toda construção cultural, essa constituição do típico está sujeita ao fenômeno do etnocentrismo.

Em seu estudo sobre a questão da topofilia, o geógrafo Yi-Fu Tuan (1974) definiu etnocentrismo como algo comum ao ser humano e o associou a uma forma de egocentrismo coletivo. Por ora, o que queremos reter dessa analogia de Tuan é o fato de ele ter sublinhado que, em ambos (o egocentrismo e o etnocentrismo) há um ordenamento do mundo de forma que os componentes desse diminuem em valor, rápida e gradativamente, à medida que se afastam do centro.

O etnocentrismo traça os limites entre o Eu e o Outro em cada cultura. Dessa forma, quanto mais longe do centro, sobretudo já para fora das bordas, o típico vai perdendo especificidade de observação para cair em reduções e limitações que o tornam em estereótipo, que pode ser entendido como uma versão dramatizada do típico.

Portanto, o estereótipo, enquanto construído como “típico”, produz o efeito de um exótico que é disfarçado, atenuado, sendo apresentado como apenas aquilo que é de fora,

sem que julgamentos de valor venham qualificar o que implicar “ser de fora”. No entanto, essa distinção entre um exótico como estrangeiro e o exótico como estranho serve apenas para a visualização didática da apresentação das ideias, uma vez que o começar e o findar das fronteiras que as separam enquanto categorias diferentes têm sido frequentemente ignoradas nas práticas históricas em meio aos (des) encontros culturais.

A exotização pode ocorrer por duas estereotipias distintas: 1) pela domesticação do não familiar ao conhecido, por meio da discriminação etnográfica e da localização geográfica; e 2) pela generalização do Outro em uma visão de indiscriminação etnográfica e falta de localização geográfica. Ambas são produzidas pelo etnocentrismo do “Eu” cultural que formula os discursos e os imaginários sobre o Outro.

Portanto, devemos considerar aqui que a tipificação, a seu modo e diferentemente da indiscriminação, também exotiza, uma vez que também opera por estereotipia. Mas o estereótipo é a estratégia discursiva, por excelência, de dominação colonial (BHABHA, 1994).

Benjamin Schmidt (2002) mencionou Frans Post como um dos pintores holandeses que, produzindo para o mercado de arte, mais contribuiu com cenas do mundo “não europeu”, contraparte visual de um “projeto geográfico” neerlandês do século XVII que culminou com a emergência de um “gênero” do exótico, por volta de 1700.

Mas se, por um lado, esse gênero só se tornou visível/dizível no fim do século XVII, por outro, esse reconhecimento não implica afirmar que não houvesse um conjunto de práticas culturais permeando atitudes exotizantes sobre o “não europeu” antes dessa data. É preciso que se leve em conta que esse processo de exotização cresceu ao longo do século, de forma a marcar a produção de Post com mais intensidade a partir da década de 1660 em diante.

Então, se a estruturação do exótico foi operada a partir da descontextualização do Outro, como isso se deu em relação à imagem de Frans Post? Comparemos, por exemplo, sua produção dos anos 1660 com o conjunto de imagens alegóricas da América tal como em Jan van Kassel. Neste, vemos que a

descontextualização ocorre não só em relação à localização geográfica, mas também em relação à própria iconografia: a miscelânea no uso de imagens retiradas de fontes iconográficas diversas corrobora a exotização da América através de um “ecletismo etnográfico”, ou um “internacionalismo”, que culminou numa indiscriminação, resultante da homogeneização simplificadora do não europeu, como numa Babilônia de signos, ao colocar unicórnios em Buenos Aires, elefantes em Vera Cruz ou tigres em Porto Seguro. Frans Post, por sua vez, mesmo numa imagem como a *Vista da Sé de Olinda*,<sup>30</sup> evitou usar motivos que fossem estranhos ao Brasil.

Não se trata de concluir, apressadamente, que a imagem em Van Kassel é exótica e a de Post, não. Van Kassel incorporou um imaginário exotizante a ponto de organizar sua composição mais em consonância com o crescente ecletismo internacionalista. Enquanto Post parece ter sido refratário às expectativas “eccléticas” de seu público consumidor, procurando fazer que a descontextualização dos elementos tropicais em suas composições nunca ultrapassassem as fronteiras do típico. E, se reconhecemos uma diferença entre sua produção no Brasil dos anos 1630 e a que fez na Holanda na década de 1660, é porque sua imagem guardou as marcas desse embate: a crescente exotização dos Trópicos no imaginário neerlandês não fez Post abandonar a tipificação na construção de sua imagem, mas, antes, resultou na multiplicação de tipos, motivos tropicais, nas composições.

A imagem em Post foi construída na tensão marcada pelo embate entre duas formas diferentes de imaginar a terra e os habitantes do Brasil: a primeira das quais está ligada ao poder político e à localização geométrica; a segunda, a uma economia erotizante do Outro que usa o corpo feminino como alegoria para uma geografia da indiscriminação (VIEIRA, 2010). Especifiquemos mais essa caracterização.

François Hartog ([1980] 1988), ao estudar a narrativa em Heródoto e sua relevância para a compreensão das retóricas de

---

<sup>30</sup> Frans Post. *Vista da Sé de Olinda*, óleo sobre tela, 107,5 x 172,5 cm. Assinado e datado: “F. POST / 1662”. Amsterdã, Rijksmuseum.

contrução do Eu e do Outro pelo Ocidente grego, localizou duas estratégias discursivas. A primeira constitui um código de poder cujo efeito é a constituição de uma imagem de corpo político a partir do corpo do soberano, o rei. Enquanto a segunda passa pela urdidura, a partir da geometria, de um espaço-tempo que, proposto como universal, criaria o efeito de uma continuidade geográfica na qual se inscrevessem as diferenças.

Reconhecendo a validade das afirmações de Hartog, sobretudo para os períodos da Antiguidade e da Idade Média, Peter Mason (1990, pp. 169-170) se pergunta se essas duas estratégias discursivas perpassam os relatos dos primeiros europeus ao contato com o “Novo Mundo”. Para esse último autor, o que se vê nos escritos de um Colombo, Vespúcio, Caminha, Léry etc. é a emergência de uma outra estratégia. Fundado na necessidade de romper com a cosmogonia medieval, cuja *imago mundi* tomava os três continentes do Velho Mundo como relativos aos três filhos de Noé, o Ocidente renascentista havia retomado o repertório antigo de personificações a fim de fazer emergir um novo sistema, baseado nas alegorias dos quatro continentes. Ora, de acordo com esse novo código, a América passava a ser vista como um corpo feminino que, pelo atributo da nudez, instituía a imagem de terra virgem a ser explorada, penetrada... e, já nas instâncias do século XVII, se tornar objeto de dominação e mesmo de cuidado.<sup>31</sup>

Entretanto, essa erotização do corpo feminino como imagem de terra conquistável, ao contrário do que Mason considerou, não exclui a manuntenção, inclusive sob o signo do hibridismo, dos outros dois códigos, identificados por Hartog como mais antigos. Aliás, não temos a certeza de que eles eram

---

<sup>31</sup> Caspar Barlaeus (1980, p. XII) parece bastante ciente das implicações da imagem de nudez para esse imaginário quando, ainda na dedicatória de seu panegírico de João Maurício, destaca a missão civilizatória dos neerlandeses no Brasil: “Quando os silvícolas, pejando-se de se ver nus entre os nossos, se vestirem, agradecerão ao recato dos vossos europeus os véus com que se resguardava o primitivo pudor.” No texto original, lê-se: “At cum pudere fe inter nostros & vehtitam incedere intuebitur Barbaries, Europæorum tuorum honeftati imputabit prífci pudoris velamenta.”

assim mais antigos, posto que a figura de linguagem da personificação era também comum aos antigos, tanto na mitologia clássica quanto nos profetas bíblicos.<sup>32</sup> Nesse sentido, pensamos que, ao invés de se tratar de um código que tenha suplantado outros dois mais antigos, tenhamos três formas distintas de discursos herdados da antiguidade e mobilizados, cada um, com um fim pelas culturas europeias de início da modernidade.

Assim, em relação às imagens neerlandesas sobre o Brasil do século XVII, sobretudo as de Frans Post, nossa análise propõe que o discurso de uma economia erotizante da paisagem foi mobilizado para constituir um repertório visual de terras estrangeiras, sujeitas ao interesse expansionsista europeu, sem, no entanto, qualquer implicação de inclusão dessas novas terras nos corpos políticos europeus. As terras do Brasil constituíam o corpo do Outro, desfrutável, mas não o corpo do Eu, passível de vir a ter o estatuto de corpo soberano. Ou, antes e de forma mais sutil ainda, esse repertório traduzia uma inclusão política que indicasse uma diferença entre porções distintas de um mesmo corpo político. Seriam essas, no caso das imagens de Frans Post, as cenas de indeterminação geográfica que representavam o *Suikerrijke* [rico em açúcar] Brasil.

Já as outras imagens de Post, sobretudo as ligadas à ideologia de Estado proposta pela coorte de Frederik Hendrik, na Haia, e, em menor escala, pela de João Maurício, em *Vrijburgh*, ainda que sem deixar de fazer alusão ao imaginário do corpo feminino desfrutável, submetiam essa erotização à grade espaço-temporal do poder político, numa clara fusão dos dois modos que Hartog localizara em Heródoto.

---

<sup>32</sup> Cf. a personificação de Jerusalém no famoso Capítulo 16 do Livro de Ezequiel e toda a implicação metonímica do corpo feminino como imagem do corpo da comunidade civil e mesmo de sua relação de aliança – ou de sua ruptura para– com Yahweh: a Dama, arremessada à lama depois de nascida, é tomada por Yahweh, que, possuindo-a, agracia-a com riquezas. Mas a Dama se prostitui com outros, causando a ira do Deus hebraico. Daí a missão do profeta em admoestá-la contra a soberba a fim de, mediante o arrependimento dos pecados, obter mais uma vez a aliança divina.

Aqui cabe uma digressão à guisa de explicação. É que, no esforço de construir uma nova nação a partir de uma revolta contra a soberania dos monarcas Habsburg, os neerlandeses, adotando a forma republicana à União de Utrecht (instituído os Países Baixos Unidos), precisou reconstruir o repertório de poder e de corpo político a partir do modelo geométrico da cartografia e da paisagem como fundamento da soberania.<sup>33</sup>

Considerando a questão de *como* esses discursos constituíram imagens, retomemos o problema da estereotipia e do típico. Peter Mason considerou que a “tipificação”, tropo que identificamos na organização visual de Frans Post, é uma operação discursiva que implica etnocentrismo. O que ele não considerou foi que os traços deixados na imagem, de exotização por tipificação, são como filigranas, mais intersticiais do que são os por indiscriminação eclética. A descrição, em Frans Post, o levou a montar sua imagem de forma a procurar não deixar os rastros de sua própria operação imaginária.

Assim, apesar de toda a tentativa de Frans Post em figurar/imaginar o Brasil como Nova Holanda (motivos tropicais em estruturas composicionais, linguagem visual e convenções de repertório imagético de terra pátria), o problema do etnocentrismo persiste justamente na impossibilidade de abolir seu próprio lugar de produção, eurocêntrico, tal como na respectiva persistência do adjetivo “Novo” que qualificava o Brasil em relação ao *centrum* cultural de sua visão.

---

<sup>33</sup> Esse argumento está presente numa historiografia que vai da noção de uma “geografia moral” a presidir a construção das identidades nos Países Baixos do século XVII na interpretação cultural geral de Simon Schama ([1987] 1992) até as investigações sobre a cultura política a partir dos momentos fundantes de construção do Estado neerlandês em J. L. Price (1994; 1998), para quem “The political system of Holland as it emerged from the Revolt was essentially the pre-Revolt system with the outside influence of sovereign removed.” (1994, p. 10). No lado da historiografia da arte, vemos o argumento no artigo de Ann Jensen Adams (1994), para quem as imagens do corpo político neerlandês, precisando remover a figura do monarca soberano, recaiu no repertório visual da cartografia e da paisagística. A relação entre a fabricação das imagens e a evocação da história no interior da cultura visual neerlandesa foi investigada mais a fundo por Catherine Levesque (1994; 1998).

Na imagem de Frans Post há uma cisão na relação entre as categorias “homem” e “terra”. Todo o elogio visual nele é, no máximo, a apreciação positiva de uma dádiva. O que, por si só, já deslocava o sentido da relação entre categorias e, ademais, mitigava o caráter de conquista na relação entre a presença neerlandesa e a terra do Brasil. O indígena (ou mesmo o africano e o português) se relaciona com a terra não mais de dentro daquela relação identitária do “eu” da enunciação que define as margens de sentido para a expressão “minha terra”. O indígena em Frans Post é já uma terceira pessoa: não enuncia sobre seu próprio lugar, mas é enunciado num lugar para o qual ele deve ser conformado/normatizado. Portanto, a cisão que estabeleceu o “ele” e a “minha (nova) terra” só pode ser substituída por um lugar que o novo “eu” constituiu para o “ele” nessa terra. É o que se vê nas cenas em que o indígena aparece: guerreiros marchando com mulheres e filhos (BARLAEUS, 1980), seguindo a bandeira tricolor pelas colinas do Brasil, nas imagens nassovianas, em analogia à descrição que Tácito fez dos germanos, que lutavam à frente de suas respectivas famílias (TÁCITO, 1974); ou como curiosidade etnográfica nas imagens posteriores. Restava ao indígena ser incorporado à reorganização do território conquistado.

Esse novo lugar para o indígena e também para a mulata da tela *Forte Frederik Hendrik* é o colonial. Mas o colonial, uma vez naturalizado (e a imagem paisagística serve convenientemente a essa naturalização de procedimentos que as relações assimétricas de poder operam, por meio de um discurso hierarquizador e definidor do lugar do Outro), procura apagar os traços dessa mesma naturalização. Isso é mais óbvio em relação aos escravos africanos. Era notória a introdução deles na terra do Brasil embora tenham sido representados tão integrados àquela que, literalmente naturalizados, reforçavam perversamente a representação que mitigava o Colonial em Natural. Isso porque a urgência em “ordenar” os elementos da experiência brasileira era o desejo (e a tensão) de construir as identidades neerlandesas no século XVII.

Representar a terra do Brasil por meio de um repertório de vistas topográficas associadas à paisagem política neerlandesa teve, então, como viemos argumentando em nossas pesquisas, o efeito de incluir a Nova Holanda na soberania neerlandesa. E essa construção cultural de sentido histórico foi parte do projeto ideológico de Estado proposto pelo orangismo. Ao mesmo tempo, representar o Brasil dessa maneira era também reforçar o imaginário desse projeto para a própria sociedade neerlandesa através da representação de si no contexto colonial. Os olhares coloniais que representaram o Outro no Novo Mundo terminaram por constituir espelhos invertidos de si mesmos. Exotizando a terra e os habitantes do Brasil, os neerlandeses propiciaram deslocamentos em seus imaginários graças aos quais se condensavam diferentes projetos de construção de seus “Eus”. Desse modo, as representações dos colonizados instituíram o lugar discursivo dos próprios colonizadores.

No entanto, em ambos os casos, seja no discurso mercantil e civil, seja no discurso colonial de Estado, a imaginação da terra do Brasil em alusão ao *topos* do paraíso deve ser entendida como o efeito de realidade<sup>34</sup> que procurou mitigar um imaginário colonialista.

### **Considerações [não tão] finais ou... De como deixar pistas ao contrário**

Esse exame tem investigado até aqui a articulação dos motivos do primeiro plano e do tratamento dado à faixa topográfica no plano de fundo para a construção da espacialidade figurativa que criou o efeito de representar o lugar

---

<sup>34</sup> Essa noção foi tirada da concepção de Barthes (1989, p. 148) para o “efeito de realidade”: “[...] This is what we might call the *referential illusion*. The truth of this illusion is this: eliminated from the realist speech-act as a signified of denotation, the ‘real’ returns to it as a signified of connotation; [...] the very absence of the signified, to the advantage of the referent alone, becomes the very signifier of realism: the *reality effect* is produced, the basis of that unavowed verisimilitude [...]”.

como paisagem. Vimos também a mudança de tratamento da tela, de 1640, para o desenho de mesmo tema, de 1645, uma vez que o entendimento dessa passagem tornou compreensível, em retrospecto, a função simbólica dos motivos no primeiro plano da tela em questão, pintada por Frans Post ainda no Brasil. Para tanto, foi utilizado o método iconológico, tanto em Erwin Panofsky (op. cit.) quanto em Eddy de Jongh (1975-6).

Num momento seguinte, ao propor uma interpretação cultural dos motivos humanos na paisagística de Frans Post a partir da mescla entre, de um lado, a consideração do trabalho interno da estratégia da estereotipia pela teoria do discurso colonial em Homi Bhabha (1994) e, de outro, o conceito de “internal other” na antropologia do imaginário europeu que construiu a América (MASON, 1990), procuramos fazer emergir elementos com os quais pudéssemos compreender *como* o olhar neerlandês formalizou conteúdos relacionados à prática cultural de estereotipar o Outro na construção da imagem visual.

Da caracterização desse trabalho interno da representação, concluímos com a sugestão de que a noção de ambiguidade, presente tanto na iconologia de Eddy de Jongh quanto na crítica cultural de Bhabha, deve ser objeto de investigações a fim de caracterizar a problemática em torno do precário estatuto da paisagem da Nova Holanda no interior da soberania neerlandesa do século XVII. Esse campo de pesquisa, por assim dizer, precisa, no entanto, se constituir a partir de uma interdisciplinaridade que atenda às duas demandas propostas por Bhabha: primeiramente, o compromisso com a teoria deve nos conduzir a uma re-historicização da emergência do signo (1994, p. 47); e, ao mesmo tempo, problematizando as estratégias discursivas do colonial, devemos questionar o modo como opera a própria representação de alteridade (idem, p. 97). Mas isso nos conduz à crítica ao colonialismo inerente ao método panofskiano, em particular, e à própria disciplina da história da arte, em geral. Para tanto, devemos assinalar algumas notas sobre teoria, sobretudo quanto ao que falávamos, ainda no início, na nossa consideração do método da iconografia/iconologia, de que havia um problema com a

afirmação de que haveria um “conteúdo intrínseco” à obra de arte.

Ora, Peter Burke (2001, pp. 40-41) sintetizou em quatro pontos a crítica ao método da iconografia/iconologia. O primeiro deles está no apontar o perigo de uma generalização do significado a partir de uma noção como a de um espírito do tempo. O segundo ponto, diretamente ligado à questão do conteúdo intrínseco, foi o de sugerir que, sem dar atenção à dimensão social da obra de arte, a iconografia/iconologia reproduziu a noção de que o significado fosse uma essência no interior do signo, dando pouco ou nenhum lugar à problemática da agência social no processo de significação (entendida aqui como a ação de significar o que se vê na imagem). O terceiro ponto foi o de que o método iconográfico comumente evitou considerar o problema da variedade de imagens. Por fim, o quarto ponto nos leva à crítica de que o método iconográfico/iconológico é logocêntrico, assumindo a postura de que as imagens são ilustrações de ideias.

Indubitavelmente a erudição do método de Panofsky é de grande valia para o estudioso da imagem, mas esses elementos foram apenas usados como ferramentas para um mapeamento das recorrências de temas, sobretudo nos dois primeiros níveis do método: o levantamento pré-iconográfico e a análise iconográfica. Mas ficou claro, ao longo da pesquisa que resultou em nossa análise, que passar desses últimos ao terceiro nível, o da interpretação iconológica, era contraproducente, a não ser que se quisesse cair no essencialismo de uma filosofia neokantiana da arte, que deixava pouco espaço à história, senão o papel de mera manifestação contingencial de um humanismo transcendental.

O problema do imaginário neerlandês sobre o Brasil no século XVII e sua relação com a produção e recepção à paisagística de Frans Post constitui-se, portanto, o objeto central de estudo de uma investigação que, cada vez mais, deve conceber que a estruturação e a evolução dos motivos em sua obra estão muitas vezes relacionados à realidade social, étnica e política da terra e dos habitantes do Brasil, de forma que uma teoria da arte que se atenha exclusivamente a questões formais

ou iconográficas parece insuficiente para abordar esse objeto de estudo. Por mais que o método iconográfico/iconológico, seja ele em Erwin Panofsky ou em Eddy de Jongh, traga contribuições fecundas, sem problematizar as conexões entre as relações sociais e a produção das imagens no Brasil holandês, uma interpretação da relação entre as figuras humanas e a paisagem em Frans Post, por exemplo, continuará estéril.

Dessa forma, podemos concluir que o esforço de contrução de nosso objeto, aqui, foi a problematização em torno da desconstrução do suposto “realismo” das imagens de Frans Post a partir de um ponto de vista histórico. Apesar de a história da arte estar ciente de que o “realismo” neerlandês do século XVII foi muito mais um efeito construído por discursos que, por meio da operação da “ilusão referencial”, são enunciados como verdades, ao longo desta investigação ficou claro que o problema é o de como endereçar objetos de estudo históricos (relações sociais, redes de poder, colonialismo, eurocentrismo etc.) apenas abordando as imagens de Frans Post com categorias e metodologias de uma história da arte que se recusa a tomar como objeto de estudo os problemas trazidos por uma literatura que, em cultura visual, tem tentado romper com, de um lado, a leitura de textos pelos textos, tal como praticada pelas humanidades; e, de outro, a leitura determinista da produção cultural por sociologismos, nas ciências humanas.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> “This comes out of my parallel experience and parallel dissatisfaction with two traditions: first, a sociological tradition that looks at cultural institutions and cultural processes but never pays attention to the text (I use the word ‘text’ broadly – it could be a visual text or a literary text) and which is agnostic about aesthetics questions – I think this represents a serious lack in that sort of work; and second, textual analysis mainly in the humanities, which for the most part pays no attention to institutions and social processes, but concentrates on readings – however interesting but nonetheless just readings – of texts and images. My argument has been that best kind of work in visual studies manages to do both of those things and to integrate them.” Essa crítica, apontada por Janet Wolff (DIKOVITSKAYA, 2006, pp. 276-277), pode ser relacionada ao comentário de Bhabha sobre a atenção inadequada de Edward Said ao conceito de representação como deformação em Barthes (BHABHA, 1994, p. 103). Nesse sentido, Bhabha (idem, p. 107) afirma que: “The stereotype is not a simplification because it is a false representation of a given

## Referências bibliográficas

ADAMS, Ann Jensen. "Competing Communities in the 'Great Bog of Europe': Identity and Seventeenth-Century Dutch Landscape Painting". In: MITCHELL, W. J. T. (org.). **Landscape and Power**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

BARLAEUS, Caspar. **Rerum per octennium in Brasilia..., Amstelodami, ex Typographeio Ioannis Blaeu, MDCXLVII** (Para uma versão em português, cf. BARLAEUS, Caspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Recife: Fundação Cultura Cidade do Recife, 1980.).

BARTHES, Roland. "The reality effect". In: BARTHES, Roland. **The Rustle of Language**. Trad. Richard Howard. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1989.

\_\_\_\_\_. "Rhetoric of the image" in: EVANS, Jessica & HALL, Stuart (eds.) **Visual Culture: The Reader**. London: SAGE Publications, 1999.

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. New York: Routledge, 1994.

BOOGAART, Ernst van den. **Civil and Corrupt Asia**. Image and Text in the Itinerario and the Icones of Jan Huygen van Linschoten. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

\_\_\_\_\_. "Realismo pictórico e Nação: as pinturas brasileiras de Frans Post", in: TOSTES, Vera Lúcia Bottrel e BENCHETRIT, Sarah Fassa (orgs.) **A Presença Holandesa no Brasil: Memória e Imaginário**. Livro do Seminário Internacional. Rio de Janeiro: Livros do Museu Histórico Nacional, 2004.

---

reality. It is a simplification because it is an arrested, fixated form of representation that, in denying the play of difference (which the negation through the Other permits) constitutes a problem for the *representation* of the subject in significations of psychic and social relations."

\_\_\_\_\_. "A Well-Governed Colony. Frans Post's Illustrations in Caspar Barlaeus's History of Dutch Brazil", in: **The Rijksmuseum Bulletin**, Vol. 59/3; pp. 236-271. Amsterdam: Rijksmuseum, 2011.

BOXER, Charles. [1957] **Os Holandeses no Brasil**. Recife: CEPE, 2004.

BRIENEN, Rebecca Parker. **Visions of Savage Paradise**. Albert Eckhout, Court Painter in Colonial Dutch Brazil. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

BROOK, Timothy. **Vermeer's Hat**. The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World. London: Profile Books, 2009.

BURKE, Peter. **Eyewitnessing**. The Uses of Images as Historical Evidence. Ithaca, New York: Cornell University Press: 2001.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição imaginária da sociedade**. [1975] Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

DE JONGH, Eddy. "Pearls of virtue and pearls of vice" in: **Simiolus**. Vol. 8, No. 2, 1975-76.

\_\_\_\_\_. "Realism and Seeming Realism in Seventeenth-Century Dutch Painting" [1971]. In: FRANITS, Wayne. **Looking at seventeenth-century Dutch art**. Realism reconsidered. Cambridge (Mass.), 1997.

\_\_\_\_\_. "Lady World". In: DE JONGH, Eddy. **Questions of meaning**. Theme and motif in Dutch seventeenth-century painting. Leiden: Primavera Pers, 2000.

DIKOVITSKAYA, Margaret. **Visual Culture**. The Study of the Visual after the Cultural Turn. Cambridge, MA, The MIT Press, 2006.

**DUTCH BRAZIL.** Vol. II - The "Thierbüch" and the "Autobiography" of Zacharias Wagener. Rio de Janeiro: Index, 1997.

GASKELL, Ivan. "Tobacco, Social Deviance, and Dutch Art in the Seventeenth Century". In: FRANITS, Wayne. **Looking at seventeenth-century Dutch art.** Realism reconsidered. Cambridge (Mass.), 1997.

HALL, James. **Dictionary of Subjects and Symbols in Art.** Boulder, CO: Westview Press, 2008.

HALL, Stuart. "Encoding/decoding". In: HALL, Stuart; HOBSON, Dorothy; LOWE, Andrew; WILLIS, Paul (eds.). **Culture, Media, Language.** Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979. New York: Routledge, 1980.

\_\_\_\_\_. "The work of representation" in: Stuart Hall (ed.), **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices.** London: SAGE Publications, 1997.

HARTOG, François. **The Mirror of Herodotus.** The representation of the other in the writing of history. [1980] Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1988.

HOCHSTRASSER, Julie Berger. **Still Life and Trade in the Dutch Golden Age.** New Haven: Yale University Press, 2007.

LAGO, Bia e Pedro Corrêa do. **Frans Post {1612-1680}.** Obra Completa. Catalogue Raisonné. Rio de Janeiro: Capivara, 2006.

LEVESQUE, Catherine. **Journey through landscape in seventeenth-century Holland:** the Haarlem print series and Dutch identity. The Pennsylvania State University, 1994.

\_\_\_\_\_. "Landscape, politics, and the prosperous peace". In: FALKENBURG, Reindert (ed.). **Natuur en Landschap in de**

**Nederlandse Kunst, 1500-1850.** Zwolle: Waanders Uitgevers, 1998.

MARCGRAF, Georg; PISO, Guilherme. **Historia naturalis Brasiliae..., Lugdunum Batavorum apud Franciscum Hackium et Amstelodami apud Lud. Elzevirium, 1648** (Para versão em português, cf. MARCGRAF, Georg; PISO, Guilherme. **História Natural do Brasil.** Tradução de Mons. Dr. José Procópio de Magalhães. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1942).

MASON, Peter. **Deconstructing America.** Representations of the Other. London/New York: Routledge, 1990.

MELLO, Evaldo Cabral de. Uma Nova Lusitânia, in: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem Incompleta: a experiência brasileira - Formação: Histórias.** São Paulo: Editora Senac São Paulo, 1999.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. [1947] **Tempo dos Flamengos.** Recife: Massangana, 1987.

MITCHELL, W. J. T. "Imperial Landscapes" in MITCHELL, W. J. T. **Landscape and Power.** Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

OLWIG, Kenneth Robert. **Landscape, Nature and the Body Politic.** From Britain's Renaissance to America's New World. Madison, The University of Wisconsin Press, 2002.

PANOFSKY, Erwin. "Iconografia e Iconologia" [1939]. In: **Significado nas Artes Visuais.** São Paulo: Perspectiva, 2001.

PLINIO, o Velho. **Historia naturalis.** In:  
[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Pliny\\_the\\_Elder/home.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/home.html)

PRICE, J. L. **Holland and the Dutch republic in the seventeenth century.** The politics of particularism. Oxford: 1994.

\_\_\_\_\_. **The Dutch Republic in Seventeenth Century.** New York: St. Martin's Press, 1998.

SANTIAGO, Diogo Lopes de. **História da Guerra de Pernambuco e feitos memoráveis do mestre de campo João Fernandes Vieira herói digno de eterna memória, primeiro aclamador da guerra.** [1661-1675] 1ª. Edição Integral segundo apógrafo da Biblioteca Municipal do Porto. Estudo introdutório e índice onomástico de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: FUNDARPE, 1984.

SCHAMA, Simon. **O desconforto da riqueza: A cultura holandesa na época de ouro, uma interpretação.** [1987] São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

SCHMIDT, Benjamin. **Innocence Abroad. The Dutch imagination and The New World, 1570-1670.** Cambridge: Cambridge University Press: 2001.

\_\_\_\_\_. **Inventing Exoticism: The Project of Dutch Geography and the Marketing of the World, circa 1700,** in: SMITH, Pamela H. & FINDLEN, Paula. **Merchants & Marvels.** Commerce, Science, and Art in Early Modern Europe. New York: Routledge, 2002.

SOUSA-LEÃO, Joaquim. **Frans Post 1612-1680.** Rio de Janeiro: Kosmos, 1973.

TÁCITO. **Germânia,** in: **Obras Menores.** Tradução e notas prévias de Agostinho da Silva. Lisboa: Livros Horizontes, 1974.

TUAN, Yi-Fu. **Topophilia.** A study of environmental perception, attitudes, and values. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1974.

VAN DEURSEN, A. Th. **Plain lives in a golden age, popular culture, religion and society in seventeenth-century Holland.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

VIEIRA, Daniel de Souza Leão. "Topografias Imaginárias: a Paisagem Política do Brasil Holandês em Frans Post, 1637-1669". Tese de Doutorado em Humanidades. Leiden: Univertiteit Leiden, 2010.

WÄTJEN, Hermann. [1921] **O Domínio Colonial Holandês no Brasil**. Um capítulo da história colonial do século XVII. Recife: CEPE, 2004.

WELU, James A. The Sources and Development of Cartographic Ornamentation in the Netherlands, in: WOODWARD, David (ed.). **Art and Cartography**. Six Historical Essays. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

## **Experiência vanguardista e arte contemporânea: tensões entre arte e sociedade**

Izabella Medeiros

### **A emergência das vanguardas históricas: por uma aproximação entre arte e vida**

Não há como nos debruçarmos sobre a questão do experimentalismo na arte sem o estudo e o entendimento do que significou a experiência das chamadas vanguardas históricas para o debate em torno do desenvolvimento do paradigma antiessencialista, anunciado pela arte contemporânea. Assim, é extremamente necessário trazer para a construção deste trabalho as questões centrais que compõem uma teoria da vanguarda, como caminho para a localização de referências teóricas que ainda nos ajudam a elaborar um quadro interpretativo com o qual podemos investigar as manifestações da contemporaneidade artística. Para isso, nesta etapa do presente trabalho, optei por me dedicar às reflexões empreendidas por Peter Bürger e Walter Benjamin acerca do problema da vanguarda, por considerar que esses autores elaboraram uma fundamentação teórica que abarca um conjunto de questões teórico-críticas diretamente ligadas à discussão dos temas em estudo na pesquisa que deu origem a este trabalho.

Tanto Bürger quanto Benjamin se voltam para o estudo da vanguarda na tentativa de investigar os elementos que indiquem um caminho ou caminhos por meio dos quais a arte possa apresentar um caráter emancipador, diante da configuração a que ela chegou – tanto como instituição quanto como mercadoria –, visto que as manifestações da vanguarda tinham como proposta questionar e romper os valores estéticos do sistema de arte enquanto valores da sociedade burguesa de maneira geral. Para os artistas da vanguarda, se o fundamento da obra de arte burguesa é a total separação, ruptura, com o contexto da vida, a crítica vanguardista deveria se erguer

precisamente sobre o objetivo de restabelecer a conexão entre arte e práxis vital, mas não essa práxis vital do burguês orientada por uma racionalidade direcionada para os fins e, sim, uma nova práxis vital, que pudesse permitir a completa imbricação entre arte e vida como “princípio de organização da existência” (BÜRGER, 2008, p. 77).

A distância que o esteticismo produziu entre a arte e a práxis vital é verificada na representação da autocompreensão da burguesia a que a arte burguesa se destina. Isso significa que a arte burguesa está vinculada, sim, a uma práxis vital. Contudo, essa práxis de vida é o cotidiano do burguês, que é exatamente todo o universo de práticas e significados a que as vanguardas direcionam sua prática contestatória. Enquanto o esteticismo transformava a apartação entre a arte e a práxis vital em conteúdo das obras, os vanguardistas almejavam, a partir da arte, constituir uma nova práxis vital, radicalmente diferente da práxis de vida burguesa - orientada por uma racionalidade voltada para os fins.

Quando os vanguardistas colocam a exigência de que a arte novamente devesse se tornar prática, tal exigência não diz que o conteúdo das obras de arte devesse ser socialmente significativo. Articulando-se num outro plano que não o dos conteúdos das obras individuais, ela se direciona para o modo de função da arte dentro da sociedade, que determina o efeito das obras da mesma forma como o faz o conteúdo particular (BÜRGER, 2008, p. 105).

Dizendo de outra maneira, o movimento vanguardista tinha como objetivo atacar o *status* da arte na sociedade burguesa. Isso não implicava, somente, a negação de conceitos e valores estéticos que, em aparência, restringiam-se, apenas, aos elementos internos às obras de arte, mas, fundamentalmente, guiava-se pela radical negação da instituição arte como esfera descolada da práxis vital do sujeito comum. Assim, o ataque das manifestações das vanguardas históricas direcionava-se, fundamentalmente, ao estatuto da autonomia da arte burguesa. Desse modo, elas posicionaram-se não, apenas, em relação ao sistema de arte, mas ao sistema social como um todo.

Ao contestar incisivamente a instituição arte e o estranhamento que ela promoveu entre arte e práxis vital, referindo-se ao modo de funcionamento da arte e não ao seu conteúdo, a arte de vanguarda constituiu-se enquanto uma autocrítica da sociedade burguesa e afirmou-se a partir do desejo de ruptura com a instituição arte como estava estabelecida então, traduzindo seus princípios na total rejeição à arte de seu tempo.

De acordo com Bürger (2008), a autocrítica deve ser entendida como uma categoria que se diferencia da crítica comum aos campos – que esse autor denomina de crítica imanente ao sistema –, observada, no caso da arte, nas críticas que um movimento pode fazer a outro, que uma tendência estético-artística pode fazer a outra, como o próprio Bürger (2008) aponta, por exemplo, na crítica dos teóricos do classicismo francês ao drama barroco. A autocrítica, por sua vez, direciona seu debate à instituição arte de maneira geral, cujo conceito designa

... tanto o aparelho produtor e distribuidor de arte quanto as ideias sobre arte predominantes num certo período, e que, essencialmente, determinam a recepção das obras. A vanguarda se volta contra ambos, contra o aparelho distribuidor, ao qual está submetida a obra de arte, e contra o status da arte na sociedade burguesa, descrito com o conceito da autonomia (BÜRGER, 2008, pp. 57-58).

Assim, em seu esforço de superação da instituição arte, as manifestações da vanguarda assumiram uma postura de destruição da arte autônoma por meio de um discurso e de trabalhos que incisivamente afirmavam o primado da unidade entre arte e vida como iniciativa fundamental do trabalho artístico. O objetivo não era o “simples” aniquilamento, extermínio da arte, mas uma espécie de destroço, desarticulação da arte burguesa, na tentativa de construir-se uma arte completamente imbricada aos contextos da práxis vital e, conseqüentemente, de romper com a cristalização de uma esfera particular da experiência – o estético.

O movimento vanguardista partia, então, da exigência (imposta por ele mesmo) de superação do princípio de desenvolvimento da arte na sociedade burguesa – a coincidência entre instituição e conteúdo – e da necessidade de constituição de uma nova práxis vital. Afirmaram-se, por isso, para além do sistema de normas estilísticas, o que provocou o reconhecimento dos processos individuais como meios artísticos. Isso significa dizer que, apenas com o surgimento das vanguardas históricas, os processos individuais foram considerados meios artísticos porque somente com elas a categoria “meio artístico” passou a existir como tal, na medida em que, “até esse período do desenvolvimento da arte, a utilização dos meios artísticos era limitada pelos estilos de época, um cânone preestabelecido de procedimentos permitidos, excedível apenas dentro de certos limites” (BÜRGER, 2008, p. 50). Como sempre havia o predomínio de um estilo específico, a categoria “meio artístico” não fazia parte da rede de significados que orientava a esfera da arte até então. Em contrapartida, a não elaboração de estilos particulares por parte do movimento vanguardista transformou radicalmente essa configuração ao tornar disponível a categoria “meio artístico”, inviabilizando qualquer possibilidade de um estilo de época – característica que se tornou uma marca dos movimentos de vanguarda.

Além da centralidade da categoria “meio artístico” na compreensão do que foi a tendência vanguardista na arte, conhecer o modo como as subcategorias finalidade de aplicação, produção e recepção nela se configuraram é de extrema importância para o entendimento de como as vanguardas históricas traduziram em seus trabalhos sua postura de ataque e crítica.

Falar de finalidade de aplicação da obra de arte vanguardista é difícil, num primeiro momento, porque o próprio conceito de obra de arte é transformado pelas vanguardas históricas, posto que se realizou, com elas, um intenso processo de rompimento com os elementos formadores da tradicional ideia de obra, como detalharemos adiante. Assim, ao tratarmos do movimento de vanguarda, referimo-nos à

manifestação artística vanguardista e não à obra de arte vanguardista. Num segundo momento, tal subcategoria torna-se vazia de sentido na medida em que, ao pregarem a superação da arte burguesa por meio da tensão entre arte e vida, os vanguardistas rompiam o princípio constitutivo da subcategoria “finalidade de aplicação”, que é a separação entre as esferas da arte e a práxis vital. Dessa maneira, na tendência vanguardista, tal subcategoria perde sua validade, porque a arte não era concebida alheamente ao contexto da práxis de vida.

No que se refere à produção, ela é realizada de maneira individual na obra de arte autônoma. No contexto da arte burguesa, o artista é visto em sua atividade como indivíduo e sua individualidade é percebida como a expressão de algo estritamente singular. Isso, por conseguinte, produziu a ideia de artista como gênio – aquele ser dotado de uma capacidade criativa peculiar e intrínseca a ele. Assim, o caráter individual da produção artística é uma das principais marcas da arte na sociedade burguesa.

Em radical oposição a esse cenário, encontra-se a vanguarda, que busca não apenas romper com essa concepção de criação artística da arte burguesa, traduzida na ideia de gênio, mas também negar o caráter individual de produção da arte burguesa. Bürger (2008), em sua análise, utiliza-se do caso dos *readymades* de Duchamp para referir-se às manifestações mais extremas das vanguardas históricas que puseram em prática esses princípios.

Quando Duchamp, em 1913, assina produtos em série (um urinol, um secador de garrafas) e os envia a exposições de arte, é negada a categoria da produção individual. A assinatura – que justamente retém o individual da obra, ou seja, o fato de que ela se deve àquele artista –, impressa num produto de massas qualquer, transforma-se em signo de desprezo frente a todas as pretensões de criatividade individual. Pela provocação de Duchamp, não apenas se desmascara o mercado da arte como instituição questionável em que a assinatura conta mais do que a qualidade da obra que ela subscreve, mas se põe radicalmente em questão o princípio mesmo da arte na sociedade burguesa, segundo o qual o indivíduo vale como criador da obra de arte (pp. 109-110).

Isso nos mostra como é complicado manter o conceito tradicional de obra de arte para a arte de vanguarda, pois ele compreende uma unidade entre forma e conteúdo, consagrada ao longo do desenvolvimento da história da arte, que abarca um conjunto de elementos estéticos considerados próprios a todo trabalho de arte – a ideia de que existem elementos definidores de uma essência de toda e qualquer obra de arte. Desse modo, não é a partir da totalidade da unidade forma-conteúdo dos *readymades* assinados por Marcel Duchamp que podemos apreender o sentido de sua proposta artística, mas a partir da oposição e do conflito que ele estabeleceu entre, de um lado, a exposição da assinatura e do objeto, frutos da criação particular do artista como indivíduo, e, de outro, a exposição de objetos produzidos em série e voltados para o uso ordinário no cotidiano das pessoas. Por conta disso, a radicalidade das vanguardas históricas, exemplificada, aqui, por meio dos *readymades* de Duchamp, pôs em xeque o princípio essencialista da obra de arte, que determina o que deve ser, ou não, legitimado como trabalho de arte, sustentado pela ideologia do gênio da criação individual e do valor de culto.

Do mesmo modo que a tendência vanguardista recusou o tipo de produção artística da arte burguesa, de caráter individual, rechaçou, também, o tipo de recepção da obra de arte verificado no contexto de desenvolvimento da arte na sociedade burguesa, também individual: aquela recepção que demonstra uma nítida e profunda separação entre quem produz o trabalho de arte e quem o recebe.

Recorro, neste momento, à reflexão empreendida por Walter Benjamin (1994) ao analisar as mudanças ocorridas na esfera artística nas primeiras décadas do século XX a partir do conceito de aura. Esse tipo de relação entre obra e receptor/espectador/público, observada no modo de recepção individual da arte burguesa, Benjamin (1994) classifica como uma relação aurática. Isso quer dizer que, para o referido autor, a relação estabelecida entre obra e espectador na sociedade burguesa é uma relação mediada pelo elemento da aura, definida por Benjamin (1994) como “... a aparição única de uma

coisa distante, por mais perto que ela esteja” (p. 170). Como Peter Bürger (2008) muito bem apreendeu, ao tentar esclarecer o conceito de aura elaborado por Benjamin (1994), a aura pode ser traduzida pela ideia da inacessibilidade. Em outras palavras, a aura é um elemento que torna o produto do trabalho artístico inalcançável e, por isso, dimensiona a obra de arte pelo valor de culto. Ou seja, a relação que a aura imprime sobre o trabalho de arte define a relação estabelecida entre este e o público a partir do valor de culto.

Com origem na arte sacra medieval, o modo de recepção aurático se mantém por meio da arte que se emancipou do sagrado, a arte renascentista, até alcançar a arte burguesa. Contudo, os processos de auratização ocorreram de maneiras diferentes na arte sacra e na arte burguesa. Enquanto na arte sacra o processo de auratização se dava pela ligação com o sagrado por meio do ritual eclesiástico, na arte burguesa, com os movimentos da arte pela arte e do esteticismo – quando a arte já havia se emancipado do elemento sagrado –, o processo de auratização se manifestou por meio do valor de culto à obra de arte. Assim, a (re)sacralização da arte na sociedade burguesa não se realizou a partir de um retorno ao sagrado, mas da produção de um ritual que acontecia a partir da própria obra de arte.

Esse princípio de sacralização da arte burguesa envolve dois importantes elementos: unicidade e autenticidade. Benjamin (1994, p. 167) afirma que “o aqui e agora” da originalidade se constitui no conteúdo desse caráter único e autêntico da obra de arte, que passa a fazer parte de uma tradição capaz de identificar *tal* obra como sendo *aquela* obra – única, autêntica, original.

A autenticidade de uma coisa é a quintessência de tudo o que foi transmitido pela tradição, a partir de sua origem, desde sua duração material até o seu testemunho histórico. Como este depende da materialidade da obra, quando ela se esquivava do homem através da reprodução, também o testemunho se perde. Sem dúvida, só esse testemunho desaparece, mas o que desaparece com ele é a autoridade da coisa, seu peso tradicional (BENJAMIN, 1994, p. 168).

O que Benjamin (1994) quer dizer é que o desenvolvimento de novas técnicas de reprodutibilidade forçou uma mudança no modo de recepção da arte pelo público – a percepção e a fruição artísticas são transformadas –, além de destruírem os elementos de unicidade/singularidade e autenticidade da obra de arte. Logo, foi a partir do acelerado processo de reprodutibilidade técnica, vivenciado na modernidade, que Benjamin (1994) anunciou uma transformação significativa não apenas no modo de recepção da obra de arte, mas no próprio estatuto da arte, evidenciado na perda do seu caráter de autenticidade, visto o forte abalo que sofreu a sua aura.

Com o advento da fotografia, o processo de reprodução de imagens passou a depender mais do olho humano e das possibilidades oferecidas pelo aparato técnico do que das mãos responsáveis por certas habilidades artísticas. Além disso, o suporte mecânico da fotografia tornou obsoleta a função mimética das artes plásticas ao apresentar uma função capaz de realizar, supostamente, a apreensão fiel da realidade e significou, também, a possibilidade de captura e de ênfase de determinados elementos do original que escapam ao olho humano.

Desse modo, ao multiplicar as produções artísticas por meio de recursos tecnológicos específicos, a técnica da reprodutibilidade “... substitui a existência única da obra por uma existência serial. E, na medida em que essa técnica permite à reprodução vir ao encontro do espectador, em todas as situações, ela atualiza o objeto reproduzido” (BENJAMIN, 1994, pp. 168-169). É como se o processo de declínio da aura tornasse próximo o que está distante. Na medida em que a produção artística deixa de ser orientada pelo critério da autenticidade, a função social da arte é modificada e, em vez de se fundar no ritual, ela passa a se fundar na política. Assim, “em lugar da recepção contemplativa característica do indivíduo burguês, deve surgir uma recepção característica das massas” (BÜRGER, 2008, p. 67).

Nessa perspectiva, o desejo das vanguardas históricas era instituir um modo de recepção de natureza coletiva, o que fez o dadaísmo, por exemplo, elaborar manifestações artísticas – direcionadas para o público como um grande grupo de pessoas – capazes de provocar reações como, por exemplo, irritação e gritaria, fazendo todo o evento se configurar como uma espécie de escândalo.

As manifestações dadaístas asseguravam uma distração intensa, transformando a obra de arte no centro de um escândalo. Essa obra de arte tinha que satisfazer uma exigência básica: suscitar a indignação pública. De espetáculo atraente para o olhar e sedutor para o ouvido, a obra convertia-se num tiro. Atingia, pela agressão, o espectador. E com isso esteve a ponto de recuperar para o presente a qualidade tátil, a mais indispensável para a arte nas grandes épocas de reconstrução histórica (BENJAMIN, 1994, pp. 191).

Diante disso, reafirmo que, com os movimentos das vanguardas históricas, novas formas de manifestação artística foram elaboradas, inviabilizando o entendimento desses eventos a partir do conceito tradicional de obra de arte. Como já disse anteriormente, os dadaístas não almejavam a destruição da categoria de obra de arte, mas a destruição de um tipo de obra de arte. Seus trabalhos rompiam com o conceito tradicional de obra de arte, mas não haviam superado a categoria de obra de arte. Contudo, a referência a ela era sempre realizada por uma dimensão negativa.

O tipo de obra de arte alvo do ataque vanguardista é a denominada arte orgânica: arte pura do esteticismo, arte simbólica, arte aurática, arte representativa de autocompreensão burguesa. Nela não há mediação entre as partes e o todo. Para o trabalho de arte fazer-se existir enquanto obra na arte orgânica, as partes não podem estar dissociadas do todo, porque somente a partir dele é que elas adquirem sentido e ele, por sua vez, só se faz enquanto todo somente a partir do entendimento delas. Isso implica que o conjunto da obra emane um significado que antecipe o sentido de suas partes. Há, desse modo, que existir uma equivalência entre o sentido do todo e o sentido das partes.

Ou seja, na obra de arte orgânica, as unidades do particular e do geral formam, necessariamente, uma unidade que apresenta um *status* de superioridade em relação às partes da obra, porque ela é quem define o significado do trabalho de arte. Sem a existência dessa unidade totalizante, portanto, ele não existe enquanto obra de arte.

As manifestações vanguardistas propõem, assim, uma arte não orgânica, definida como arte inorgânica – arte desaturizante, arte alegórica, arte fragmentária, arte de vanguarda –, com a qual a unidade sufocante da arte orgânica perde espaço para a mediação.

O artista que produz uma obra orgânica (passaremos a denominá-lo “clássico”, sem querer com isso introduzir um conceito de obra de arte clássica) manipula seu material como algo vivo, cuja significação, advinda de situações concretas de vida, ele respeita. Para o vanguardista, ao contrário, o material é apenas material. Sua atividade, afinal, não consiste senão em matar a “vida” do material, isto é, arrancá-lo ao seu contexto funcional, que é o que lhe empresta significado. (...) o clássico trata seu material como totalidade, enquanto o vanguardista arranca o seu à totalidade da vida, isola-o, fragmenta-o (BÜRGER, 2008, p. 143).

Enquanto o artista burguês vê o seu material de trabalho como o portador de um conjunto de significados, o artista vanguardista vê o seu material de trabalho como vazio de significados, sendo ele, portanto, o responsável por atribuir sentido ao seu material artístico. Ainda que a partir de um recorte específico da realidade, o artista clássico, como Bürger (2008) denominou o artista da arte orgânica, insiste em apresentar, por meio de sua obra, uma imagem viva e total do nosso mundo – carregada, supostamente, de significados intrínsecos a ela, devendo o artista e o público decifrá-la. O artista de vanguarda, em radical oposição, é uma espécie de pesquisador que reúne fragmentos para, então, atribuir sentido a eles. Dessa maneira, como afirmou Bürger (2008), “a obra não é mais criada como um todo orgânico, mas montada a partir de fragmentos” (p. 144). Isso ocorre porque na arte inorgânica as

partes estão emancipadas do todo; porque não existem regras gerais que devam orientar a recepção e a interpretação das manifestações artísticas.

... As partes não apenas não se encontram submetidas a uma intencionalidade que se apresente como uma unidade coerente de totalidade da obra, de um lado, como também, de outro, sequer possibilitam uma clara atribuição de sentidos pelo esforço de nelas se identificar quaisquer formas de intenções relativamente precisas (SOARES, 2003, p. 135).

Essa noção de arte inorgânica nos coloca diante da possibilidade de compreendermos o processo que envolve muitos dos aspectos relacionados às manifestações das vanguardas históricas a partir do conceito de alegoria elaborado por Benjamin (1984). Em síntese, a alegoria benjaminiana se refere ao caráter fragmentário dos objetos e eventos do mundo, à ideia de que esses objetos e eventos não apresentam significados originários e à melancolia como estrutura do sujeito que se volta com cuidado às reminiscências do cotidiano e incorpora um conjunto de contradições - resignação/revolta, potência/impotência, ordem/desordem.

O alegorista é, pois, aquele que consegue extrair elementos da totalidade do mundo da vida e é capaz de privá-los de suas funções normativamente estabelecidas. É, então, por meio desse processo que ele “recolhe” esses fragmentos e constrói um outro sentido, ou outros sentidos, da realidade na qual está envolvido. Nas palavras do próprio Benjamin (1984), “na esfera da intenção alegórica, a imagem é fragmento, runa. (...). O falso brilho da totalidade se extingue” (p. 198). Assim, a alegoria se opõe ao conceito de símbolo porque este se remete ao sentido absoluto, enquanto a dimensão alegórica aponta para a revelação de algo que está oculto.

O símbolo como o absoluto da representação assumiria, assim, a função orgânica e, conseqüentemente, aurática da obra; ao passo que a alegoria, enquanto ruína, enquanto morte que representa a finitude do tempo natural, se caracterizaria pela inorganicidade não-aurática da obra, capaz de revelar a contrapelo, pela leitura presente de fragmentos

pincelados e propositadamente descontextualizados do passado o “outro” historicamente reprimido (KOTHE, p. 35).

Como vimos acima, o conceito de aura se refere ao aparecimento único de algo distante; o conceito de alegoria, por sua vez, aponta para o não aparecimento. A aura remete a uma sacralização absoluta; a alegoria, ao reprimido. A aura indica um único sentido, totalitário e, por isso, violento; a alegoria acena para o provisório e para diversas possibilidades de sentido, tantas quantas a sensibilidade humana for capaz de alcançar. Se a aura, enquanto símbolo, apodera-se violentamente do lugar do outro, a alegoria é a possibilidade de revelação do outro oculto. Construir uma arte alegórica é, dessa forma, romper com um modelo que reforça o caráter hegemônico da história oficial e reprime as múltiplas vozes silenciadas pela sacralização absolutizante da arte burguesa.

Bürger (2008) defende que, a partir do conceito de montagem, os vanguardistas traduziram, em manifestação artística, o conceito de alegoria, visto que a montagem implica a fragmentação do objeto ao qual ela se dedica. Além disso, ele também afirma que o uso da linguagem da montagem pela arte de vanguarda foi de grande importância para que fosse possível delimitar uma acentuada distinção entre as produções estéticas da arte orgânica e da arte inorgânica. Quero salientar, ainda, que o recurso à montagem demonstra como o declínio da aura não estava relacionado somente ao desenvolvimento das técnicas de reprodutibilidade, como Benjamin (1994) defendia num primeiro momento<sup>36</sup>.

Definida, de um modo bem simples, pela composição de fragmentos, a montagem como linguagem aparece na história das artes plásticas por meio do cubismo – movimento que inicia o segundo processo de rompimento com o sistema de representação instituído desde o Renascimento, realizado, em seu primeiro momento, pelo impressionismo. Pelo recurso à

---

<sup>36</sup> Digo num primeiro momento porque depois ele atribuiu grande importância ao trabalho desenvolvido pelos dadaístas no processo de declínio da aura artística.

montagem, os artistas de vanguarda compunham seus trabalhos a partir da reunião de fragmentos de materiais que não haviam sido elaborados por eles, sendo, muitas vezes, materiais de uso comum ao cotidiano das pessoas.

Os dadaístas estavam menos interessados em assegurar a utilização mercantil de suas obras de arte que em torná-las impróprias para qualquer utilização contemplativa. Tentavam atingir esse objetivo, entre outros métodos, pela desvalorização sistemática do seu material. (...) [Nos seus quadros] colocavam botões e bilhetes de trânsito. Com esses meios, aniquilavam impiedosamente a aura de suas criações, que eles estigmatizavam como reprodução, com os instrumentos da produção (BENJAMIN, 1994, p. 191).

Benjamin (1994) definiu essa linguagem como um modo de produção enquanto reprodução, com o potencial de caracterizar-se como uma linguagem que se configuraria, no mínimo, como estratégia à destruição da aura artística. Assim, o uso da linguagem da montagem, a partir da reunião de fragmentos de objetos pertencentes ao mundo comum dos sujeitos, transforma radicalmente o conceito de obra de arte - ela não mais é veículo de um suposto mundo externo a ela, porque agora ela é essa própria realidade. Dessa forma, desarticula-se não apenas a unidade do quadro, mas todo um sistema de representação que se estruturava a partir do princípio mimético do mundo.

Como as manifestações da tendência vanguardista não se apresentam como portadoras de um sentido único e completo, nem oferecem clareza quanto às intenções dos artistas, o público experiencia essa liberdade de significados como *choque*. A experiência do choque é proporcionada pelos artistas com o objetivo de, por meio do sentimento de estranheza, produzir um descentramento no público capaz de transformar seus padrões de recepção estética e, assim, fazer o espectador questionar não apenas o paradigma artístico vigente até então e os modos de fruição com ele cristalizado, mas fazê-lo “mergulhar” num questionamento sobre sua própria práxis vital.

Contudo, por se configurar numa experiência única e de caráter impactante, a estética do choque não apresenta um efeito duradouro, na medida em que sua repetição transforma o sentimento de estranheza que ela suscita em algo já conhecido, familiar. O choque, defende Bürger (2008), passou a ser esperado pelo público que, ao tomar conhecimento das nada convencionais manifestações dos dadaístas e das escandalosas reações que elas provocavam, passou a ir a esses eventos com a expectativa de ver o que tanto estava sendo repercutido nos grandes veículos de comunicação de massa. Para Bürger (2008), tal situação produziu a institucionalização da estética do choque e, assim, o projeto das vanguardas de destruição da instituição arte e do retorno da arte à práxis vital parecia estar fracassando.

Uma vez aceito o secador de garrafas, assinado como objeto digno de estar num museu, a provocação cai no vazio, transformando-se no seu oposto. Se, hoje, um artista assina e expõe um cano de estufa, de forma alguma ele está denunciando o mercado da arte, mas a ele se incorpora; não destrói a ideia da criatividade individual, mas a confirma (BÜRGER, 2008, p. 110).

Para Bürger (2008), o projeto revolucionário da tendência vanguardista não se realizou plenamente porque não conseguiu vencer a esfera de mercado da sociedade capitalista. Segundo ele, ao invés de termos alcançado efetivamente a recondução da arte em direção a uma nova práxis vital (que não a do burguês), o que conseguimos foi, com a indústria cultural, o desenvolvimento da falsa superação da distância entre arte e vida. O capitalismo fez o desejo de aproximação entre arte e vida tornar-se bastante perigoso, na medida em que as pessoas, na ânsia de fazerem as coisas ficarem mais próximas, passaram a desejar apaixonadamente - como afirma Benjamin (1994) - possuir obras de arte como tentativa de estreitamento entre o mundo da vida comum e o mundo da arte.

Como afirma Soares (2003), “com a alta reprodutibilidade técnica do capitalismo, o que se deu foi a passagem do valor da obra como objeto de culto (que torna distante o que está próximo), para o valor da obra como realidade exibível

(tornando próximo mesmo o que se encontra distante)” (p. 35). Essa realidade exibível a que o autor se refere corresponde ao valor de estimação, que funda o princípio do colecionador – evidência da recuperação da aura pelo mercado na forma de fetichismo da mercadoria.

Bürger (2008) enxergava no projeto de imbricação entre arte e vida das vanguardas históricas um poderoso caminho por meio do qual seria possível alcançar a desfetichização dos objetos artísticos. Contudo, com a grande especulação financeira que as obras passaram a sofrer com o mercado e com o processo de ressacralização ao qual elas estavam submetidas devido à cultuação estética, o que aconteceu foi o movimento inverso: uma absorção e fetichização das obras artísticas pelo sistema de arte, que, para Bürger, ocorreu de maneira total – a contemplar todo e qualquer tipo de manifestação artística, sem deixar espaço para a possibilidade da crítica.

Foi, então, diante desse contexto que Bürger (2008) reconheceu nas neovanguardas uma institucionalização da arte de vanguarda, defendendo que aquelas não realizaram mais do que uma repetição das intenções e do projeto estético-artístico desta. Para ele, enquanto o movimento vanguardista tinha como objetivo maior elaborar manifestações que produzissem um intenso processo capaz de romper com os valores da instituição arte, os neovanguardistas almejavam a inserção nas esferas e nos espaços de legitimação. Assim, enquanto a vanguarda desejava produzir o estranhamento, a neovanguarda aspirava à consagração. Para Bürger (2008), portanto, a neovanguarda se configura como um movimento restaurador porque institucionaliza a vanguarda, sendo responsável por realizar uma ressacralização do objeto artístico e, assim, conceder a si mesma o *status* de arte autônoma.

É a partir, então, desse diagnóstico pessimista e da postura conservadora de Peter Bürger (2008), que não o deixou olhar com mais cuidado para os elementos desenvolvidos pelas então novas manifestações da arte, indicadores de um momento diferente e novo em relação ao contexto das vanguardas artísticas, que me dedicarei a seguir a discussão sobre as neovanguardas e as possibilidades críticas que elas trazem para

o uso de conceitos da vanguarda na construção de um programa experimental de arte.

### **A neovanguarda e um novo sentido para a arte**

Dando continuidade, então, à discussão sobre a experiência vanguardista – considerando que ela inclui tanto as vanguardas históricas como as neovanguardas –, trago para esta parte do trabalho os debates empreendidos por Andreas Huyssen e Hal Foster, autores que têm dedicado atenção ao tema da neovanguarda e às questões com as quais ela está necessariamente relacionada – como, por exemplo, a crise da cultura moderna, o surgimento do pós-modernismo e a arte pós-histórica – e que eu considero serem de extrema importância na elaboração de um trabalho que envolve as questões aqui presentes.

Na sucessão de *pós* e *neos* que emergem no contexto da cultura do pós-guerra, Huyssen (2006) e Foster (2001), mesmo construindo caminhos argumentativos diferentes e ancorados em perspectivas teóricas distintas, enxergam além do que claramente é, para Bürger, uma força recuperadora da aura. Para Huyssen (2006), é possível identificarmos nessas manifestações um caráter emancipatório da arte. Como esses retornos aconteceram de variadas formas, seguindo diversas direções, Foster (2001) argumenta que, nessa empreitada, a questão central é percebermos a diferença entre o retorno a uma forma de arte que alimenta tendências conservadoras e o retorno a uma forma de arte que questiona os modos convencionais de se fazer arte.

O objetivo, com isso, é observar o modo como as produções do pós-guerra fazem uso dos valores estéticos e procedimentos artísticos das vanguardas históricas, na tentativa de se perceber elementos que indiquem a permanência dos valores contestadores das vanguardas. Constatar a existência dos ideais vanguardistas, contudo, não seria suficiente para afirmar que a neovanguarda rompe, definitivamente, com a instituição arte e supera, completamente, o fetichismo da

mercadoria. Dessa maneira, a intenção, tanto de Foster como de Huyssen, é refletir sobre as condições que a neovanguarda cria para pensarmos em um programa experimental de arte num contexto em que todas as esferas da vida foram radicalmente transformadas e, por isso, todos os projetos das metanarrativas precisaram ser repensados.

No contexto artístico do pós-guerra, levantar a discussão da repetição (do que fora a arte de vanguarda no início do XX) demandou, necessariamente, a colocação da neovanguarda como uma questão urgente. Descrevendo-a como um grupo não homogêneo formado por artistas estadunidenses e da Europa ocidental que atuaram nos anos 1950 e 1960, a partir de procedimentos elaborados pelos artistas vanguardistas das décadas de 1910 e 1920, Hal Foster (2001) afirma que suas exposição e argumentação se focam nas manifestações que pretendem realizar um retorno crítico às produções do início do século XX. Apesar de incluir parte do continente europeu na manifestação da neovanguarda, o autor restringe sua análise à arte produzida nos Estados Unidos, deixando escapar, dessa forma, toda e qualquer manifestação artística ocorrida fora dessas fronteiras. Isso, no entanto, não nos impede de utilizar a chave analítica oferecida por Foster (2001) na compreensão das manifestações artísticas que aconteceram além desses limites.

Partindo das observações realizadas por Michel Foucault no momento em que esses retornos adquiriram proporções relevantes, nas quais ele denomina Marx e Freud de “incitadores de práticas discursivas” por demandarem uma leitura rigorosa de retorno aos seus escritos, Foster (2001) pretende demonstrar como a maneira por meio da qual Althusser e Lacan constroem suas leituras de retorno às tradições marxista e psicanalítica, respectivamente, se constitui num modo fecundo de análise da mesma espécie de retorno no campo da arte.

Extrapolando uma simples retomada, o retorno realizado por esses autores constrói-se numa ação discursiva que busca as ausências presentes no texto, revelando suas estruturas para reatualizá-lo em um contexto contemporâneo, apesar de Althusser e Lacan elaborarem leituras diferentes, nas palavras de Foster (2001),

... el método de estos retornos es similar: central la atención en la omisión en cada discurso. Y los motivos son también similares: no únicamente restaurar la integridad radical del discurso, sino desafiar su *status* en el presente, las ideas recibidas que deforman su estructura y restringen su eficacia. Esto no es afirmar la verdad última de tales lecturas. Por el contrario, es clarificar su estrategia contingente, que es la *reconectar* con una práctica perdida a fin de *desconectar* de un modo actual de trabajar que se siente pasado de moda, extraviado cuando no opresivo <sup>37</sup> (pp. 04-05).

Assim, Foster (2001) orienta sua investigação sobre as neovanguardas pela busca por retornos radicais, à maneira citada acima. Formada a partir da combinação de diferentes modelos artísticos, ele enxerga uma aspiração crítica na arte do pós-guerra, apesar de afirmar que nem todas as manifestações desse período apresentavam tal característica. Essa arte ambiciosa, como ele denomina, elege diferentes modelos para combiná-los por meio de uma prática reflexiva capaz de transformar suas limitações. Em outras palavras, para Foster (2001), as práticas artísticas mais radicais da neovanguarda configuram-se por localizar as limitações dos modelos do início do século passado e os desconstruírem, recolocando-os nos contextos artísticos então emergentes.

Em sua análise sobre tais retornos às vanguardas, principalmente os *readymades* dadaístas e as estruturas contingentes do construtivismo russo - manifestações que combatiam os princípios burgueses de autonomia da arte, cada uma a seu modo -, Foster (2001) coloca uma questão fundamental para o estudo da neovanguarda: esse movimento de retorno constitui de uma repetição passiva ou de uma

---

<sup>37</sup> “... o método desses retornos é similar: centrar a atenção na omissão construtiva que fundamenta cada discurso. E os motivos também são similares: não apenas restaurar a integridade radical do discurso, mas desafiar seu status no presente, as ideias recebidas que deformam sua estrutura e restringem sua eficácia. Isto não é afirmar a verdade última dessas leituras. Pelo contrário, é esclarecer sua estratégia contingente, que é reconectar-se a uma prática perdida a fim de desconectar-se de um modo atual de trabalhar que é atrasado, extraviado quando não opressivo”. (Tradução livre da autora).

operação que atua sobre a vanguarda histórica elaborando novos sentidos? Para ele, a maior parte dos artistas que atuaram na década de 1950 havia, apenas, reciclado procedimentos vanguardistas, enquanto na década de 1960 houve uma (re)elaboração crítica da arte de vanguarda.

Foster (2001) afirma que as operações da neovanguarda dos anos 1960 realizaram um retorno à vanguarda a partir de uma ampliação da consciência histórica, causada, em parte, pelo surgimento da formação artística acadêmica. Essa autoconsciência foi responsável por formar uma postura de retorno às vanguardas – principalmente o dadaísmo e o construtivismo russo – que fez os artistas trabalharem com o arsenal de valores estéticos e procedimentos artísticos disponíveis, não mais realizando uma apropriação objetual (como nos anos 1950), e, sim, uma espécie de operação etnográfica que, ao tecer novas relações semânticas, relocalizou a arte no seu contexto de então. Pensando no contexto artístico americano, Foster (2001) observa que o objetivo desses artistas era atacar, principalmente, os princípios modernistas do ideal da forma significativa e da opticidade pura, na tentativa de situar a arte no espaço-tempo mundano, estabelecendo, de maneira geral, um vínculo mais estreito com as práticas sociais da vida comum.

Para o autor, colocar-nos diante da complexa relação que existe entre as produções de vanguarda e as produções de neovanguarda é fundamental para a compreensão e para uma interpretação perspicaz da arte contemporânea. Apesar de reconhecer nas vanguardas a existência de questões problemáticas como, por exemplo, a ideologia do progresso, a presunção de originalidade e o hermetismo elitista, para Foster (2001) ainda permanece nelas uma forte coarticulação entre as formas artísticas e políticas. Por isso ele investe na ideia de que, para desvendar-se essa específica relação, é necessária uma compreensão pós-histórica das neovanguardas, da mesma forma que posturas e orientações distintas acerca do debate sobre o pós-moderno – como também defende Huyssen (2006). Desse modo, Foster (2001) defende a construção de novas genealogias da arte de vanguarda que nos possibilitem o

desenvolvimento de um olhar menos conservador e apocalíptico, como a visão de Bürger (2008), e que nos faça enxergar os caminhos possíveis de retorno a essa tradição que, por sua vez, nos direcionem ao desenvolvimento de uma arte capaz de romper nossos padrões mais estáveis de apreensão do mundo.

Foster (2001), então, toma como ponto de partida da sua reflexão o livro *Teoria da Vanguarda*, de Peter Bürger (2008), que, para ele, é o principal texto sobre esse tema e, também por isso, é uma referência central neste meu trabalho. Seu objetivo, ao empreender essa tarefa, é localizar as limitações que a análise de Bürger (2008) apresenta e tentar superá-las para, assim, oferecer novas chaves analíticas e, conseqüentemente, outras possibilidades de interpretação.

Com muita precisão, Foster (2001) enumera os seguintes problemas como principais lacunas da análise de Bürger (2008): redução do real escopo da vanguarda para que esta pudesse caber em uma explicação teórica; apagamento da condição temporal da vanguarda; projeção da vanguarda histórica como uma origem absoluta, cujas transformações estéticas são plenamente significantes e historicamente eficazes.

Para Foster (2001), as limitações da obra de Bürger (2008) são produto do seu apego a um historicismo marxista que o faz conceber a vanguarda como o último estágio de um processo evolutivo. Bürger parte da premissa de que existe “... una *conexión* entre el desarrollo de un objeto y la posibilidad de su cognición”<sup>38</sup> (FOSTER, 2001, p. 11). De acordo com isso, o entendimento de uma arte só pode ser avançado quando ela também o for. Isso fez Bürger (2008) afirmar, então, que a crítica vanguardista da autonomia da arte só foi possível ser elaborada exatamente porque o campo da arte desenvolveu-se enquanto tal até sua completa autonomia, como já falei aqui. Em outras palavras, a crítica vanguardista da arte burguesa dependeu necessariamente do desenvolvimento dessa arte que, segundo Bürger (2008), deu-se em três estágios: 1) quando a estética da

---

<sup>38</sup> “... una conexão entre o desenvolvimento de um objeto e a possibilidade de sua cognição”. (Tradução livre da autora).

ilustração proclamou a autonomia da arte; 2) quando essa autonomia se transformou no conteúdo da arte; e 3) quando a vanguarda questionou o *status* da arte na sociedade burguesa.

Mesmo considerando esse desenvolvimento como um processo que se realizou de maneira desigual e contraditória, Bürger (2008) não consegue interpretar as mudanças ocorridas na esfera da arte que extrapolam uma concepção evolucionista da história. Por conseguinte, faz todo sentido para ele enxergar a vanguarda como o modelo que corresponde ao estágio final da arte. Assim, para o autor, a neovanguarda não pode ser mais do que uma repetição acrítica dos valores estético-artísticos da vanguarda.

Mesmo sendo esse conjunto de problemas apontados acima o responsável pelo modo como Bürger (2008) percebe a neovanguarda, Foster (2001) afirma que o peso de tais questões na análise de Bürger (2008) é incomparável à sua postura pejorativa em relação à neovanguarda, que, para ele, não passa de uma má repetição que anula a crítica à autonomia da arte empreendida pelas vanguardas históricas. Nas palavras do próprio Foster (2001): “Esta concepción de la historia como puntual y final subyace a su narración de la vanguardia histórica como puro origen y de la neovanguardia como repetición espúrea”<sup>39</sup> (p. 12).

Esse sentimento nostálgico que a análise de Bürger (2008) revela se traduz numa crítica melancólica que o deixa preso a valores (modernistas) aos quais a própria arte de vanguarda se coloca em radical oposição. São eles: autenticidade, originalidade e singularidade. Foster (2001) demonstra, desse modo, como Bürger (2008), ao analisar as manifestações neovanguardistas, constrói uma armadilha na qual ele próprio cai, pois, ao considerar que a vanguarda realiza uma operação de desconstrução de essencialismos na arte e que a neovanguarda reafirma os valores por ela contestados, Bürger

---

<sup>39</sup> “Esta concepção da história como algo pontual e final subjaz a sua narração da vanguarda histórica como pura origem e da neovanguarda como repetição espúria”. (Tradução livre da autora).

(2008) acaba por referendar o sistema de valores que ele mesmo pôs em suspeita.

Embora possa parecer para alguns, Foster (2001) não tem como objetivo anular a teoria da vanguarda de Peter Bürger (2008). Ele, inclusive, reconhece sua grande influência e importância para os estudos do tema e evidencia isso na seguinte passagem:

Lo que quiero es más bien mejorarla en lo que pueda, complicarla con sus propias ambigüedades, en particular sugerir un intercambio temporal entre las vanguardias históricas y las neovanguardias, una compleja relación de anticipación e reconstrucción. La narración de causa y efecto directos, de un antes y un después lapsarios, de origen heroico e repetición como farsa por parte de Bürger ya no funciona (FOSTER, 2001, pp. 13-15)<sup>40</sup>.

O aprisionamento de Bürger no passado retira todo e qualquer sentido da arte no presente, de modo que sua insistência no fracasso da vanguarda (pela neovanguarda) não o deixa perceber que, ao invés de inverter a crítica vanguardista, a neovanguarda contribui com sua ampliação. Nesse sentido, ele não percebe que os novos espaços e critérios surgidos da transformação do mundo social no pós-guerra possibilitaram a criação de novas experiências estéticas, o desenvolvimento de novas formas de apreensão do mundo e a construção de novas intervenções políticas – o que Foster (2001) denominou de arte ambiciosa. Para ele, a neovanguarda aborda a instituição arte “... con un análisis creativo a la vez específico y destructivo (no un ataque nihilista a la vez abstracto y anarquista, como a menudo sucede con la vanguardia histórica)<sup>41</sup> (pp. 22-23).

---

<sup>40</sup> “O que quero é melhorá-la no que for possível, complicá-la através de suas próprias ambigüedades, em particular sugerir um intercâmbio temporal entre as vanguardas históricas e as neovanguardas, uma complexa relação de antecipação e reconstrução. A narração de causa e efeito diretos, de um antes e depois lapsarios, de origem heroica e repetição como farsa por parte de Bürger já não funciona”. (Tradução livre da autora).

<sup>41</sup> “... com uma análise criativa e desconstrutiva (não um ataque nihilista ao mesmo tempo abstrato e anarquista, como frequentemente ocorre com a vanguarda histórica)”. (Tradução livre da autora).

Diante disso, Foster (2001) pergunta se, ao invés de anular o projeto vanguardista, a neovanguarda não teria efetivamente o compreendido pela primeira vez. Ele esclarece que usa o verbo compreender e não completar por acreditar que, como na psicanálise, a crítica criativa é interminável e, por isso mesmo, só em seu momento *neo* a vanguarda estaria começando a realizar-se enquanto projeto estético-artístico.

Ele, então, segue seu propósito de complexificar a tese de Bürger (2008), considerando-a não mais a partir do binômio passado heroico *versus* presente fracassado e, sim, por meio da problematização das categorias arte e vida. Para ele, o estabelecimento desse binômio já é por si mesmo problemático, na medida em que ele nasce do pressuposto de que arte e vida são esferas que não mantêm relação entre si, o que reforça a ideia de autonomia da arte e concede à vida um *status* de inalcançabilidade, como se fosse uma entidade pairando no ar à espera do momento de ruptura da convenção que lhe é habitual. Assim, é possível concluir que, num ato como o de quem fura uma bexiga no ar, acessa-se facilmente essa entidade “vida” e, conseqüentemente, rompe-se o fio que a separa do fantástico e genial mundo da arte.

Bürger (2008) afirma que a vanguarda fracassou em sua tentativa de ligação entre arte e vida, porque isso ocorreu no sentido da mercantilização da arte proporcionado pela indústria cultural. Hal Foster (2001), por outro lado, defende que, mais do que invalidar a vanguarda, essa direção para a qual a arte se desenvolveu produziu “novos espaços de atuação crítica e inspirou novos modelos de análise institucional” (p. 23). Contudo, Foster (2001) chama a atenção para a diferença de atuação das manifestações das décadas de 1950 e 1960, com o intuito de orientar a análise da arte do pós-guerra para dois momentos: a primeira neovanguarda e a segunda neovanguarda, respectivamente.

De acordo com o autor, em seu primeiro momento (os anos 1950), a neovanguarda realiza uma operação de recuperação da vanguarda histórica, retomando seus procedimentos básicos de maneira, frequentemente, literal. Isso poderia corroborar o argumento de Bürger (2008) de que a

neovanguarda contribui mais com o processo de transformação da vanguarda em instituição do que com a transformação da instituição arte, mas Foster (2001) prefere seguir outra linha de interpretação, baseado no referencial psicanalítico freudiano dos conceitos de repressão e repetição.

De acordo com essa análise, na primeira neovanguarda houve uma repetição das vanguardas históricas e não uma recordação. Considerar as manifestações da década de 1950 como recordação das manifestações do início do XX é entendê-las como expressão consciente, lembrança, dos procedimentos vanguardistas. Considerá-las como repetição é compreender que elas fazem parte de um processo maior, que diz respeito às transformações do campo artístico e que, por isso mesmo, compromete várias gerações. Dessa forma, entende-se que a vanguarda foi reprimida em seu primeiro momento de aparição - momento identificado com o fracasso das vanguardas históricas em sua tentativa de ligar arte e vida - para depois retornar em forma de repetição pela ação da primeira neovanguarda, porque o conteúdo reprimido anteriormente precisava tornar-se um objeto conhecido. Como na segunda neovanguarda o conteúdo reprimido deixara de ser desconhecido por ter retornado com a primeira neovanguarda em forma de repetição, nesse momento, então, ele (o conteúdo reprimido) poderia ser elaborado como crítica e superado como trauma.

Assim, para Foster (2001), o considerado fracasso da vanguarda histórica e da primeira neovanguarda em destruir a instituição arte foi o que possibilitou - "capacitou", em sua própria palavra (p. 27) - a segunda neovanguarda submeter a instituição arte a um exame desconstrutivo, que se amplia até hoje, abarcando outras instituições e discursos.

Essa análise poderia sugerir à segunda neovanguarda o posto de heroína e, devido a isso, sucumbi-la a impulsos apocalípticos, o que, para Foster (2001), a destinaria ao fracasso, visto que as manifestações dos anos 1960 se situam num tempo em que já não há mais o sentido da revolução imanente. Este fora transformado, desarticulando, assim, o sentido do discurso

das metanarrativas em direção a formas discursivas mais ligadas à vida comum, ao cotidiano, o que Foster (2001) chamou de uma mudança “... de las *oposiciones* grandilocuentes a los *desplazamientos* sutiles”<sup>42</sup> (p. 30). Para ele, isso não é uma orientação para o hermetismo ou o formalismo, mas uma condição básica para o entendimento da vanguarda enquanto prática que se pretende crítica. Dito de outra maneira, conceber a arte a partir dessa perspectiva é considerar que a arte contemporânea se manifesta exatamente nesse fluxo de deslocamentos que possibilita, permanentemente, uma renovação do espírito vanguardista.

Foster (2001) reconhece o problema de a formação do pensamento ocidental ser estruturada sobre a ideia de sujeito individual, contudo assume compartilhar, também, desse modelo. Em vez de desconsiderá-lo, o autor pretende sofisticá-lo, defendendo, para isso, o uso da concepção de sujeito psicanalítico, o que faz todo sentido na análise que ele desenvolve, na medida em que toma a arte como um sujeito da repressão e da resistência.

Para Freud (2001), nossa constituição subjetiva é algo que vamos construindo por meio do conjunto de enredamentos proporcionados pelas nossas experiências. Ou seja, a subjetividade é algo que nunca se forma completa e definitivamente. Sendo mais específica com a compreensão psicanalítica do sujeito, diria que a subjetividade se ergue nas conexões estabelecidas entre as antecipações e reconstruções dos eventos traumáticos vivenciados pelo sujeito. Foi, então, pautado nesse referencial teórico que Foster (2001) procurou entender o cenário artístico que se desenhou a partir do início do século XX.

... la vanguardia histórica y la neovanguardia están constituidas de una manera similar, con un proceso continuo de protensión y retensión, una compleja alternancia de futuros anticipados y pasados reconstruidos; en una palabra, en una acción diferida que acaba con

---

<sup>42</sup> “... das oposições grandiloquentes aos deslocamentos sutis”. (Tradução livre da autora).

cualquier sencillo esquema de antes y después, causa y efecto, origen y repetición<sup>43</sup> (FOSTER, 2001, p. 31).

Diante disso, Foster (2001) afirma que a arte vanguardista não pôde ser historicamente eficaz ou significativa no primeiro momento em que emerge, porque ela foi traumática e o foi porque produziu uma espécie de “buraco” na ordem simbólica do seu tempo que, por sua vez, não possuía uma ordem político-cultural capaz de suportar tamanha ruptura. O trauma, desse modo, indica outra função na repetição dos procedimentos vanguardistas além de aprofundar tais “buracos” (rupturas): a de “tapá-los”.

Foster (2001) leva-nos a pensar, diante disso, que a repetição como tentativa de elaboração do trauma efetiva-se de duas maneiras: uma, como uma vivência histórica do trauma, isto é, uma reação imediata e súbita que produz uma postura paralisada diante do choque da experiência - seria o caso da primeira neovanguarda, que repetiu literalmente os ataques anarquistas da vanguarda histórica; e outra, como um trauma enfrentado a partir do exercício de encarar-se a situação vivida e do desejo de transformá-la - o que se traduziu no trabalho cuidadoso e crítico da segunda neovanguarda, visto em seus ataques alegóricos.

Trago, então, nesse momento, o caso da arte *pop* de Andy Warhol, bastante acusada de realizar uma completa integração da arte à economia política do consumo. Contudo, há autores que defendem o objeto referencial em Warhol como uma forma bruta de tratarem-se problemas específicos do modo de vida americano. Se é possível perceber em seus trabalhos um *glamour* a partir do fetiche das mercadorias e das celebridades da mídia, é possível, também, perceber dor, morte e sofrimento - *vide* os

---

<sup>43</sup> “... a vanguarda histórica e a neovanguarda estão constituídas de uma maneira similar, como um processo contínuo de *protensión* e *retensión*, uma complexa alternância de futuros antecipados e passados reconstruídos; em uma palavra, em uma ação diferida que acaba com qualquer esquema simples de antes e depois, causa e efeito, origem e repetição”. (Tradução livre da autora).

casos de Jackie, Liz e Marlyn, personagens recorrentes nas produções warholianas.

Warhol incorpora e radicaliza a ideia da repetição colocada pelo contexto que se desenhou no pós-guerra. Elaborar suas produções a partir da predominância de composições de repetição compulsiva é sintomático de uma sociedade que se define pela produção e pelo consumo seriais. Warhol defende que, se não é possível superar essa condição societária, uma alternativa é participar dela na tentativa de expô-la, como por meio de seu próprio exagero, identificado nas repetições em série que ele produz.

Para Foster (2001), a repetição, em Warhol, “é tanto uma drenagem do significado quanto uma defesa contra o afeto” (p. 134), o que corresponde a uma das funções da repetição, de acordo com o referencial psicanalítico utilizado por Foster (2001). Ou seja, o evento traumático repete-se para inserir-se na ordem simbólica do sujeito – no registro que corresponde não mais à atividade inconsciente e, sim, consciente do sujeito. No entanto, isso não significa a conquista do controle sobre o trauma, pois, da mesma maneira que a repetição em Warhol vai esvaziando o significado traumático, ela também se abre na direção de sua produção. Assim, ela é um movimento tanto contra como a favor do trauma.

De manera que en Warhol se ponen en juego diferentes clases de repetición: repeticiones que se fijan en lo real traumático, que lo tamizan, que lo producen. Y esta multiplicidad contribuye a la paradoja no sólo de imágenes que son a la vez afectivas y desafectadas, sino también de espectadores que no son ni integrados (lo cual es el ideal de la estética más moderna: el sujeto compuesto en la contemplación) ni disueltos (lo cual es el efecto de gran parte de la cultura popular: el sujeto entregado a las intensidades esquizo del signo-mercancía)<sup>44</sup> (FOSTER, 2001, p. 140).

---

<sup>44</sup> “Dessa forma, tipos diferentes de repetição estão em jogo em Warhol: repetições que se fixam no real traumático, que o protegem, que o produzem. E essa multiplicidade dá conta do paradoxo não apenas das imagens, que são ao mesmo tempo afetivas e sem afeto, mas também dos observadores, que

Exatamente neste momento do desenvolvimento desta parte do trabalho quero trazer Huyssen (2006) porque vejo uma importante ligação entre ele e Foster (2001), visto que também, em sua análise da neovanguarda, apresenta uma interpretação que pretende superar a visão maniqueísta de que, ou temos uma arte totalmente comprometida com a cultura de consumo, ou completamente imbuída de um espírito revolucionário; ou temos um público completamente alienado aos valores dessa cultura, ou totalmente investido de uma postura contestatória.

Huyssen (2006) identifica a emergência de uma política cultural cujo alvo é o modernismo canonizado não apenas no trabalho de Andy Warhol mas também no movimento *pop* de maneira geral e em outras manifestações dos anos 1960, como, por exemplo, o *rock* e a contracultura. O *pop* ultrapassou os limites institucionais da arte e se transformou no novo estilo de vida das gerações mais jovens: o estilo que se colocava radicalmente contra os valores difundidos pela sociedade de consumo e as políticas autoritárias do Estado.

Por manter uma relação muito estreita com a publicidade, a *pop art* foi julgada como uma arte puramente comercial e, por isso mesmo, acusada de ter alcançado uma falsa superação da distância entre arte e vida, posto que operou a partir de condições proporcionadas pela cultura de consumo. Huyssen (2006) mostra, entretanto, como a *pop art* foi responsável por revelar o viés elitista das vanguardas históricas e evidenciar a relação mercantil estabelecida na arte de então. Ao criticar e se colocar contra o argumento de que a indústria cultural foi e é capaz de manipular completamente todo e qualquer trabalho de arte, Huyssen (1997) afirma:

Mesmo sob as condições dadas pela indústria cultural capitalista, e seus mecanismos de distribuição, a arte em última instância pode abrir avenidas emancipatórias (...). A tese da total sujeição da arte ao

---

nem estão integrados (o que é o ideal da maior parte da estética moderna: o sujeito composto na contemplação), nem dispersos (o que é o efeito de grande parte da cultura popular: o sujeito entregue à intensidade esquizoide da mercadoria)". (Tradução livre da autora).

mercado também subestima as possibilidades de emancipação inerentes ao consumo; em geral, o consumo satisfaz necessidades, e mesmo que as necessidades humanas possam ser distorcidas a um nível absurdo, toda necessidade contém um menor ou maior nível de autenticidade. A questão é como este nível pode ser utilizado e preenchido (pp. 108-109).

Em sua análise, Huyssen (2006) mostra com muita competência como o *pop* teve papel fundamental nos questionamentos elaborados pela neovanguarda da década de 1960 contra as formas instituídas da arte e seus correspondentes valores discriminatórios. Ele está referindo-se ao questionamento do projeto modernista de estabelecimento da “Grande Divisão” – discurso que estabelece uma relação dicotômica entre alta cultura e cultura de massa. Huyssen (2006) coloca essa questão como “muito mais importante para a compreensão teórica e histórica do modernismo e de suas variações do que a suposta ruptura histórica que, segundo muitos críticos, separa o pós-modernismo do modernismo” (pp. 7-8).

Essa é a chave analítica por meio da qual Andreas Huyssen (1997; 2006) constrói sua interpretação sobre a experiência vanguardista, vinculando a discussão sobre a vanguarda e a neovanguarda ao debate sobre modernidade/pós-modernidade. Para ele, a modernidade é marcada por uma volatilidade que está relacionada à distância categórica dos níveis da cultura em alto e baixo, contudo há diferença na relação que o modernismo e o pós-modernismo estabelecem com a cultura de massa. Esse processo constitui-se, para o autor, no ponto a partir do qual é possível obter-se uma melhor compreensão do que significou a neovanguarda.

A crítica fundamental em Huyssen é a de que grande parte da crítica sobre o modernismo, a vanguarda e o pós-modernismo não tem levado em conta que tanto o modernismo quanto a vanguarda se definiram identitariamente em função da relação estabelecida com a alta cultura, notadamente, com a tradição do idealismo romântico, realismo e iluminismo, de um lado, e, de outro, com a cultura comercial de massa cuja origem popular e vernacular foi aos poucos sofrendo as

transformações provocadas pela indústria cultural (SOARES, 2003, p. 32).

Dessa forma, a neovanguarda dos anos 1960 contém, para Huyssen (2006), o princípio do que ele chama de uma dialética oculta – capaz de nos oferecer pistas sobre um caráter emancipatório na arte contemporânea –, extremamente importante para que possamos distinguir as manifestações que contestaram os valores da cultura modernista das que contribuíam para o reforço do que nela se traduzia pelo princípio da razão instrumental – o que em Foster (2001) corresponderia, penso, ao que ele classificou de segunda neovanguarda e primeira neovanguarda, respectivamente.

Para o autor, o período em que a neovanguarda se desenvolve caracteriza-se como um momento no qual verificamos a existência de novas relações e novas configurações discursivas no campo da cultura, que se diferenciam dos valores e das relações institucionalizadas pela alta cultura modernista, o que demanda uma nova reflexão acerca da tríade modernismo-vanguarda-cultura de massa.

Os limites entre a alta cultura e a cultura de massa se tornaram cada vez mais nebulosos, e devemos começar a considerar esse processo como uma oportunidade em lugar de lamentar a perda de qualidade e a carência de perspectivas. Muitos artistas incorporaram, com sucesso, formas da cultura de massa em seus trabalhos, e certos segmentos da cultura de massa adotaram estratégias vindas da alta cultura (HUYSEN, 2006, pp. 9-10).

O desenvolvimento da indústria cultural e sua expansão em escala planetária tornaram obsoleto o arrebatamento crítico das vanguardas históricas, o que produziu um rompimento da concepção de unidade que se tinha entre vanguarda artística e vanguarda política. Devido a esse processo, Huyssen (2006) afirma que, além de a vanguarda ter perdido seu potencial de irrupção, ela se transformou num instrumento de legitimação. Perdendo cada vez mais sua credibilidade como importante vetor de transformação social, Huyssen (2006) defende a

superação da crítica melancólica que se prende ao passado na tentativa de ressuscitar a qualquer custo a vanguarda supostamente originária. Para ele, a condição político-cultural de nossa época demanda uma nova reflexão sobre a herança que as vanguardas históricas deixaram para as neovanguardas e seus desdobramentos, que deve se pautar na insistência da vanguarda na transformação da vida cotidiana.

Para o autor, não há como entender no nosso tempo as implicações que a vanguarda produziu na vida comum sem considerarmos o papel da tecnologia, que se constitui num elemento fundamental no processo de desvelamento do que Huysen (2006) chamou de dialética oculta existente entre a vanguarda e a cultura de massa. Sabemos que o desenvolvimento da cultura de massa dependeu diretamente das tecnologias de produção e reprodução, e que essas tecnologias transformaram radicalmente a vida cotidiana no século XX, no entanto pouco se reconhece o quanto a tecnologia e a experiência de uma vida progressivamente orientada pela tecnologização atingiram o mundo da arte. Huysen (2006), por sua vez, faz questão de enfatizar que a tecnologia teve um papel de extrema importância na busca das vanguardas pela superação da dicotomia entre arte e vida e, conseqüentemente, na ressignificação do valor da arte na transformação da vida do sujeito comum.

Para ele, nenhum outro elemento foi tão influente no surgimento da arte vanguardista como foi a tecnologia, que não apenas fomentou as ideias e os desejos dos artistas como também foi responsável por mudanças significativas nas próprias produções de seus trabalhos. Assim, o que ele identificou como “imaginação técnica” pode ser visto por meio dos seguintes procedimentos artísticos: colagem, montagem e fotomontagem, alcançando sua plena efetuação na fotografia e no cinema, formas artísticas que, mais do que reprodutíveis, foram criadas para a reprodutibilidade técnica.

Dessa forma, a incorporação da tecnologia à arte vanguardista retirou dela seu sentido eminentemente instrumental, como também atacou as concepções burguesas de tecnologia, progresso e de arte, compreendida como algo

natural e autônomo. Contudo, o uso artístico da tecnologia não ocorreu desse mesmo modo em todos os contextos – é o caso da vanguarda russa e da vanguarda brasileira. Mas, como eu disse logo acima, o desenvolvimento da cultura de massa e da indústria cultural mantém uma relação direta com o desenvolvimento da tecnologia, o que permitiu à cultura de massa e não à arte de vanguarda uma penetração muito maior na vida cotidiana e a consequente transformação desta, mesmo a tecnologia tendo sido extremamente fecunda para as vanguardas históricas, inclusive para suas rupturas com a tradição.

Aos que acreditam na total absorção da arte pela indústria cultural e na impossibilidade de se construir uma arte questionadora, Huyssen (2006) declara:

É possível que as esperanças da vanguarda residam atualmente não nas obras de arte, especificamente, mas nos movimentos que buscam a transformação da vida cotidiana. (...). A experiência estética, em particular, deve ocupar um lugar na transformação da vida cotidiana, considerando que possui uma competência única para organizar a fantasia, as emoções e a sensualidade contra a dessublimação repressora que é tão característica da cultura capitalista desde os anos 1960 (pp. 39-40).

Diante de toda a argumentação desenvolvida até aqui, fica claro, para mim, que o impasse enunciado por Bürger encontra tanto em Huyssen como em Foster um caminho que se orienta, necessariamente, por estratégias para se pensar a ligação entre arte e vida a partir de ações que têm no elemento do cotidiano sua principal motivação. Isso significa dizer que a arte não deve ser mais aquela esfera da qual só faz parte uma meia dúzia de iniciados, pois a melhor forma de traduzir esse novo projeto de aproximação da arte às demais esferas de atuação do humano e, em consequência, seu desejo renovado de transformação social, é por meio do objetivo de descentrar a vida cotidiana do sujeito comum.

Desse modo, a condição emancipatória da arte reside na sua capacidade de descortinar mundos, sensibilizar olhares e

construir interpretações outras além das formas já instituídas. O experimentalismo artístico na contemporaneidade, então, está relacionado ao potencial que a arte tem de apontar novas direções, capazes de desenvolver processos que nos levem a: repensar sobre o fazer artístico no contexto fenomênico da experiência da vida cotidiana; questionar os critérios estabelecidos pelo sistema de arte que regulam as regras já formalizadas da relação entre arte e público, e arte e mercado; criar e desenvolver práticas capazes de romper com os valores instituídos pelo campo artístico e de construir valores estético-artísticos que assumam uma potencialidade crítica.

Esse modo de conceber a arte é, penso, a chave analítica mais poderosa para que possamos compreender com maior sofisticação as manifestações da arte contemporânea – uma arte que não é, basicamente, para ser vista, simplesmente. Assim, penso que o conjunto de questões que foram exploradas aqui é de fundamental necessidade no entendimento de todo o processo a partir do qual a arte contemporânea emerge e, também, na compreensão da relação que a arte do Brasil estabeleceu com os grandes acontecimentos da arte da Europa e dos Estados Unidos, e como a experiência vanguardista interferiu na construção do campo artístico brasileiro.

## **Referências bibliográficas**

ARCHER, Michael. **Arte contemporânea: uma história concisa**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BENJAMIN, Walter. **Origem do Drama Barroco Alemão**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

BÜRGER, Peter. **Teoria da vanguarda**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

COUTO, Maria de Fátima Morethy. **Por uma vanguarda nacional. A crítica brasileira em busca de uma identidade artística (1940-1960)**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

DANTO, Arthur. **Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

FOSTER, Hal. **El retorno de lo real - la vanguardia a finales de siglo**. Madrid: Ediciones Akal, 2001.

FRANCASTEL, Pierre. **Études de sociologie de l'art**. Paris: Gallimard, 1989.

HUYSEN, Andréas. **Memórias do Modernismo**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

\_\_\_\_\_. **Después de la gran división: modernismo, cultura de masas, posmodernismo**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2006.

KOTHE, Flávio. **Para ler Benjamin**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

MICELI, Sergio. **A noite da madrinha e outros ensaios sobre o éter nacional**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

SOARES, Paulo. **Brasil-Tropicália - do itinerário de uma arte brasileira à destruição da aura artística em Hélio Oiticica**. Recife: Tese de Doutorado, 2003.

\_\_\_\_\_. **Arte, política e juventude no Brasil: questões de arte e participação social** In: GROppo, Luís Antonio; ZAIDAN FILHO, Michel; MACHADO, Otávio Luiz (Orgs.). **Juventude e**

**movimento estudantil: ontem e hoje.** Recife: Editora  
Universitária da UFPE, 2008.

## PARTE III

Construindo espaços, mapeando  
ideias: abissalidades e outras  
epistemologias

## **Emergências: urgências e apostas que fundamentam a ideia de (r)existências<sup>45</sup>**

Júlia Figueredo Benzaquen

### **O conceito de Emergências**

Numa busca rápida a respeito do significado da palavra emergência, encontrei pelo menos sete definições diferentes. Selecionei duas dessas formas distintas de conceituar, as quais nos ajudam a pensar a ideia de (r)existências. Emergência pode ser sinônimo de urgência, de uma dificuldade que precisa ser sanada rapidamente. Quando se tem um problema sério de saúde se vai a uma emergência de um hospital. As (r)existências surgem como respostas e formas de enfrentamento às situações urgentes ou no mínimo precárias. Por outro lado, emergir, o verbo derivado do substantivo emergência, pode significar subir, surgir, aparecer. Nessa acepção, para a teoria social, o conceito de emergência nos ajuda a pensar as potencialidades, as perspectivas de futuro. As (r)existências são apostas que não apenas idealizam um futuro melhor, mas que trazem melhorias práticas no aqui e agora dos seus participantes, ou seja, são apostas presentes (ou seriam presentes em forma de apostas?).

Dessa forma, para pensar o conceito de emergências associado ao de (r)existências, aponto dois sentidos: no primeiro emergência indica crise, dificuldade e no segundo expectativas, esperanças. Na verdade as duas acepções, que aparentemente são antagônicas, podem se relacionar intimamente, pois muitas vezes são das necessidades urgentes que surgem as esperanças.

---

<sup>45</sup> O conceito de emergências como aqui apresento foi pensado em uma comunicação feita no III Muscon (Seminário de Museologia e Contemporaneidade) da UFPE.

## As urgências: a relação entre pobreza e desenvolvimento

A urgência dos problemas sociais parece ser algo não recente e nem pontual. Não é de hoje que vivemos em crise. Apesar da crise ser unanimidade, a explicação da crise está longe de ser consensual. A crise ultrapassa em muito questões materiais, no entanto para exemplificar um aspecto do que estou chamando de urgências, proponho a reflexão sobre o conceito de pobreza.

A pobreza é consensualmente uma das emergências de nosso tempo. No entanto, tenho a impressão que essa palavra é evitada no mundo acadêmico, como sendo algo politicamente incorreto. Na sociologia, por exemplo, existe uma pluralidade de nomes e formas de caracterizar a pobreza. Alguns exemplos: o operariado, os oprimidos, os dominados, o sul, a periferia, o terceiro mundo, os países colonizados, os subalternos etc. Alguns desses termos procuram ir além da ideia de falta material que o conceito de pobreza implica. São termos relacionais e os seus opostos são sinônimos de prosperidade.

O historiador Joel Rufino dos Santos (2005) diz que a literatura mostra muito bem onde está e como é essa pobreza, sem precisar das “sofisticações” conceituais e da rigorosidade científica das Ciências Sociais. Ele dá o exemplo de livros como “O cortiço” de Aluísio de Azevedo e da obra de Mario de Andrade. A dificuldade de falar de pobreza não significa que ela não exista.

A palavra ‘pobreza’ é, sem dúvida, uma palavra-chave do nosso tempo, extensivamente usada e abusada por todo mundo. Grandes quantias de dinheiro são gastas em nome dos pobres. Vários livros e conselhos de especialistas continuam a oferecer soluções para os problemas dos pobres. Bastante estranhamente, no entanto, ninguém, incluindo os “beneficiários” propostos dessas atividades, parecem ter uma clara, e partilhada, visão da pobreza. Por alguma razão, quase todas as definições dadas à palavra são construídas em torno do conceito de “falta” ou “deficiência”. Essa noção reflete apenas a relatividade básica do conceito. O que é necessário e para quem? E quem é qualificado para definir tudo isso? (Majid Rahnema *apud* Escobar, 1995, p. 21).

Esta citação aparece no interessante livro de Arturo Escobar (1995) que desconstrói o conceito de desenvolvimento. Para desconstruir o conceito de desenvolvimento, o qual seria uma esperança de resolver os problemas sociais urgentes, o autor principia falando de uma urgência: a pobreza. Na construção do argumento do autor, o mais interessante é que a esperança depositada no desenvolvimento, na verdade é uma das responsáveis pelo surgimento da urgência da pobreza.

Pensar em um único caminho de emergência de soluções sociais, no caso o desenvolvimento, na verdade pode ser o responsável pela criação de urgências. A concepção de que a história da humanidade tem uma seta única, um único caminho a ser percorrido pode ser extremamente perigosa. A ideia de progresso e de desenvolvimento são manifestações da modernidade, são ideais a serem atingidos necessariamente por todos, seria a salvação, são ideais que homogeneizam realidades diversas e as rotulam de atrasadas e insuficientes.

Segundo Escobar, o desenvolvimento atingiu um status de certeza no imaginário social e passou a ser defendido pelas mais variadas correntes políticas. De acordo com Sachs (2001), sociólogo que organizou o *Diccionario del desarrollo, una guía del conocimiento como poder*, os países do Sul proclamaram o desenvolvimento como sua aspiração primeira, depois de haverem sido liberados de sua subordinação colonial. Todo esforço se justifica para alcançar o desenvolvimento. Nesse espectro os EUA aparecem como um farol, iluminando o que deve ser o desenvolvimento, ou seja, os EUA como um modelo a ser atingido.

No entanto, desde 1950, o discurso e a estratégia desenvolvimentista só produziu o seu oposto: mais pobreza. As “estratégias” para superarem a pobreza são, na sua grande maioria, mecanismos e procedimentos que visam a adequação das “populações pobres” a um modelo preexistente que abarca os padrões da modernidade. A agenda secreta do desenvolvimento, não é outra coisa que não a ocidentalização do mundo. Por isso, não é o fracasso do desenvolvimento que se tem que temer, mas o seu êxito (SACHS, 2001).

Ainda de acordo com Escobar, a pobreza em escala global foi uma descoberta pós Segunda Guerra Mundial. A pobreza maciça, no senso moderno, só apareceu quando o mercado econômico quebrou os laços comunitários e privou milhões de pessoas do acesso à terra, à água e a outros recursos. Com a consolidação do capitalismo, a pauperização sistemática se tornou inevitável. A pobreza é também resultado de uma homogeneização discursiva, que faz com que uma pluralidade de realidades seja empacotada na categoria: Terceiro Mundo. É como se o Terceiro Mundo e as suas pessoas existissem para serem entendidos através de teorias e intervenções vindas de fora. Isso não é uma verdade sobre o Terceiro Mundo, mas sim uma forma de exercer o poder que tem consequências políticas, econômicas e culturais. A colonização e a dominação das ecologias naturais e humanas do dito Terceiro Mundo leva a uma pauperização (ESCOBAR, 1995).

Escobar (1995) não nega que existe uma situação de exploração econômica. “Tem uma certa materialidade das condições de vida que é extremamente preocupante e requer um grande esforço e atenção” (ESCOBAR, 1995, p. 53). Mas, para ele, o conceito de desenvolvimento é infrutífero para sanar esta situação. O melhor seria olhar pelas formas de conhecimento e de poder que o Ocidente investiu no Terceiro Mundo, esta seria uma maneira de mudar a forma de ver as evidências materiais da pobreza.

Arturo Escobar propõe “desfazer o desenvolvimento” (*unmaking development*), uma ideia que pode ser entendida como a busca da descontinuidade da prática discursiva dos últimos anos. A desconstrução do paradigma do desenvolvimento não implica, para Escobar, na negação de tudo aquilo que provém do ocidente. O que ele defende é uma incorporação de outros valores e o olhar sobre outros parâmetros antes categorizados como “atrasados” ou “subdesenvolvidos”.

A ideia de desenvolvimento, bem como outras ideias “consensuais”, como parece ser o caso do conceito de democracia, por exemplo, provém de uma lógica colonial, que homogeneiza o globo e invisibiliza outras lógicas e outras

realidades. Desde o século XVI, a hegemonia ideológica da ciência, da economia, da política e da religião do Norte vem sendo disseminada e muitas vezes imposta em todo o globo. Ainda hoje quando pensamos nas homogeneizações trazidas pela globalização, os padrões partem do mundo ocidental, a globalização aparece como ocidentalização ou americanização. Assim o consenso parte de um local dominante e se mascara de consenso global.

Assim o desenvolvimento, seria um futuro muito carregado de passado. É carregado de passado pois projeta o futuro a partir de um modelo passado, já existente, que tem sua eficácia ligada a um contexto específico. Mas não é o passado como recurso, mas sim como mero relato. Na alegoria da história de Walter Benjamin (*apud* SANTOS, 2006) é possível observar a impotência da contemplação de um passado como relato.

Há um quadro de Klee chamado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece estar a afastar-se de alguma coisa que contempla fixamente. Os olhos estão arregalados, tem a boca aberta e as asas estendidas. É este, seguramente, o aspecto do anjo da história. Ele tem a face voltada para o passado. Onde vemos perante nós uma cadeia de acontecimentos, vê ele uma catástrofe sem fim que incessantemente amontoa ruínas sobre ruínas e lhas vai arremessando aos pés. Ele bem gostaria de ficar, de acordar os mortos e voltar a unir o que foi destroçado. Mas do paraíso sopra uma tempestade que lhe enfuna as asas e é tão forte que o anjo já não é capaz de as fechar. Esta tempestade arrasta-o irresistivelmente para o futuro, para o qual tem as costas viradas, enquanto o montão de ruínas à sua frente cresce até ao céu. Esta tempestade é aquilo a que chamamos progresso (BENJAMIN *apud* SANTOS, 2006, p. 53).

Nessa concepção, o progresso ou o desenvolvimento é algo que nos arrasta e que não se relaciona com o nosso presente e nem com as nossas ruínas, visto que a contemplação da ruína é completamente impotente. Assim a defesa do progresso ou do desenvolvimento é uma forma de exercer uma engenharia social, a qual necessariamente fracassará pois tem seu fundamento num modelo positivista de ciência, que enxerga

apenas um modelo possível. Um modelo preso ao passado, a um passado que não tem a capacidade de redenção.

Dessa forma, a defesa acrítica do desenvolvimento é uma lógica homogeneizante que gera contextos de pobreza, ou seja, de crises, urgências, de emergências no primeiro sentido debatido nesse texto. Ao pensar as urgências, não tive como objetivo esboçar uma nova explicação da crise da contemporaneidade, o que tentei nessas linhas foi iniciar uma reflexão sobre o conceito de pobreza e mais que isso: no jogo de palavras em torno do conceito de emergências que esse artigo se fundamenta, ao discutir o desenvolvimento pretendendo acentuar como emergências (crises, no exemplo dado a pobreza) são não sanadas, mas sim originadas por emergências (propostas emergentes de superação, no exemplo, o desenvolvimento).

### **Emergências: apostas presentes ou presentes em forma de apostas**

Ao falar de emergência como algo que é urgente de se transformar procurei explorar como a ideia de desenvolvimento, uma emergência, no sentido de aparecer como uma solução para os problemas da crise, ou seja, da pobreza da população, na verdade é o que os ocasiona. Assim o desenvolvimento aparece como uma emergência futura, ou seja, o desenvolvimento como algo que está por vir, mas que na verdade é o fundamento da urgência, da crise do presente por estar vinculado a um passado-relato e não a um passado-recurso. Gostaria de agora me debruçar sobre a conotação de emergência enquanto apostas presentes.

Dessa forma pretendo apostar nas emergências de vidas melhores. Bloch (2006) aposta na ideia de esperança. Nesse texto, entendo emergência como sinônimo do conceito de esperança utilizado por Bloch. Para o autor, a esperança é ação. A esperança nunca é inteiramente nova, pois ela está mediada pela realidade. É um “sonho diurno” que vai para além da mera quimera (a qual também é importante), que é diurno por ser projeto. De acordo com Bloch (2006, p. 14): “Pensar significa

transpor". Dessa maneira, a prática da esperança permite diversos experimentalismos. Assim, sonhar é uma forma de estabelecer relação entre o que se deseja e a forma como se está sendo no cotidiano, na vida. É algo dinâmico, concreto e possibilitador. Como afirma Paulo Freire:

Sonhar não é apenas um ato político necessário, mas também uma conotação da forma histórico-social de estar no mundo de mulheres e homens. Faz parte da natureza humana que, dentro da história, se acha em permanente processo de tornar-se... Não há mudança sem sonho, como não há sonho sem esperança... (FREIRE, 2001, p. 13).

Assim, tanto para Bloch (2006), como para Freire (2001) o que leva ao sonho é a condição de se estar no mundo. A esperança não desconsidera o passado e o presente. É uma forma de encarar o futuro, que traz consequências para o aqui e agora e que abre para uma infinita possibilidade de caminhos a seguir.

Neste sentido, as (r)existências são apostas que não se conformam com a urgência dos problemas presentes, que não se conformam com o presente de exclusão. A maneira que algumas dessas apostas encontraram de se contrapor à exclusão não foi exigindo a inclusão, mas sim a construção de outras lógicas, nas quais a própria ideia de exclusão não vigora. Nesse sentido, é interessante pensar até que ponto algumas lutas por inclusão social são mecanismos de perpetuação da ordem, no sentido de demandarem uma acomodação a um sistema colonial ocidental. No entanto, é preciso estar ciente que depois de tantos anos de imposição da modernidade, é muito difícil definir a exterioridade desta lógica e também há de ressaltar que os ideais modernos, como por exemplo, as ideias de liberdade, igualdade e fraternidade, podem ser extremamente emancipatórias.

Como as (r)existências são apostas, não há certezas, não há receitas a seguir, não há modelos, o que há são experiências. Experiências que, cientes de suas condições de apostas, passam a "caminhar perguntando", como dizem os zapatistas. Ou seja, são processos em curso, que trilham o seu caminho ao caminhar. Sem um mapa para guiar, as emergências, muitas vezes, se

perdem; mas por saberem que não há o caminho certo a seguir, estas experiências estão constantemente reajustando as suas rotas. Há aquelas experiências, no entanto, que esquecem o seu caráter de apostas e se tornam tão dogmáticas que se perdem e não acham mais caminhos possíveis. Outra questão a ser refletida é que muitas das (r)existências fazem questão de desconhecer os caminhos adotados por (r)existências anteriores e dessa forma repetem erros ou subestimam acertos importantes. Mesmo feitas essas ressalvas, as (r)existências são emergências que não apenas pretendem apontar para a construção de outros mundos, mas são também em si práticas de outros mundos possíveis<sup>46</sup>. Segundo Santos (2009, p. 45): “A aposta é a metáfora da construção precária, mas minimamente credível, da possibilidade de um mundo melhor, ou seja, a possibilidade de emancipação social [...]”.

As apostas são experiências possíveis que são invisibilizadas ou descartadas por uma *razão indolente*. A *razão indolente*, um conceito de Santos (2002), inspirado em Leibniz, descarta a multiplicidade de experiências disponíveis e possíveis. A *razão indolente* é o saber que é indiferente a tudo aquilo que não lhe convém, ou seja, que invisibiliza o que ameaça a manutenção do *status quo*. O *locus* privilegiado da *razão indolente* é a universidade convencional. No entanto, a *razão indolente* se estende a muitas outras instituições e, por outro lado, é a partir da universidade convencional que muito se produz no sentido de revelar as intenções opressoras da *razão indolente*. Deste modo, a *Sociologia das Ausências e das Emergências* (Santos, 2006), teoria surgida na universidade, possibilita pensar nas emergências como experiências possíveis que apostam em outras maneiras de ser, que não seja a que perpetue a *razão indolente*.

Uma grande inspiração de Santos (2006) ao propor a *Sociologia das Emergências* é o conceito de *Ainda-não* de Ernst

---

<sup>46</sup> “Outro mundo é possível” é um dos motes do Movimento Zapatista Mexicano e do Fórum Social Mundial. Pluralizar essa idéia, ou seja, pensar em outros mundos possíveis, visa enfatizar a diversidade de saberes e experiências em diálogo.

Bloch, autor já aqui citado. O *Ainda-não* é o que existe como tendência, é por um lado capacidade (potência) e por outro possibilidade (potencialidade). Há um horizonte limitado de possibilidades e por isso é importante não desperdiçar a oportunidade única de uma transformação específica que o presente oferece. Nesse sentido, cuidar do presente é imperativo porque existe a incerteza de que a esperança irá se concretizar. Dessa maneira é a busca por utopias realistas.

A sociologia das emergências consiste em proceder a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências de futuro (o Ainda-Não) sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade de frustração. Tal ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica e política que visa um duplo objetivo: por um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança; por outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições (SANTOS, 2006, p. 118).

Entendo a *Sociologia das Emergências* como uma forma de apostar em experiências emancipatórias. Dessa forma, a *Sociologia das Emergências* se caracteriza pelo experimentalismo de saberes, práticas e sujeitos que buscam a emancipação. Como dito, o lema zapatista de “caminhar perguntando” define bem o experimentalismo como um processo de criação constante, onde não há certezas. Por esse caráter de constante criação, o cuidado é tão importante.

O experimentalismo é feito a partir das necessidades concretas e surge das pessoas envolvidas diretamente com as ações e não a partir dos intelectuais que pensam sobre essas ações.

Deve ter-se sempre em mente que a experimentação social não é levada a cabo por vanguardas que representem algo mais para além de si próprias. É antes levada a cabo por grupos sociais inconformados e inconformistas que, por um lado, se recusam a aceitar o que existe só porque existe e, por outro, estão convictos que o que não existe contém um amplíssimo campo de possibilidades (SANTOS, 2002, p. 318).

O inconformismo exige sempre um envolvimento emocional de entusiasmo e de indignação. A *Sociologia das Ausências e das Emergências* visa alimentar ações coletivas de transformação social que tenham como base o inconformismo. A *Sociologia das Ausências* se move no campo das experiências sociais, as quais muitas delas têm, no passado, a inspiração e a força para a ação inconformista. Os movimentos sociais que se baseiam nas filosofias dos povos originários, contestam e resistem a realidades de opressão do presente, recorrendo a ideias do passado, para construir um futuro melhor, por exemplo. A *Sociologia das Emergências* está no campo das expectativas, de radicalizar as expectativas assentes em possibilidades e capacidades reais, aqui e agora de uma transformação social.

As expectativas legitimadas pela sociologia das emergências são contextuais porque medidas por possibilidades e capacidades concretas e radicais, e porque, no âmbito dessas possibilidades e capacidades, reivindicam uma realização forte que as defenda da frustração. São essas expectativas que apontam para os novos caminhos da emancipação social, ou melhor, das emancipações sociais (SANTOS, 2006, p. 119).

A *Sociologia das Ausências e das Emergências* investigam pistas ou sinais de experiências que ajudem a reinventar a emancipação social. São formas de reconhecer as apostas emancipatórias que são concretas e plurais, utópicas e realistas. A ideia de (r)existências potencializa o reconhecimento e a ação das apostas emancipatórias. Por isso, é necessário repensar o conceito de movimentos sociais e potencializar o de (r)existências.

## **(R)existências: apostas que emergem das urgências<sup>47</sup>**

No primeiro sentido dado ao termo emergência nesse texto, ou seja, o sentido de crise, as emergências são as causas das (r)existências. No sentido de apostas, as emergências são efeitos de prática resistentes ou até se confundem com as (r)existências. Em um contexto em que os mecanismos de exploração, exclusão e opressão se multiplicam e intensificam, ou seja, em um contexto de emergência no sentido de urgências, se faz particularmente importante não desperdiçar nenhuma experiência social de emergência ou (r)existência. Para sugerir o conceito de (r)existências resistentes, tive como base as reflexões de Boaventura de Sousa Santos, da necessidade de evitar o desperdício de experiências. Para além dessa inspiração teórica, algumas experiências de resistência que fazem o jogo semântico com a palavra resistência foram decisivas, como por exemplo, o blog Recife Resiste<sup>48</sup> e a rede “Coque REXiste”<sup>49</sup>.

Dessa forma, a idéia de (r)existências é a de propor uma nova lógica, uma lógica de questionamento dos fundamentos que estruturam a modernidade ocidental. A resistência se traduz na afirmação da existência, que por si denuncia o que foi construído como inexistente, como diria Santos (2006), através de processos de expropriação, repressão e-ou assimilação. A

---

<sup>47</sup> Esta parte do artigo é fruto de aprofundamentos e revisões do conceito de (r)existências resistentes que foi primeiramente proposto em um texto construído em parceria com Francisco de Sá Barreto (SÁ BARRETO e BENZAQUEN, 2014). Esta reflexão seguiu em um artigo meu intitulado “Reflexões a respeito da ideia de (r)existências do Sul” (BENZAQUEN, 2014).

<sup>48</sup> O Recife Resiste é um blog de contra-informação que visa compilar e produzir notícias a respeito de resistências que acontecem nos arredores da cidade do Recife, em Pernambuco.

<sup>49</sup> A rede “Coque REXiste” é um coletivo de entidades que atua no Recife, mais especificamente no bairro do Coque, considerado pela mídia como um dos bairros mais perigosos do Recife e o qual sofre ataques da especulação imobiliária por se localizar numa zona privilegiada da cidade. A ideia é que pela resistência aos processos de degradação e desprestígio do bairro, o Coque re-exista, ou exista de uma outra forma, ou seja, que se acentue as suas potencialidade e possibilidades.

(r)existência pode acontecer através de processos de visibilização ou de invisibilização.

No sentido de visibilizar as (r)existências, faz-se necessária uma revisão histórica do que se considera como resistências. Na literatura clássica sobre movimentos sociais, se faz referência às barricadas francesas do período revolucionário (1789-1800), ao movimento ludista (1811 e 1820), às revoltas camponesas inglesas desenvolvidas no início da modernidade. É preciso pensar as resistências que aconteceram antes disso, como por exemplo, a resistência moura na península ibérica. Também é necessário incluir as resistências que aconteceram fora da Europa no período que Dussel (2001) chama de *Primeira Modernidade* (ou seja, desde os “descobrimentos” das Américas até a *Segunda Modernidade* – a época do Iluminismo, da Revolução Industrial e da Revolução Francesa), que são menosprezadas. É preciso adicioná-las às lutas modernas européias. Flórez em seu texto traz alguns exemplos de lutas acontecidos na *primeira modernidade* no continente americano:

Os quilombolas, que, fugindo da escravidão, ansiavam, como Benkos Bioho no palenque caribenho de San Basilio (1691), a formas de vida mais dignas para seu povo, a rebelião liderada por Tupac Amaru II no Vice-Reino do Peru (1780), ou a Revolução Haitiana (1804) que dividiu a ilha La Española em duas áreas, étnica e culturalmente distintas (FLÓREZ, 2007, p. 255).

Dessa maneira, (r)existir é combater o monopólio da *colonialidade* através de tornar o ausente presente. O conceito de *colonialidade*, assim cunhado por Quijano (2002), enfatiza a continuidade entre o tempo e os espaços coloniais e o tempo e espaços pós-coloniais. O conceito de *colonialidade* evidencia que as relações coloniais não se limitam ao domínio econômico-político e jurídico-administrativo dos centros sobre as periferias, mas também a uma dimensão epistêmica, cultural e racial desse domínio. Dessa forma, descolonizar é colocar-se contra as diferentes formas de dominação que existiram e existem e que nos impõem uma lógica de pensar.

Uma estratégia de descolonização é visibilizar o que é sistematicamente ocultado. Essa visibilização fornece instrumentos epistemológicos de questionamento da ideia eurocêntrica de movimentos sociais, como também potencializa lutas que, em um registro eurocêntrico, não seriam vistas enquanto tais. Um bom exemplo é a recente visibilização do movimento indígena na América Latina, se enquadrando no conceito de Novo Movimento Social.

O conceito de Novos Movimentos Sociais (NMSs) se tornou clássico no debate sociológico (SANTOS, 2005.b; TOURAINE, 1998; LACLAU e MOUFFE, 1985). Para esses autores, os movimentos “clássico” (ou seriam velhos?), ou seja, aqueles que não se enquadram na definição de NMSs, inspiram-se no paradigma marxista tradicional, centrando-se na luta de classes como elemento motivador e que têm como forma clássica os sindicatos e os partidos políticos. Os NMSs são entendidos como aqueles cujas fontes dos conflitos sociais enfatizariam a cultura, a identidade, a esfera dos micropoderes, ou seja, mobilizariam sujeitos vinculados a temáticas específicas como gênero, etnia, identidade cultural, meio ambiente etc.

Como chamar de “novo” uma resistência que acontece desde quando os colonizadores chegaram a territórios americanos? Os indígenas se mobilizavam antes mesmo de serem chamados enquanto tais. Certamente, não tão articulados uns com os outros, nem com categorias como a de identidade e etnia, por exemplo, mas resistiam. Visibilizar o passado da luta indígena é potencializar a capacidade epistemológica de entender a realidade bem como fortalecer a ação política do movimento indígena no presente.

A visibilidade precisa acontecer não só através de uma revisão do passado, mas também daquilo que Santos (2006) chama de uma *Sociologia das Ausências e das Emergências* e que já apresentei nesse trabalho. Santos (2002) defende que o paradigma epistemológico emergente, ou uma teoria crítica eficaz, que designa por “conhecimento prudente para uma vida decente”, precisa identificar e valorizar o que o cânone moderno, com a sua razão indolente, marginalizou, suprimiu e subverteu.

A *razão indolente* possui uma maneira específica de conceber o tempo, que contrai o presente e expande o futuro. A contração do presente se caracteriza pela sua fugacidade; a expansão indefinida do futuro desloca todas as possibilidades de transformações e melhorias para longe do momento atual (SANTOS, 2006). O objetivo da *Sociologia das Ausências e das Emergências* é expandir o presente e contrair o futuro. A *Sociologia das Ausências* faz uma arqueologia do presente, transformando ausências em presenças. A *Sociologia das Emergências* contrai o futuro ao tornar práticas que, em uma Sociologia guiada por uma *razão indolente*, seriam imagináveis apenas num futuro longínquo – ainda que vividas na atualidade – possibilidades concretas (SANTOS, 2006).

Ao fazer uma *Sociologia das Ausências e das Emergências*, as realidades estudadas não são re-existências, no sentido de existir outra vez, mas sim uma forma de criação ou potencialização de existências resistentes. Um exemplo aparece na tese de doutorado de Carla Águas (2013) “Quilombo em festa: pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social”, que defende que a festa é uma forma importante de resistência. Pensar a arte e a alegria como instrumentos de resistência pode ser bastante poderoso. É possível pensar outros exemplos de resistências, que a princípio não se enquadrariam num contexto clássico de movimentos sociais. Normalmente se pensa movimento social enquanto uma ação coletiva, então um exemplo que não se enquadra nessa perspectiva seriam as resistências individuais: pessoas, por exemplo, que isoladamente ou com seus agregados, decidem boicotar certos produtos no sentido de acessar o mínimo possível o sistema de consumo capitalista. Outro exemplo de ação que não seria classificada como movimentos sociais, pela concepção mais tradicional, seriam os protestos que aconteceram em junho de 2013 no Brasil, principalmente por não se encaixarem nas formas tradicionais de organização social.

Para além de visibilizar essas e muitas outras possibilidades de (r)existências, outra estratégia de resistir é através da invisibilidade. A resistência invisível, muitas vezes,

desconhece ou está pouco preocupada com os debates epistemológicos travados nas universidades, sequer com a sua inclusão no conceito moderno de movimentos sociais, ou seja, rejeita a gramática colonial e a academia como um todo, até prefere se tornar invisível nessa esfera. Para além dessa questão epistemológica, a preferência por continuar inominável, a invisibilidade pode ser em si uma estratégia de resistência.

Bhabha (1994) trabalha as potências da invisibilidade enquanto resistência ao citar o poema de uma mulher negra descendente de escravos: "Um dia aprendi/ uma arte secreta,/ Invisibili-Dade, era chamada./ Eu acho que funcionou/ como até agora você olha/ mas nunca me ver.../ Só os meus olhos permanecerão para ver e assombrar,/ e tornar seus sonhos/ em caos"<sup>50</sup> (BHABHA, 1994, p. 46). Penso nas possibilidades de resistências dos trabalhadores domésticos, os quais são invisibilizados por sua condição, mas que possuem um alto nível de controle da vida de seus patrões, podendo, caso achem interessante, se utilizar justamente dessa invisibilidade para resistir a processos de exploração. É preciso ainda mencionar aqueles que recorrem do anonimato, ou seja, a uma estratégia de invisibilização ou despersonalização, como caminho para visibilização de uma demanda coletiva, como é o caso dos mascarados zapatistas e do *black bloc*, por exemplo.

Assim, tanto a visibilidade de resistências quanto a invisibilidade proporcionam a pluralização de ideias e ações que defendem emancipações diversas. O exercício epistemológico de substituir o conceito de movimentos sociais por de (r)existências resistentes visa enfatizar a complexidade das ações que buscam a mudança do *status quo* no mundo contemporâneo. Por um lado, a variedade de tipos de resistências pode significar processos de fragmentação e de particularismos, por outro lado, a diversidade de resistências pode também levar a ações específicas de impacto político significativo, bem como à ampliação de possibilidades de articulações diversas entre resistências distintas.

---

<sup>50</sup> Tradução livre da autora.

O argumento central desse texto confia na possibilidade de pensar o conceito de (r)existência a partir da interligação entre as duas faces da ideia de emergência: a urgência e a aposta. Este texto em si é uma aposta que tenta responder à urgência de questões sociais que nos angustia. Como uma aposta, o texto não fecha, não termina, não acaba, pois as urgências são muitas e as possibilidades de caminhos infinitas.

### **Referências bibliográficas**

ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. **Quilombo em festa: pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social**. Tese (Doutorado em Pós-colonialismos e Cidadania Global) – Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013.

BENZAQUEN, Júlia Figueredo. **Reflexões a respeito da ideia de (r)existências do Sul**. *Revista Estudos de Sociologia*. v. 2, n. 20 (2014). Recife, 2014.

BHABHA, Homi K. **The Location of Culture**. London and New York: Routledge, 1994.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. I (Tradução de Nélio Schneider). Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ, 2006.

DUSSEL, Enrique. “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)” IN MIGNOLO Walter (org.), **Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2001.

ESCOBAR, Arturo. **Encountering Development: the making and unmaking of the Third World**. New Jersey: Princeton University, 1995.

FREIRE, A. M. (Org.). **Pedagogia dos sonhos possíveis**. São Paulo: Unesp, 2001.

FLÓREZ, Juliana. "Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos - Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad" IN CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia**. Madrid: Siglo XXI, 1985.

QUIJANO, Aníbal. **Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America**. Neplanta: Views from South, Duke, v.1, n. 3, p. 533-580, 2002.

SÁ BARRETO, Francisco; BENZAQUEN, Júlia Figueredo. **A mão dupla da rua: A ambivalência da "nova resistência" ou elementos para uma outra gramática da mobilização**. *Revista Estudos de Sociologia*. Recife, 2015.

SACHS, Wolfgang (coord.) **Diccionario del desarrollo, una guía del conocimiento como poder** -. Original em inglês de 1992. Servicios de Edición e Información Galileo, S.A. de C.V. Universidad Autónoma de Sinaloa. Galileo Ediciones, edição em México, 2001.

SANTOS, Joel Rufino. **"O Encontro com o outro" do programa de televisão Café Filosófico** - conferência em DVD.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. Porto: Afrontamento, 2002.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** 10ª ed., São Paulo: Cortez, 2005

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. “Um Ocidente Não-Ocidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal” *IN* Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula G. Meneses (orgs), **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 445-486, 2010.

TOURAINÉ, Alain. “Os movimentos sociais”. In TOURAINÉ, Alain, **Iguais e diferentes : poderemos viver juntos ?** Lisboa: Instituto Piaget. p 127-172, 1998.

# O Campesinato e a Resistência Campesina nas perspectivas das Epistemologias do Sul

Caetano De Carli

## Introdução

As formas de conceituação do camponês são múltiplas e, como afirma Thompson (2001), às classes sociais não cabe num conceito estático, e sim histórico. Entretanto, somente dizer que o camponês é produto de sua circunstância histórica é um escape empirista que não explica como se caracteriza o camponês enquanto grupo ou identidade. O ser camponês é algo que efetivamente se distancia de qualquer ortodoxia individualista de uma epistemologia urbana e ocidental, mesmo em relação os casos dos camponeses do Ocidente. Isso por si só já é suficiente para pôr em questão uma visão simplista do camponês enquanto classe, sujeito ou identidade, pelo menos tal qual os seus pares urbanos ocidentais. Esse é o motivo que faz o camponês não ser nem plenamente uma classe, nem plenamente uma identidade, apesar de, ao mesmo tempo, não deixar de ser plenamente nenhuma delas.

Este artigo pretende discutir os conceitos de campesinato, resistência camponesa e consciência de classe à luz dos debates das epistemologias do Sul, problematizando um essencialismo eurocêntrico na construção dessas categorias. O objetivo deste texto é, então, desconstruir certos dogmas que ainda permeiam a sociologia rural, principalmente em relação à passividade política dos camponeses, frente às categorias sociais de trabalhadores urbanos.

Esse objetivo foi construído a partir dos casos trabalhados na minha pesquisa de doutoramento: o Assentamento 17 de Abril, em Eldorado dos Carajás (Brasil), e a Unidade Coletiva de Produção Terra de Catarina, em Baleizão (Portugal). Esses casos se estabeleceram a partir de movimentos campesinos de reforma agrária, em que a categoria de campesinato, movimentos

campesinos, consciência campesina e resistência campesina se relacionam diretamente à temática da luta pela terra. Não iremos, entretanto, tratar da luta pela terra em si neste artigo. Somente a colocamos para pontuar o debate proposto, que consideramos a luta pela terra em países ocidentais e capitalistas a partir de duas contradições gerais: a contradição entre o direito de propriedade e a vontade geral<sup>51</sup>; e no prisma político-econômico, a relação entre terra, capital e trabalho<sup>52</sup>. Essas contradições levam a uma tensão específica e constante quando o direito de propriedade privada é transmitido para a propriedade fundiária em termos capitalistas: a luta pela terra. Nessa perspectiva, a luta pela terra aqui não envolve necessariamente o confronto direto, mas sim um panorama mais complexo o qual constitui uma abrangência múltipla de possibilidades de negociação e conflito<sup>53</sup>.

Este artigo parte da hipótese de que se estabelece um elo entre essas contradições e a formação de grupos coletivos organizados de camponeses, entre os quais movimentos de reforma agrária. Para não cairmos num determinismo histórico vulgar, consideramos que essa associação é algo historicamente circunstancial que pode ocorrer em alguns casos e em outros, não. Nesse percurso, trata-se do campesinato enquanto uma categoria analítica que perpassa uma concepção econômica e antropológica. Por fim, deter-nos-emos também no conceito de resistência camponesa, com referência à teoria marxista de consciência de classe, na perspectiva do que Santos define como tradução dos saberes.

---

<sup>51</sup> Esse debate advém das concepções contratualistas em que, de um lado, Locke e Smith, entendiam o direito de propriedade como algo inviolável e natural, e Rousseau entendia que o direito de propriedade deveria se estabelecer a partir de um crivo da “vontade geral”.

<sup>52</sup> Entende-se a relação terra, capital e trabalho como Marx estabelece no III Volume do Capital, ou seja, a partir das contradições que emergem das relações de produção de três diferentes formas de lucro associadas ao capitalismo sobre a propriedade fundiária: a renda, os juros e a mais-valia.

<sup>53</sup> Ver esse conceito em Reis e Silva (1989)

## O campesinato

Apesar de várias considerações sobre a imprecisão de um conceito de campesinato que abrange sua diversidade espacial e temporal, notam-se duas características recorrentes nas ciências sociais: ora está vinculado a uma relação de trabalho com a terra; ora está associado a uma relação cultural com a terra, que abrange desde concepções ocidentais românticas de uma ruralidade bucólica até relações culturais menos ocidentalizadas, em que o meio ambiente e a humanidade não possuem necessariamente uma relação de exploração. Por um lado, debate-se o campesinato em suas funcionalidades econômicas, destacando-se tanto a economia interna da família camponesa quanto as relações entre economia camponesa e capitalismo. Por outro, discute-se o campesinato a partir de alguns debates relativos às concepções antropológicas de parentesco, de comunidade ou de cultura.

Para Marx, a economia camponesa era uma “indústria patriarcal rural”, parcialmente autônoma, coma qual a família supria as suas necessidades por meio de “sua própria e espontânea divisão do trabalho”, dependendo de certas variáveis de clima e de tempo (MARX, 2011, p. 100). Essa economia agrega um tipo singular de propriedade, a “propriedade coletiva natural”, ou, meramente, a “forma comunitária”. Outras características são: uma economia doméstica de unidade familiar, a relação capital-terra diferenciada que se estabelece na pequena propriedade, a forma como se instituem as desigualdades entre grande e pequena propriedade e as similaridades entre a exploração do proletário rural e a do campesinato.

A visão marxista sobre o campesinato traz uma série de contribuições aos estudos da sociologia rural, entretanto estabelece algumas barreiras teóricas ao protagonismo político do campesinato enquanto classe. Para Marx, o campesinato é uma classe ora “atrasada”, ora “conservadora”, ora “iludida”. É atrasada, porque, para ele, tenderia a desaparecer com o advento do capitalismo; conservadora, pois se relacionaria diretamente à propriedade privada (embora diferentemente do

grande produtor); e iludida, por estar presa a “um desejo juvenil” de possuir a propriedade privada, o que justifica, para o caso francês, o apoio político dos camponeses a Luís Bonaparte (HESPANHA, 1984).

Marx entende que a industrialização no campo iria suprimir a pequena agricultura e o latifúndio antigo, transformando-os em empresas capitalistas agrícolas com proletários rurais. A chegada de máquinas para a agricultura também teria o efeito de substituir a mão de obra, gerando uma situação de pobreza extrema cuja única solução seria a migração para as cidades. Ou seja, a modernização da agricultura e a industrialização iriam originar uma tendência à desruralização e, conseqüentemente, à descampesinação da economia. Em sua perspectiva econômica, Marx tinha certa razão quando, ao longo do século XX, os países ocidentais viram a sua população rural decrescer enormemente em detrimento da população urbana. Entretanto, o fato é que o campesinato não desapareceu. Assim, alguns sucessores de Marx, notadamente Kautsky e Lenin, irão reconsiderar o protagonismo político camponês mediante a tese da proletarianização do campesinato (HESPANHA, 1986).

Com uma considerável influência marxista, Kautsky foi um dos precursores da teoria econômica do campesinato, nomeadamente pelo seu aplicado e extenso trabalho sobre a questão agrária alemã. Em analogia àquilo que Marx tratava, a economia camponesa foi examinada com mais detalhes, sobretudo nas mutações decorrentes do capitalismo. Nessa ótica, o autor descreve como a economia camponesa perdeu a autossuficiência tão propagada em tempos pré-capitalistas, ao instituir um laço estreito com o mercado. Argumenta que, frente às necessidades de consumo de produtos que estão além da unidade de produção, o camponês foi obrigado a

Converter seus produtos em dinheiro, levando-os para o mercado e lá passando a vendê-los. [...] foi assim que o camponês se transformou naquilo que hoje por camponês se entende, coisa bem diferente do que fora desde o início: um simples agricultor (KAUTSKY, 1986, p. 19).

Assim, o campesinato exerce um papel duplo: de proletário, vendendo a sua força de trabalho ao mercado; e de proprietário autônomo, trabalhando para si mesmo.

Mesmo não sendo a reforma agrária um fenômeno da modernidade, as suas origens remontam aos projetos de lei dos irmãos Tibério e Caio Graco na Roma Antiga, tendo sido Kautsky que a colocou como parte de um projeto de superação da sociedade capitalista. Não é mera coincidência quando Prado Jr. (2000) ou Stédile (1994), ao se referirem aos problemas do campesinato brasileiro, nomeiem esses problemas como a “questão agrária brasileira” e que Cunhal (1976) faça o mesmo para o caso português. Para compreender-se os pormenores do projeto de Kautsky, entretanto, é necessário se ater ao caráter desenvolvimentista da sua proposta de reforma agrária. Apesar de situar as evidências sobre a sobrevivência da pequena propriedade no capitalismo, para o autor, um grande estabelecimento agrícola tinha várias vantagens econômicas em relação a um pequeno.

A vantagem da pequena empresa agrícola em relação à grande resumir-se-ia a uma “maior aplicação e cuidado por parte do trabalhador, do homem que trabalha para si (ao contrário do assalariado) e à ausência de necessidades”, complementado naquilo que irá se definir como “subconsumo do pequeno estabelecimento” (KAUTSKY, 1986, p. 99).

É necessário ser admirador fanático da pequena propriedade para ver qualquer vantagem nessa coação que ela exerce sobre os trabalhadores, coação que os transforma em simples animais de carga e cuja vida toda, exceto nas horas de dormir e de comer, não passa de tempo exclusivamente dedicado ao trabalho (KAUTSKY, 1986, p. 100).

É sob o prisma da superioridade da grande propriedade em relação à pequena que Kautsky irá caracterizar as etapas do processo de transição do capitalismo para o socialismo no campo. Primeiro deveria ocorrer o capitalismo no meio rural e a proletarianização dos agricultores. Depois, a organização dos trabalhadores para transformar a agricultura por meio da

tomada das terras. Por fim, estabelecer-se-ia um cooperativismo estatal socialista.

Apenas que caberá ao proletário vitorioso e a ele tão somente a iniciativa de recorrer à produção cooperativa; caberá a ele criar as condições que permitam estabelecer, de fato e não apenas do ponto de vista teórico, a passagem da atividade artesanal e agrícola para a grande produção cooperativa (KAUTSKY, 1986, p. 118).

Um projeto socialista teria que possuir uma “meta obrigatória da substituição da posse dos meios de produção, a necessidade de sua transferência das mãos do capitalista para o domínio da sociedade”. Consolidar-se-ia, portanto, uma reforma agrária cujo modelo seria a cooperativa socialista ou, nas palavras do próprio autor, latifúndios socialistas os quais

... não mais serão lavrados por pobres escravos assalariados, mas administrados por sindicatos abonados, constituídos por pessoas livres e felizes, teremos, em lugar do referido êxodo rural, um êxodo mais rápido ainda, um êxodo urbano em busca do grande estabelecimento comunitário. A barbárie será eliminada, então, de todos os setores em que a mesma se fixou (KAUTSKY, 1986, p. 269).

Essas ideias influenciaram fortemente o planejamento da economia agrícola soviética e a formação das kolkhozes. Nesse contexto Lênin declarou que, para fundar uma “ordem socialista”, seria necessário “tirar aos grandes proprietários agrários as suas propriedades, aos fabricantes as suas fábricas, aos banqueiros os seus capitais em dinheiro, aniquilar a sua propriedade privada e entregá-las nas mãos de todo o povo trabalhador em todo o Estado” (Lênin, 1984, p. 22). Com esse intuito, a divisão da propriedade não é levantada como algo substancial perante a tomada das propriedades rurais pelos trabalhadores. Lênin defende que o camponês deveria se unir à causa do proletário agrícola e, conseqüentemente, do proletário urbano, já que ele “semi deixou de ser proprietário e se tornou um assalariado, um proletário. É por isso que se chama a esses camponeses *semiproletários*” (Lênin, 1984, p. 35). Para Lênin, portanto, o camponês era um proletário em potencial.

Lênin irá redefinir o conceito de luta de classes no campo, segundo o qual tanto o camponês quanto o trabalhador rural possuem uma situação de miséria similar, decorrente de uma posição de proletarização. Essa luta de classes deveria ser atrelada diretamente à luta que ocorria nas cidades e, em termos de estratégia política, estabelecer-se-ia, para isso, a aliança operário-camponesa.

O principal crítico das teses de Lenin e Kautsky e, conseqüentemente, das políticas agrárias soviéticas, foi Chayanov. Segundo esse autor, os debates acerca do campesinato se atermiam mais a questões específicas da produção camponesa e não enfocariam, unicamente, a questão do capital. Para ele, os termos das teorias econômicas do capitalismo não se aplicam a algumas outras economias não capitalistas. A economia camponesa seria uma das formas não capitalistas, estruturada a partir da “produção não remunerada da unidade familiar” (CHAYANOV, 1966, p. 1).

A produção da família camponesa se pauta nas necessidades de consumo e sobrevivência do núcleo familiar, que é equilibrada pela atividade de trabalho não remunerada dos próprios membros da família. Chayanov, contudo, aponta várias condicionantes em relação a essa fórmula, como “as condições específicas da unidade de produção”, “sua situação no mercado”, o tamanho da família, as necessidades da mesma, a localização da unidade de produção (tanto em relação à fertilidade do solo quanto à proximidade do mercado consumidor do excedente de produção), a quantidade de membros da família incapazes de trabalhar, entre outras (CHAYANOV, 1966, p. 6). “A exploração de trabalho agrícola familiar tem de fazer uso da situação do mercado e das condições naturais de uma forma que lhe permite fornecer um equilíbrio interno para a família, juntamente com o padrão mais elevado possível de bem-estar” (CHAYANOV, 1966, p. 7).

Para Chayanov, a análise marxista tinha como foco a economia nacional, a economia política. Assim, havia uma dificuldade para transferir essa análise para os conceitos de economia privada na agricultura. O objeto de análise de Chayanov é o “balanço do trabalho-consumo familiar”, que

também pode ser alocado na “consciência econômica do trabalho familiar” (CHAYANOV, 1966, p. 220).

O campesinato possui, portanto, uma situação particular, própria de sua unidade de produção familiar, que estabelece um equilíbrio entre a necessidade de suprir a sua demanda familiar de consumo (desde os suprimentos básicos aos eletrodomésticos, por exemplo) e a necessidade de investimento na produção familiar. Dessa forma, o trabalho familiar constitui-se, muitas vezes, em uma autoexploração de sua força de trabalho. Numa situação de arrendamento ou de proletarização, por exemplo, a unidade camponesa tende ao desequilíbrio, já que, nesse caso, vê-se obrigada a aumentar a autoexploração de sua força de trabalho para pagar uma renda ou, ainda, a mais-valia a um senhor. Sobre a situação dos proletários agrícolas, Chayanov faz o mesmo alerta que Lenin e Kautsky: “trabalho na época da servidão na Rússia não significou escravidão no sentido de escravidão negra na América, nem a do mundo antigo, ainda que possa ter se aproximado disso (CHAYANOV, 1966, p. 22)”.

Chayanov critica duramente o modelo das kolkhoses, as cooperativas estatais soviéticas, opondo-se à ideia de Kautsky de latifúndio socialista e de maior produtividade em larga escala. Para ele, tal qual no latifúndio capitalista, o latifúndio socialista também pode desequilibrar a economia familiar camponesa ao capturar mais trabalho do camponês e prejudicar severamente a sua autoexploração para o sustento da família. Nesse caso, a produtividade é atingida em detrimento do bem-estar da família. Em oposição a esse modelo, sugere um sistema integrado na unidade familiar camponesa e direcionado para ela, ou seja, o equilíbrio entre as demandas de consumo, a necessidade básica da família e a autoexploração de sua força de trabalho. Chayanov irá, portanto, se preocupar mais com o bem-estar da família camponesa do que necessariamente com a questão da produtividade, apesar de admitir que o capitalismo provoca um desequilíbrio forte nesse campo doméstico.

Esse autor reprova vorazmente as ideias de proletarizar a agricultura, verticalizar as kolkhoses e conceber o planejamento

econômico das cooperativas como um capitalismo de Estado. Em lugar disso, propõe uma “gradual criação de latifúndios tecnicamente muito bem organizados que, em certo momento da economia socialista, seriam nacionalizados a fim de formarem um sistema de abastecimento de grãos e carnes” (CHAYANOV, 1966, p. 266). Ele assume, entretanto, que, mediante o curso das políticas da União Soviética, tal ideia era inaplicável.

Para o caso polonês, Galesky também irá focar a unidade doméstica como cerne da economia camponesa. Em seu ponto de vista, deve-se situar uma compreensão das necessidades básicas da família camponesa nos estudos econômicos já que, na prática da vivência camponesa, tais necessidades se confundem com as demandas de empreendedorismo. A produção agropecuária é um fator chave para se entender a economia camponesa. Entretanto, há também outras variáveis, como as necessidades da família e a hierarquia de decisão no parentesco, e critérios não essencialmente econômicos, como o de conveniência ou de prestígio. Por exemplo, comprar um trator tem tanto sentido quanto comprar um refrigerador para a casa (GALESKI, 1972, p. 11). A economia camponesa é um dos elementos que compõem as relações sociais do campesinato, tal como o parentesco e as relações de comunidade local. Para esse autor, o camponês é, ao mesmo tempo, um empreendedor de sua própria terra e um gerente das necessidades da economia doméstica. Ele defende que o equilíbrio entre essas duas características vai ocorrer de acordo com uma série de variáveis, como “as condições socioeconômicas em que a fazenda opera”, as condições dos equipamentos agrícolas, a fertilidade do solo, o clima e as imprevisibilidades do tempo, as habilidades pessoais do chefe familiar e a forma como ele gerencia as suas necessidades empresariais e de parentesco (GALESKI, 1972, p. 13).

Galeski considera que, na economia camponesa, as variedades das atividades laborais são tantas que o termo “agricultor” é mais apropriado para classificar uma série de serviços agrícolas e não agrícolas na unidade de produção (GALESKI, 1972, p. 33). Esse autor concorda com Marx quando

defende que o capitalismo proletariza o camponês. Entretanto, nem a agricultura camponesa, nem suas funcionalidades específicas de produção e classe são eliminadas. Todavia, “a tendência para que isso aconteça é claramente visível” (GALESKI, 1972, p. 40). O desenvolvimento da agricultura capitalista separa as funções de economia empreendedora das funções de economia doméstica na agricultura camponesa, em detrimento do aparecimento da divisão do trabalho e das estratificações das atividades laborais (GALESKI, 1972, p. 41).

Finalmente, esse autor contrariava fortemente as ideias de Kautsky de superioridade da grande propriedade em relação à pequena, retomando a tese de Chayanov acerca da superposição do bem-estar à produtividade. “A superioridade da grande sobre as pequenas empresas não é tão óbvia na agricultura como na indústria” (GALESKI, 1972, p. 26). O autor contradizia a projeção de uma evolução em etapas que iria levar a economia camponesa de uma forma pré-capitalista ao capitalismo e, posteriormente, ao socialismo. Afirmava, inclusive, a ocorrência de certa incompatibilidade entre o capitalismo e a agricultura por uma série de fatores, como o caráter da produção camponesa, os riscos naturais da produção e a baixa possibilidade de lucro.

Tanto Marx quanto Lenin, Kautsky, Chayanov e Galesky abordaram o campesinato sob um viés econômico e político. Por outro lado, a partir do ponto de vista de uma caracterização mais cultural do campesinato, a antropologia realçou menos as características econômicas das relações sociais e culturais, especialmente o parentesco e a comunidade. O paradigma antropológico também irá estender o cânone de análise da teoria do campesinato além da Europa e do capitalismo.<sup>54</sup>

---

54 Seguindo a tradição de Radcliffe-Brown, segundo o qual a antropologia é a ciência que estuda os povos não civilizados (WORTMANN, 1995, p. 41). Ou ainda, na concepção de Kroeber e de Redfield, em que o campesinato estaria num ponto de interseção entre a civilização e a não civilização (WOORTMANN, 1995 e REDFIELD, 1958). Nesse ponto, a própria antropologia também gerou sua forma de invisibilidade e, por isso, deve-se ter certo cuidado com tais generalizações antropológicas (principalmente quando

Redfield trabalha o campesinato como um grupo não capitalista para o qual a agricultura se torna “seu sustento e seu meio de vida” (REDFIELD, 1958, p. 27).<sup>55</sup> Influenciado pela teoria estrutural do parentesco de Kroeber e Radcliffe-Brown, o autor projeta uma sociedade camponesa que abrangia a família nuclear, parentes próximos, vizinhos, a comunidade, as relações de produção, as relações intra-aldeias, o comércio e o Estado (REDFIELD, 1958, pp. 22-43). As estratificações sociais ocorriam por meios não econômicos, a partir das relações no dia a dia dos camponeses com os seus vizinhos, e da aldeia com as entidades formais do governo, em se tratando das esferas do direito (REDFIELD, 1958, p. 53). Isso porque, para esse autor, “vista como um sistema ‘sincrônico’, a cultura camponesa não pode ser compreendida plenamente a partir apenas do que se passa na mente dos moradores da comunidade” (REDFIELD, 1958, pp. 68-69). Esse sistema compunha “um cluster de três atitudes ou valores estreitamente relacionados: uma atitude íntima e reverente para com a terra, a ideia de que o trabalho agrícola é bom e o comércio não tão bom, e uma ênfase na atividade produtiva como virtude principal” (REDFIELD, 1958, p. 112).

Para o caso da China pré-revolucionária, Fei coloca que o campesinato é “um modo de vida, uma organização formal complexa, um comportamento individual e atitudes sociais integralmente unidas com o propósito de trabalhar a terra com ferramentas simples e mão-de-obra humana” (FEI, 1946, pp. 1-2). Segundo esse autor, “as diferenças econômicas no meio rural eram reais, mas não eram as únicas formas de hierarquias e desigualdades entre os camponeses e a grande propriedade” (FEI, 1946, p. 1). Fei salienta que a família na comunidade campesina constrói uma relação forte de cooperação cotidiana

---

envolvem uma concepção de totalidade estrutural) e com seus pares na política-econômica.

<sup>55</sup> Para Redfield, camponês era não capitalista, e agricultor (*farmer*) era o termo correto para a agricultura capitalista. Infelizmente, para o autor, na realidade concreta de países a quais ele analisou na América Latina, essa separação não é tão simples, sendo fundamental, na minha opinião, a percepção das relações entre a economia capitalista e formas econômicas não capitalistas.

que passa por uma enorme rede de solidariedade e pelas organizações de parentesco. Entretanto, as famílias camponesas, ainda que em seu formato de famílias extensas, não se comparam com as extensas redes de parentesco da nobreza, que garantem a essa última uma forte unidade política intralite e uma fonte de poder (FEI, 1946, pp. 2-5).

Seguindo preceitos relativistas, Shanin afirma que o camponês é uma categoria mistificada, ou seja, “não existe em nenhum sentido imediato e estritamente específico” (SHANIN, 2005, pp. 1-2). Seria preciso, então, buscar “uma conceituação mais estrita do contexto social” que salientará várias das dinâmicas semelhantes que vêm sendo usadas para se categorizar o campesinato, atentando-se para a riqueza do estudo de caso (SHANIN, 2005, pp. 1-2).

No lugar da definição pela imprecisão, remetemos, neste trabalho, a uma categoria de campesinato que agregue conceitos importantes da economia política, sem abandonar a especificação cultural da realidade local. Para isso, pensamos ser Mariategui um autor chave nessa categorização. Ao centrar a análise do campesinato no contexto peruano, enfatizando as questões do latifúndio e do índio camponês, ele aborda a problemática da terra com uma nova crítica socialista baseada num materialismo específico da realidade *quechua* e *aymara*. Para Mariategui (2005), o problema do índio foi concebido erroneamente sob diversos aspectos: racial, administrativo, pedagógico, jurídico, ético, moral e eclesiástico. Sem negar a importância de uma política mais ampla nesses setores, essas versões não se alteram em relação a um eixo da exploração colonial que se constituiu estrutural e cotidianamente entre colonizadores e indígenas. Atenta, assim, para o fato de que o ponto principal da questão do indígena no Peru se configura em decorrência da análise da problemática do índio sob o olhar da questão agrária. A partir de tal ideia, o autor peruano desconstrói a versão da epistemologia ocidental ao criticar ferozmente o evolucionismo ou a tese de um processo civilizatório em torno dos indígenas, como também ressignifica o estudo da questão agrária (tradicionalmente visto por Kautsky

e Lenin de um ponto de vista restrito à economia política), ampliando o seu debate para os estudos culturais e para a realidade política local, em que o movimento camponês e a luta pela terra desenvolvem-se como um elemento chave (e não secundário) da mobilização social.

Mariategui (2005), ao evidenciar uma característica cultural e produtiva particular do campesinato peruano, dá-nos elementos para buscarmos uma categoria analítica mais plural. Ao adequarmos a categoria de campesinato à realidade local, podemos afirmar que o camponês é todo aquele que vivencia as mais diversas formas de cultura campesina no globo. Podemos pensar, assim, que os trabalhadores permanentes, assalariados e o pequeno proprietário, que utiliza majoritariamente a mão de obra familiar, se inserem em tal categoria cultural, apesar de cada um possuir uma relação de produção específica com a terra. Além disso, lembramos que, quando se fala em campesinato, faz-se referência, sobretudo, a vários modos de vida campesinos estabelecidos na cultura local.

Destacamos, contudo, que o campesinato, enquanto objeto de análise, não pode ser tratado na análise sociológica como uma categoria inferior a qualquer outra. O saber campesino e as suas vozes devem ser ou o elemento central, ou um importante componente empírico na análise interpretativa acadêmica. A análise sobre o campesinato deve se ater à necessidade de operar uma interpretação que se paute no não desperdício do conhecimento e do saber campesino, seja dentro de projetos de emancipação social, em suas pautas de lutas políticas, ou na formação de modelos contra-hegemônicos próprios. Dessa forma, um passo importante a ser dado nesse exercício teórico é pensar sobre o camponês além do silenciamento epistemológico ocidental, que constantemente o classifica de ignorante, supersticioso, irracional (SANTOS, 2007). Nesse caso, como afirma Santos,

... o camponês surge tarde na história social. Surge para morrer, ou melhor, quando lhe ditam a sentença de morte. O camponês - é assim, desde o início, uma sobrevivência, uma existência por conta de outrem [...] Conceitualizando a partir do que lhe é estranho e o pretende

dominar, não admira que o camponês seja captado pela ausência, pela negação, pelo desvio e pela exceção. O camponês é um contra-objecto. Sem que se negue o efeito de múltiplas mediações, esta dependência conceitual é o correlato da subordinação econômica, social e política do campesinato na formação social portuguesa (SANTOS, 1981, p. 560).

É por isso que, transitando entre a existência e a não existência, entre as definições rígidas e imprecisas, ou nas concepções econômicas, sociais, antropológicas e históricas, o campesinato é essa categoria fluida em suas especificidades temporais, espaciais e culturais, mas, ao mesmo tempo, tão solidamente reconhecível, seja pelo olhar científico ou pelo senso comum.

### **Resistência camponesa**

A reflexão sobre a categoria do campesinato também remeteu estudos à questão da organização política. Inicialmente, na teoria marxista, o campesinato constitui uma classe passível de dominação política, como Marx exemplificou em *O 18 Brumário*, a propósito do apoio dos camponeses franceses ao bonapartismo. Ao longo do século XX, entretanto, o campesinato torna-se protagonista de episódios revolucionários, como no caso da China, Vietnã, Cuba, Nicarágua, México e Argélia. A imagem do camponês passivo é substituída pela sua antítese: o camponês revolucionário. Assim, cria-se um binômio, em que o campesinato, ora é retratado como o campesinato francês (passivo politicamente), ora como a vanguarda da revolução, ou seja, o campesinato revolucionário maoísta, ou o campesinato guerrilheiro descrito por Guevara.

A partir desse dilema, James Scott estabelece uma caracterização mais ampla da resistência camponesa, a qual inclui as várias possibilidades de vivência e de resistência que emergem entre o padrão passivo e o padrão ativo de campesino. Assim, parafraseando Reis, podemos dizer que foi entre o modelo passivo, o camponês que adora aquele que o oprime, e o modelo ativo, o camponês revolucionário maoísta, que se

inseriu uma vastidão de experiências de resistências geralmente despercebidas pela pesquisa social (SCOTT, 1985). Essa descrição é assumidamente influenciada pelo debate iniciado por Eugene Genovese (1988) na historiografia norte-americana sobre a escravidão, seguido, no Brasil, por uma série de historiadores, como Reis (1989), Carvalho (1998), Mattos (1995), Matoso (1982), Slenes (1999).

Scott vai abordar essa problemática ao defender que tanto a imagem do camponês passivo quanto a do camponês como centro de uma vanguarda revolucionária são oriundas de certa mistificação. Para o autor, a maior recorrência de resistência camponesa pode ser vista nas “armas comuns relativamente compostas no empoderamento do camponês enquanto grupo: Arrastar o pé, a dissimulação, a deserção, falsa subordinação, furtos, a ignorância simulada, calúnia, fogo posto, sabotagem, e assim por diante” (SCOTT, 1985, p. 29). Enfocam-se, então, formas não organizadas de resistência camponesa, ou formas organizadas de maneira não convencionalmente reconhecidas como movimento político como os meios mais comuns de luta campesina.

A resistência no campesinato decorre de formas muito objetivas, como a segurança física, a necessidade de alimentos, terra, segurança (SCOTT, 1985, p. 35). Scott afirma que a consciência de classe não nasce de uma equação social, mas sim de uma experiência. Na comunidade camponesa, as relações de classe podem ser identificadas como fundantes para o seu agir político. Entretanto, em algumas situações, não são aplicáveis, mas o sentimento comunitário é reforçado por outras redes. Para Scott, os camponeses constituem um grupo sujeito à retirada de poder, ou seja, apesar de ter, em tese, o controle da produção de alimentos, o poder lhe é retirado por uma série de situações sociais que decorrem da sua localização no vasto tecido das relações sociais em que o mesmo está envolvido. Os principais agentes externos que retiram o poder dos camponeses são o Estado e as elites rurais.

Conforme Scott, “os valores que os pobres defendem são todos, sem exceção, muito ligados a seus interesses materiais, como classe” (SCOTT, 1985, p. 235), apesar de também não se

restringirem somente a essa questão. Mas, da mesma forma que há estratégias no dia a dia de negociação e conflito em busca desse empoderamento e de benefícios materiais, esse autor argumenta que há também o seu contraponto: a opressão cotidiana. No caso de Sedaka essa forma de opressão é vista em pequenas ações de opressões individuais que atingem a comunidade como um todo, como uma prisão, uma advertência, causando uma situação de medo e passividade.

Scott denomina certas formas de resistência - como a fofoca, a resignação, os pequenos saques noturnos - de formas de resistência silenciosas. "O impacto global sobre a estrutura de poder deste tipo de resistência não é muito apreciável. Mas é um dos poucos meios disponíveis para uma classe de subordinados revestir a prática da resistência com o disfarce seguro de conformidade para o exterior" (SCOTT, 1985, pp. 282-283).

Esse autor demonstra a sua insatisfação com uma série de estudos que possuem como objeto de análise as revoltas ou rebeliões camponesas, já que, segundo ele, sua ideia de resistência cotidiana é muito mais importante para ser analisada por ser algo de maior frequência, menos romanceado e mais efetivo. Para os casos em tela, entretanto, somente a resistência cotidiana não explica suficientemente o objeto de estudo, uma vez que é notória a relação de movimentos de camponeses organizados com a materialização da reforma agrária. Não queremos, contudo, reduzir o papel dessa forma de resistência apontada por Scott, mas destacar a organização camponesa como forma de empoderamento capaz de materializar algo que vai de encontro direto à hegemonia do direito de propriedade: a reforma agrária. Não há, nesse caso, uma disputa de modelos de resistência e é notório que a luta organizada de um movimento social funciona a partir de suas diretrizes políticas e de sua organicidade, mas também inclui múltiplas formas de resistência cotidianas. Nos casos a serem analisados, há uma linha muito tênue entre a revolta cotidiana e as revoltas e rebeliões, até mesmo porque as tais revoltas e rebeliões também emergem do cotidiano dos agentes históricos. O fato, então, é que é importante reconhecer as duas faces genéricas da

resistência camponesa, que podem inclusive ocorrer mutua e concomitantemente: a cotidiana e outra dentro de movimentos campesinos.

Essa relação dúbia entre rebelião camponesa e resistência cotidiana pode ser compreendida a partir do fato de os camponeses, em certa medida, aderirem a movimentos políticos, não somente pela questão relativa a uma posição de opressão, mas também a uma vivência cotidiana com membros dessa organização, o que faz o movimento social integrar o seu espaço de convivência diária, criando uma similaridade muito tênue entre o que é espaço comunitário e o que é espaço orgânico do movimento social (WOLF, 1999). A resistência camponesa pode ser operada, portanto, de várias formas: individual ou coletivamente, por meio de migrações, revoltas, expressões artísticas, protestos e buscas de modelos alternativos de produção.

Este trabalho trata de uma situação específica dessa pluralidade que envolve a resistência camponesa: a forma como os camponeses ousaram empreender uma organização social que culminou numa reviravolta em suas vidas, na de suas famílias, na da organização social em questão e na estrutura social e política do Sul paraense e do Sul alentejano. E o que fizeram de diferente essas pessoas que se tornaram poderosas agentes de mudanças em torno da emancipação social? Ou seja, o que diferencia as pessoas que, em uma dada situação de opressão, não se rebelam efetivamente para acabar com tal opressão e as outras que, em situação similar, se rebelam? Essas respostas envolvem conceitos distintos de rebeldia e esses conceitos muitas vezes envolvem as condições sociais, políticas e culturais para o desenvolvimento de condições de rebeldia que são particulares a determinadas formas de opressão. Em certas situações, a fuga, a resignação ou mesmo a sobrevivência se estabelecem como formas de resistência (muitas vezes as únicas possíveis). Outros acham que podem se dar melhor servindo subservientemente ao patrão. Há outros casos em que a resistência aponta o caminho da organização coletiva. Os últimos representam politicamente aqueles que mais provavelmente podem operar uma mudança social de forte

expressão, como é o caso da reforma agrária. Ou, nas palavras de Mao, representam aqueles capazes de ser a faísca que pode incendiar toda a pradaria.

## **Representação política dos camponeses e Ecologia dos Saberes**

Para descrevermos os movimentos camponeses como uma entre muitas outras formas de resistência campesina, cabe nos atermos a algumas questões de representação política específica a essa forma de organização. Para Spivak, a representação se estabelece a partir de dois significados distintos: um que envolve uma representação política, outro que envolve uma representação artística. O primeiro estaria associado à representação política “no âmbito do Estado e da economia política” e o segundo à “teoria do sujeito”, ao âmbito dos desejos e da teatralidade (SPIVAK, 2010, p. 33). Por isso, quando Marx afirma que “os camponeses não podem representar a si mesmos, devem ser representados”, o termo representação indica duas funcionalidades distintas. A não possibilidade da representação política é ocupada pela representação enquanto retórica da persuasão. Ou, como afirma a autora, “a representação como *Vertretung* (na configuração da retórica como persuasão) se comporta como uma *Darstellung* (ou retórica como tropo), ocupando seu lugar no espaço entre a formação de uma classe (descritiva) e a não formação de uma classe (transformadora)” (SPIVAK, 2010, pp. 36-37).

Para Marx, a representação política envolve a consciência de classe. Chamamos a atenção, entretanto, para o fato de que tal conceito pode ser usado para subdividir os grupos entre os que resistem e os que não resistem, reproduzindo uma equação problemática cujos resultados são ou o extremo da resistência ou o extremo da passividade. Reconhecemos, portanto, que o conceito marxista de consciência de classe tem esse problema. Entretanto, isso não o invalida, nem implica necessariamente desenvolver-se um relativismo ortodoxo para afirmar uma consciência de classe que pouco tem a ver com o problema levantado pela teoria marxista: como os indivíduos reagem

politicamente a uma situação de opressão social, política e econômica, notadamente no capitalismo? Pensamos, assim, que o conceito de consciência de classe não deve ser invalidado nem complexificado a ponto de torná-lo irreconhecível. Devemos, entretanto, reconhecer as suas problemáticas para colocá-lo em pé de igualdade com outras formas de saberes, naquilo que Santos denominou de “ecologia dos saberes”. A consciência de classe deve ser, portanto, tratada na esfera do que Santos afirma ser o diálogo intercultural de saberes.

Quero chamar atenção para o fato de que não encontrei, em minha pesquisa de campo, nenhuma evidência da existência de um indivíduo completamente rebelde ou, sua cara-metade, o indivíduo completamente submisso. Encontrei, porém, uma poderosa coletividade emergente contra-hegemônica. Nessa coletividade, não perpassam unicamente as relações políticas e sociais estruturadas classicamente como conflitos de classe, apesar de elas se destacarem nitidamente nas entrevistas. Mas, às vezes, o sentimento de coletividade envolve também o meio ambiente, a terra, a sobrevivência, a família, a religião, o mundo dos mortos. E destrinchar isso da cultura, da consciência crítica, da identidade, da consciência de classe é quase um trabalho de metafísica. O campo da agência política e seu principal dilema da individualidade e coletividade é tão vago e plural, tão cheio de armadilhas e de uma vastidão de exemplos e contraexemplos, que o exercício do sociólogo lembra um pouco o exercício de um astrônomo, ao estender a realidade finita a olho nu a uma vastidão infinita de planetas, eixos, galáxias, estrelas, nebulosas e buracos negros. Todavia, se a vastidão do universo não inibe o trabalho do astrônomo, penso também que o sociólogo não deve ter receio de considerar o desafio de complexificar as relações das consciências e agências políticas humanas, por mais particularizadas que possam parecer.

Então, vou começar a localizar minha pergunta nesse universo. Aquilo sobre que quero refletir no debate sociológico é por que, em uma determinada situação específica de opressão, a ação coletiva contra-hegemônica ocorre e noutras não. Afinal de contas, estou a discutir a luta pela terra no Brasil e em Portugal, e o que quero saber é por que essas resistências contra as

variadas formas de opressão do latifúndio são efetivadas em um determinado movimento social campesino e em outros casos, não. Claro que também se levanta aí a questão da particularidade histórica e das condições que levam à emergência de uma resistência coletiva contra-hegemônica, mas atento também para o fato de que o particularismo histórico não explica tudo e que podemos, então, aprofundar um debate amplamente travado na sociologia ocidental para tratar essa temática: o debate da consciência de classe.

Esse debate será, entretanto, amparado por uma categoria sociológica elaborada por Santos denominada *ecologia dos saberes*, na qual se colocam as diversas formas de conhecimento em pé de igualdade. O debate da consciência é relativo à própria concepção da epistemologia ocidental (pelo menos grande parte dela) de encarar o pensamento filosófico a partir do indivíduo. Essa é uma crítica de Dussel (2008) que, em seu livro intitulado “Marx y la Modernidad”, afirma que, quando se trabalha com comunidades livres, trabalhadores associados, camponeses cooperados, está-se tratando de uma filosofia que parte da comunidade. Para ele, nesses casos, o fundamento da economia é a vida humana comunitária como necessidade (DUSSEL, 2008). Isso é notório quando tratamos de comunidades camponesas mesmo na Europa. Santos já afirmara que

... é igualmente errado atribuir indiscriminadamente ao camponês e à pequena agricultura a característica do individualismo. Tal individualismo só existe para quem tenha do associativismo/gregarismo a concepção liberal, industrial, e urbana, institucional e burocraticamente racional (SANTOS, 1981, p. 561).

Nessa perspectiva, a concepção individualista, geralmente crítica de uma suposta coletividade, é igualmente problemática no caso da análise sobre a consciência de classe e o campesinato.

Antes de especificarmos a consciência de classe em Marx, é importante vermos que o ter consciência em sua obra aparece como algo inerente a todos os humanos. Ao comparar um arquiteto com uma abelha, Marx distingue que o arquiteto “não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao

material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante de seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade” (MARX, 2011, p. 212). E é justamente a consciência que diferencia um do outro. Para Marx, a religião também é uma forma de consciência subvertida: “é a consciência e o sentimento que de si possui o homem, o qual ainda não alcançou domínio de si mesmo ou tivera perdido agora”. É também o elemento consciente que prende o povo à miséria,<sup>56</sup> ou seja, a religião é “o ópio do povo” (MARX, 1968, p. 7). Evidentemente, Marx atribuía um triunfalismo da consciência científica em relação à consciência religiosa. É o que podemos observar no seguinte fragmento discursivo:

... o dever da filosofia é a aniquilação da pessoa humana em seu aspecto profano, logo a haver sido desmascarada a forma sagrada da negação da pessoa humana. A crítica do céu se transforma assim em crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política (MARX, 1968, p. 7).

Estabelece-se, então, uma hierarquização de consciência na qual as consciências não científicas (por exemplo, a religião) são subalternizadas em prol de uma consciência superior, a filosofia. Mesmo se valorizando enquanto consciência humana, a religião adquire um papel de consciência inferior a ser superada pela filosofia. O desafio da conscientização consiste, portanto, em substituir a religião pela filosofia nas consciências individuais do povo. “A arma da crítica não pode suportar evidentemente a crítica das armas; a força material deve ser superada por força material, porém também a teoria chega a ser

---

56 Ele refere que “o homem não é algo abstrato, um ser aleijado do mundo. Quem disse: ‘o homem’, disse o mundo do homem: Estado, Sociedade. Este Estado, esta sociedade produz a religião, uma consciência subvertida do mundo, porque ela é um mundo subvertido. A religião é a interpretação geral do mundo, seu resumo enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu point d’honneur espiritualista, sua exaltação, sua sanção moral, seu solene complemento, seu consolo e sua justificação universal” (MARX, 1968, p. 7).

força material apenas se dominada pelas massas” (MARX, 1968, p. 22). Ou ainda, “não pode haver uma revolução sem cumpri-la pela base. A emancipação do alemão é a emancipação do homem. O cérebro desta emancipação é a filosofia e seu coração é o proletariado” (MARX, 1968, p. 22).

Marx assumia que as pessoas encarnavam a “personificação das relações econômicas que elas representam” (MARX, 2011, p. 110). Isso, necessariamente, não implica, uma relação direta que tais personificações determinam toda e qualquer consciência do ser humano. A consciência de classe, por isso, não engloba a totalidade das consciências possíveis, mas é uma consciência especialmente voltada para as relações de trabalho.

Marx compreendia que a consciência natural do homem é “a atividade consciente livre” (MARX, 2010, p. 84) e que “o homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência”. Todavia, para esse autor, “o trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência” (MARX, 2010, p. 85). Para Marx, a representação da opressão se estabelece em níveis subjetivos porque “quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, e tanto menos o trabalhador pertence a si próprio” (MARX, 2010, p. 81).

A situação de opressão associa-se à retirada dos meios de vida, e a situação da consciência é a reação a isso, é uma forma de sobrevivência. O trabalhador “não se afirma, [...] em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito” (MARX, 2010, pp. 82-83). Para Marx, “o auge desta servidão é que somente como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador” (MARX, 2010, p. 82).

De acordo com Marx, o capitalismo exerceu influência no mundo das subjetivações individuais quando “o lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do ter”. Isso porque, como diz Marx, “a propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o nosso objeto se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc. enfim usado” (MARX, 2010, p. 108). A consciência de classe passa a ser, então, uma forma de leitura desse estranhamento ocasionado na relação capital-trabalho.

É a partir dessas considerações que Marx desenvolve posteriormente o conceito de classe em si e classe para si. Por um lado, classe em si representa a estruturação econômica e social dialética, que no capitalismo se faz objetivamente, pela apropriação dos meios de produção pela burguesia à qual o trabalhador é obrigado a vender a sua força de trabalho. A mais-valia, nesse caso, afigura o montante da produção do trabalhador apropriado pela burguesia a partir de uma relação de trabalho (capitalista) a qual formata a construção material de uma classe social específica (o proletário). Por outro lado, classe para si representa uma situação na qual alguns agentes históricos se reconhecem como explorados por determinada configuração de relações de trabalho e se identificam com o outro, em situação similar, para construir um discurso representativo de seus interesses em comum (MARX, 1985).

Para Mauro Iasi, a consciência de classe em Marx é encarada sob o ponto de vista da metamorfose em que as conexões entre as demandas individuais e os discursos coletivos se operam quando as mudanças dos interesses e desejos do sujeito se refletem em novas formas discursivas. A consciência coletiva não se cristaliza, nem se dogmatiza, mas, principalmente, se transforma a partir dos anseios pessoais numa relação econômica estruturada (IASI, 2006). Tal estruturação, contudo, também não se consolida unicamente nos anseios econômicos, mas também nos do sujeito e, por isso, a

ideia de metamorfose das consciências de classe extrapola a própria ideia de classe.

Para Thompson, as categorias de classe em si e classe para si é anacrônica, restrita ao caso inglês, e torna-se um problema quando alargada a outras circunstâncias históricas por criar a ideia de “falsa consciência” e por conter uma perspectiva de evolução teleológico-civilizacional da humanidade, em que a evolução das consciências geraria, automaticamente, a evolução da civilização. Todavia, isso não quer dizer que a concepção de consciência de classe deva ser abandonada ou que a consciência de classe não exista ou deva ser transferida para os estudos da cultura ou para o conceito vago de identidade. Conforme Thompson, a consciência de classe pode ser evidenciada historicamente em alguns costumes em comum de determinada classe ou, para ser mais generalista, na prática social real (THOMPSON, 1987).

A consciência de classe ganha outros contornos em Spivak, para quem parte da problemática de tais termos está “nas diferenças entre as ‘mesmas’ palavras: *consciousness* e *conscience* em inglês, representação e ‘re-representação’” (SPIVAK, 2010, p. 32). Para essa autora, “*consciousness* é a condição de estar ciente de algo, enquanto *conscience* aponta para questões éticas e morais” (SPIVAK, 2010, p. 32). É nesse contexto que Spivak compreende as formas não convencionais de representação e consciência dos camponeses franceses na obra de Marx. Por isso, afirma que “quando passamos à questão concomitante da consciência do subalterno, a noção daquilo que o trabalho não pode dizer se torna importante” (SPIVAK, 2010, p. 65). A autora diz ainda haver “pessoas cuja consciência não podemos compreender se nos isolarmos em nossa benevolência ao construir um Outro homogêneo se referindo apenas ao nosso próprio lugar no espaço do Mesmo ou do Eu” (SPIVAK, 2010, p. 70).

Spivak define que os padrões de racionalidade e consciência são deliberados pela racionalidade ocidental, por uma engenharia de conhecimento europeia, e que os padrões de racionalidade e consciência de um subalterno devem ser

pensados a partir de padrões abertos a outras engenharias de conhecimento não tipicamente ocidentais. Explica que quando se escreve sobre consciência, automaticamente, faz-se referência a um tipo de leitura de realidade. Essa leitura pode ser feita sob o olhar da ciência europeia, ou sob a ótica da pluralidade de saberes, ou ainda sob um híbrido intercultural. Spivak ressalta que as teorias de Foucault e Delleuze resgataram a importância de se analisar a heterogeneidade nas relações de poder, desejo e interesses, a partir da qual se deliberam vários silenciamentos sob o formato de uma narrativa coerente dos grupos coletivos. Para Foucault, “a pessoa que age ou fala é sempre uma multiplicidade, que nenhum teorema intelectual, partido ou união podem representar” (SPIVAK, 2010, p. 70). Para a autora, entretanto,

Esses filósofos não admitem a ideia da contradição constitutiva – e é aí que eles se separam de comum acordo da esquerda. Em nome do desejo, eles introduzem novamente o sujeito indivisível no discurso do poder. Foucault frequentemente parece atrelar “indivíduo” e “sujeito”, e o impacto disso em suas próprias metáforas é talvez intensificado em seus seguidores. Devido ao poder da palavra “poder” Foucault admite usar a “metáfora do ponto que progressivamente irradia suas adjacências”. Tais deslizos tornam-se a regra em vez da exceção em menos cuidadosas. E esse ponto radiante, que anima um discurso efetivamente heliocêntrico, preenche o espaço vazio do agente como o sol histórico da teoria – o Sujeito da Europa (SPIVAK, 2010, pp. 28-29).

A ideia de representação política em Marx, por outro lado, não contempla um contexto em que várias situações de opressão estão combinadas, no caso, a mulher, negra e pobre, ou as viúvas indianas. Nesses exemplos, para Spivak, as vozes dos subalternos são totalmente silenciadas.

O conceito de consciência de classe deve ser, portanto, revisto para se tentar adequá-lo às essas condições plurais de opressão e também para refletir-se sobre uma decolonização da ideia de sujeito. Entretanto, é preciso escapar de um debate binarista em que, de um lado, o termo consciência de classe é utilizado de forma purista e a-histórica, e de outro ele é simplesmente abandonado. Para isso, proponho que um bom

começo é pensar sobre o que Santos afirma: para haver diálogo, deve-se ter, em primeiro lugar, o reconhecimento da incompletude do próprio pensamento. Ou seja, o reconhecimento que todo saber possui sua dosagem de ignorância e toda ignorância possui sua dosagem de saber (SANTOS, 2002a).

Para pensar sobre esse desafio, sugiro que o marxismo deva ser colocado sob o ponto de vista da ecologia dos saberes. Nesse sentido, a voz dos povos subalternos, sejam os agentes individuais ou coletivos, constitui-se na fonte natural de tal ecologia, já que a diversidade de sua prática reflete a necessidade de diálogo com outras formas de saberes, sejam eles advindos da cultura tradicional ou eurocêntrica, do Norte ou do Sul. Santos destaca a necessidade de “construir um modo de interpelar as teorias e as disciplinas a partir de uma racionalidade mais ampla que desigmo por razão cosmopolita assente nos procedimentos não convencionais da sociologia transgressiva das ausências e das emergências” (SANTOS, 2007, p. 10).

Nesse caso, as limitações dos saberes desenvolvidos pelo essencialismo da realidade se complementam em diálogo com a prática da experiência. O marxismo desenvolvido por grupos emancipatórios não necessariamente adquire um viés dogmático, pois não se transforma em um saber com a impureza da indolência própria da academia ou dos projetos centralistas, mas, sobretudo, configura-se um saber que foi construído a partir da pedagogia da realidade, da libertação e do oprimido. Tal saber não se fecha em si, mas é aberto ao diálogo, por exemplo, com a ecologia, feminismo, direitos humanos e direitos dos homossexuais. Dialoga, inclusive, com aquilo que foi silenciado por formas marxistas mais dogmáticas (SANTOS, 2007).

Para compreendermos melhor a associação entre o debate da consciência de classes e da ecologia dos saberes, iremos nos aprofundar sobre tal conceito. Em *Para uma Sociologia das ausências e das emergências*, Santos parte do paradigma da

“reinvenção da emancipação social”.<sup>57</sup> Segundo o autor, o primeiro passo para isso ocorrer é o reconhecimento de que a razão ocidental operou uma série de invisibilidades e ausências ao colocar no campo do atraso, improdutivo, bárbaro, inferior ou ilegal, uma vasta e rica experiência de emancipação social dos subalternos, principalmente a do Sul. Por isso, o autor vai nominar a racionalidade ocidental de “razão indolente”. Santos irá estabelecer que há quatro formas de razão indolente: a razão impotente, a arrogante, a metonímica e a proléptica.<sup>58</sup> É preciso, portanto, avançar para além do que se denominou de razão metonímica, a qual

... é obcecada pela ideia de totalidade sob forma da ordem. Não há compreensão nem acção que não seja referida a um todo e o todo tem absoluta primazia sobre cada uma das partes que o compõem. Por isso, há apenas uma lógica que governa tanto o comportamento do todo como o de cada uma das partes. Há pois uma homogeneidade entre o todo e as partes e estas não têm existência fora da relação com a totalidade. As possíveis variações do movimento das partes não afectam o todo e são vistos com particularidades [...] A forma mais acabada de totalidade para a razão metonímica é a dicotomia, porque combina, do modo mais elegante, a simetria com a hierarquia. A simetria entre as partes é sempre uma relação horizontal que oculta

---

<sup>57</sup> Ele coloca como exemplos de tal reinvenção várias experiências desenvolvidas por movimentos sociais, partidos progressistas e movimentos emancipatórios, principalmente no Sul, tais como democracia participativa, sistemas de produção alternativos, multiculturalismo, direitos coletivos, cidadania cultural, alternativas aos direitos de propriedade intelectual e biodiversidade capitalista, novo internacionalismo operário (SANTOS, 2002a).

<sup>58</sup> A razão impotente é “aquela que não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela própria; a razão arrogante, que não sente necessidade de exercer-se porque se imagina incondicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar a sua própria liberdade; a razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade, ou se o faz, fá-lo apenas para torná-la matéria prima e a razão proléptica, que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente.” (SANTOS, 2002a, p. 240).

uma relação vertical. Na verdade, o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais. É por isso que todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia: cultura científica/cultura literária; conhecimento científico/conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/primitivo; capital/trabalho; branco/negro; Norte/Sul; Ocidente/Oriente e assim por diante (SANTOS, 2002a, p. 242).

Para colocar o debate da consciência além da razão metonímica e de sua consequência (de classe, de gênero, étnica) mais evidente, o binarismo, ou seja, a divisão do mundo entre pessoas com consciência e sem consciência, deve-se estender o debate não para a esfera do binarismo superior/inferior, mas para o reconhecimento da pluralidade de consciências e de como elas se operam mediante a ordem hegemônica. Tal pluralidade deve ser debatida extrapolando-se a individualidade freudiana, ou outra projeção de individualidade tipicamente ocidental, sexista, branca. Principalmente, há que se debater a pluralidade contida nas racionalidades desperdiçadas, em que o binarismo coletivo/indivíduo pode ser superado.

Isso porque, segundo Santos, a razão metonímica gerou cinco diferentes tipos de “lógicas de não existência”: “1) monocultura do saber (afirmação de verdade da ciência); 2) monocultura do tempo linear (direção do tempo, rumo da história, divisão de povos civilizados/primitivos); 3) monocultura da naturalização das diferenças, a lógica da classificação social, naturalização das hierarquias em classificações sociais, como branco/negro mulher/homem; 4) lógica da escala dominante; 5) lógica produtivista. Cada uma dessas lógicas de não existência geraram, por sua vez, cinco tipos diferentes de categorias sociais com dinâmicas subalternizadoras: 1) o ignorante; 2) o residual; 3) o inferior; 4) o local; e 5) o improdutivo. Para cada uma dessas categorias monoculturais, Santos sugere um tipo diferente de ecologia que, na ordem, são os seguintes: a ecologia dos saberes, a ecologia dos tempos lineares, a ecologia dos reconhecimentos, a ecologia

transescalar e a ecologia da produtividade. Destacamos aqui a primeira, a ecologia dos saberes, que representa um sistema dialógico no qual

... o que cada saber contribui para esse diálogo é o modo como orienta uma dada prática na superação de uma certa ignorância. O confronto e o diálogo entre os saberes é um confronto e diálogo entre diferentes processos através dos quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias (SANTOS, 2002a, p. 250).

Em *Para Além do Pensamento Abissal*, Santos estabelece um enfoque maior em dois aspectos do projeto de reinvenção da emancipação social: o direito e as epistemologias do Sul. Sobre o último ponto, o autor vai afirmar que o pensamento europeu é um pensamento abissal, pois coloca os conhecimentos não europeus do outro lado da linha e considera o seu conhecimento como único verdadeiro ou com validade científica. “Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica” (SANTOS, 2007, p. 5). Santos descreve ainda que “em cada um dos dois grandes domínios - a ciência e o direito - as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha” (SANTOS, 2007, p. 6). No campo epistemológico, um dos exercícios possíveis é a ecologia dos saberes que se comporta justamente na categoria de pensamento que o autor denomina de “pós-abissal”. A ecologia dos saberes é vista, entretanto, como um “diálogo de incompletitudes”, ou seja, o reconhecimento da ignorância de cada saber é também uma forma de gerar uma carência ao diálogo com outros saberes. A ecologia dos saberes não constitui, entretanto, um exercício de usar os saberes não ocidentais como “fontes”, mas sim de colocar, em um mesmo nível, os saberes. Para isso, ele defende que a tradução intercultural “é ‘atributo pós abissal’ mais característico da

ecologia dos saberes” (SANTOS, 2007, p. 30). Assim, a tradução intercultural e, por conseguinte, o reconhecimento das incompletudes dos saberes são os elementos chave da ecologia dos saberes e também o que a diferencia do mero culturalismo. Por isso

... a incerteza sobre a diversidade inesgotável da experiência do mundo decorre de uma preocupação em não desperdiçar a experiência de mundo num contexto em que este parece ter esgotado a capacidade de inovação libertadora. Do mesmo modo, a incerteza sobre a possibilidade e a natureza de um mundo melhor decorre de um sentimento contraditório de urgência e de mudança civilizacional a respeito de uma exigência de transformação social. Desta dupla preocupação, nasce o impulso para a ecologia dos saberes e os contextos específicos em que a preocupação ocorre determinam os saberes que integrarão um dado exercício da ecologia de saberes [...] A preocupação com a dimensão espiritual da transformação social pode levar a ecologias entre saberes religiosos e seculares, entre ciência e misticismo, entre teologias da libertação (feministas, pós-coloniais) e filosofias ocidentais, orientais, indígenas, africanas, etc. (SANTOS, 2007, p. 20).

Seguindo tal preceito, podemos tratar aqui a teoria da consciência de classes, primeiramente reconhecendo suas incompletudes, notadamente, a divisão do mundo entre seres sem consciência e com consciência, e a concepção proléptica de atribuir certo progressismo civilizacional que acompanha esse progressismo das consciências. Tal teoria, hoje em dia, é importantíssima nas lutas sociais, tanto em níveis estratégicos quanto filosóficos. Para essa teoria ser inserida num contexto epistemológico mais abrangente, podemos tratá-la como mais um saber que, em diálogo com outros saberes e nas vozes e estratégias dos movimentos sociais, se transforma num poderoso instrumento e teoria emancipatória.

No seu prisma clássico, o debate da consciência de classe envolvia-se com uma relação mono-opressiva, em que as relações de classe davam conta da totalidade de todas as opressões sociais. A questão é que a opressão também é plural e, por isso, penso ser importante tratarmos aqui de uma

pluriopressividade. Como refere Santos, “não há agentes históricos únicos, nem uma forma única de dominação. São múltiplas as faces da dominação e da opressão e muitas delas foram irresponsavelmente negligenciadas pela teoria crítica moderna” (SANTOS, 2000, p. 27). Assim, uma primeira limitação dos debates da consciência de classe é que, em princípio, eles somente dão conta da forma de opressão hegemônica, a opressão originada na relação dialética entre capital e trabalho. Ainda assim, é um debate extremamente válido para resgatarmos uma consciência plural que emerge sobre uma pluralidade de opressões. Queríamos, aqui, pontuar que a pluralidade opressiva atua sobre uma tendência unitária. Por isso, muitas vezes, formas de opressão aparentemente distintas, como capitalismo e colonialismo, ou capitalismo e machismo, ou capitalismo e racismo possuem uma maior tendência à unidade do que ao cisma.

Por fim, destacamos que a identificação do camponês como classe social remete a uma categoria clássica de pequenos proprietários de terras. Nessa concepção, diferencia-se o camponês do trabalhador agrícola. Numa concepção mais culturalista, coloca-se o campesinato, definindo-o a partir de sua própria cultura, colocando-se o trabalhador assalariado e o pequeno proprietário numa mesma categoria. Nessa última concepção, as relações de trabalho não são os únicos fatores determinantes que definem o campesinato enquanto classe, apesar de ser um importante fator. O campesinato define-se, enquanto classe, por uma questão de identidade pela terra e pela ruralidade,<sup>59</sup> e também pela não incorporação do mesmo

---

<sup>59</sup> Ver conceito de ruralidade de Abramovay, para o qual a idealização de territórios rurais sustentáveis passa também por uma nova forma de abordagem do termo ruralidade, associando-o a toda multisetorialidade das economias dos municípios rurais a partir de um conceito espacial integrado, que consiga mapear os pontos de interseção que permeiam o escoamento produtivo, as unidades de capacitação, o modelo de desenvolvimento, as influências culturais regionais e as relações institucionais, formando uma idealização de rural que consiga agregar em torno dela os vários tipos de relações sociais e culturais que permeiam a vivência do homem e da mulher do campo. No conceito, de ruralidade deve-se destacar também a relação com

numa classe de proprietários de terras com um alto número de empregados. A consciência campestre é um híbrido; situa-se entre a consciência do local da força de trabalho campestre na divisão do trabalho agropecuário e o autoconhecimento do campestre a partir de anseios pessoais que o ligam fortemente à ruralidade e à natureza. A consciência campestre pode agregar valores étnicos, feministas, anti-imperialistas, religiosos.<sup>60</sup>

As consciências campestres agregam formas de utopias próprias do campestre, que envolvem a boa convivência com a natureza, seja numa relação de bucolismo, ou até mesmo religiosa. Associam viver para a terra e dela retirar o sustento da família. São uma forma diferente de ver a natureza. Um exemplo disso é a chuva que, geralmente é vista como aspecto negativo pelos moradores das cidades, mas para os camponeses tem um aspecto positivo, quando vem na época certa. Os ciclos da natureza correspondem aos ciclos da agricultura camponesa, aos ciclos de sua vida. Essa utopia, mediante tantas formas de expropriação das terras e estrangulamento da economia camponesa, pode também agregar outras utopias, como nos casos do MST e do movimento de reforma agrária no Alentejo, onde a utopia socialista fundiu-se com a utopia desses camponeses, ressignificando a própria ideia de socialismo.

---

a natureza, observando-se que há um ideal paisagístico, tendo o campo como um local bucólico, símbolo de paz interior e harmonia entre indivíduo e meio ambiente (ABRAMOVAY, 2003).

<sup>60</sup> O camponês foi colocado à margem do processo revolucionário por uma larga tradição marxista. O protagonismo principal da efetiva mudança das estruturas sociais coube à classe operária. A consciência de classe poderia transformar a classe operária no baluarte da revolução e a consciência de classe – o máximo que ela permitia – era transformar o campestre num seguidor consciente da classe operária.

## Conclusão

Este artigo pretendeu estabelecer um diálogo entre a sociologia rural e as epistemologias do Sul. Para tal, uma regra *sina quo non* foi considerar que os saberes dos camponeses e dos movimentos camponeses estão em pé de igualdade com os saberes proferidos por uma sociologia rural essencialmente eurocêntrica (independentemente de sua tendência teórica dentro das epistemologias ocidentais). Pensamos que esse exercício pode vir a contrapor alguns dogmas que vêm sendo levantados na sociologia rural brasileira, como por exemplo:

1. O dogma do campesinato como uma classe cristalizada e seu verso, o campesinato como uma categoria tão imprecisa a ponto de se tornar uma categoria analítica impalpável. Ambos os exemplos vão contra a própria autoidentificação dos grupos camponeses como um coletivo ou como camponeses.
2. O dogma do campesinato como objeto da passividade política, que pretende estabelecer todos os camponeses como seres perfeitamente manipuláveis, seja pelo Estado, pelos proprietários de terras ou por movimentos camponeses. Nesse sentido, adota-se uma conceituação mais ampla de participação política dos camponeses, sem necessariamente excluir os movimentos campesinos. Além disso, estabelece-se que há um exercício do que Santos denominou de *razão indolente* quando certos sociólogos entendem que determinado movimento social não tem mais razão de existir.
3. O dogma do campesinato como uma classe de protagonismo secundário em relação ao protagonismo da classe trabalhadora urbana. Nesse sentido, os casos de revoltas camponesas das mais variadas espécies comprovam justamente que muitas vezes essa classe assume um protagonismo até mesmo maior do que as classes trabalhadoras urbanas.
4. O dogma de um misticismo cristalizado na cultura camponesa, como se a mística campesina, as tradições rurais, a sua religiosidade constituíssem impedimentos

para o seu protagonismo político. O que se pretende deixar claro aqui é que muitas vezes a formação política dos camponeses hibridiza-se com esse misticismo.

5. O dogma de um individualismo urbano e ocidental no camponato. Devido a isso, tenta-se estabelecer um tipo de individualismo caracteristicamente ocidental e urbano como centro de análise de grupos sociais não necessariamente urbanos e ocidentais. Isso tanto é típico de uma tendência marxista, que vê os camponeses como “seres sem consciência de classe” ou com um “baixo nível de consciência de classe”, quanto de certos preceitos relativistas segundo os quais, mesmo nas organizações coletivas que supostamente combatem uma forma de opressão, ocorre a opressão do sujeito, descartando, assim, a própria ideia de emancipação social.

### **Referências bibliográficas**

ABRAMOVAY, Ricardo. **O futuro das regiões rurais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

CARVALHO, Marcus. **Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822 - 1850**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.

CHAYANOV, Alexander. **The Theory of Peasant Economy**. Illinois: American Economic Association, 1966.

CUNHAL, Álvaro. **Contribuição para o estudo da Questão Agrária**. Lisboa: Edições Avante, 1976.

DUSSEL, Enrique. **Marx y la Modernidad**. La Paz: Rincon Ediciones, 2008.

FEI, Hsiao-tung. **Peasantry and Gentry: An Interpretation of Chinese Social Structure and its Changes**. *The American Journal of Sociology*. 52(1), 1-17, 1966.

GALESKY, Boguslaw. **Basic Concepts of Rural Sociology**. Manchester: Manchester University Press, 1972.

GENOVESE, Eugene. **A terra prometida: o mundo que os escravos criaram**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HESPANHA, Pedro. **Marx contra os camponeses?** *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 13, 86-89, 1984.

\_\_\_\_\_. **A distribuição de Terras a Pequenos Agricultores. Uma Política para “desproletarizar” a Reforma Agrária**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 18-19-20, 379-409, 1986.

IASI, Mauro L. **As Metamorfoses da Consciência de Classe**. Ed. Expressão Popular. São Paulo, 2006.

KAUTSKY, Karl. **A Questão Agrária**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1986.

LENIN, Vladimir I. **Aos pobres do campo**. Lisboa: Edições Avante, 1984.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 Ensayos de Interpretación de la realidade Peruana**. Lima: Ed. Orbis Ventures, 2005.

MATTOS, Hebe. **Das cores do Silêncio (Os significados da liberdade no sudoeste escravista - Brasil séc. XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

MATTOSO, Kátia de Q. **Ser Escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MARX, Karl. “Introdução para a Crítica da Filosofia de Direito de Hegel” in Hegel, George W. F. **Filosofia del derecho. Prólogo de Carlos Marx - Vol. 5**. Buenos Aires: Editora Claridad, 1968.

MARX, Karl. **A Miséria da Filosofia**. São Paulo: Global, 1985.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Capital: crítica da economia política: livro I.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PRADO JR, Caio. **A Questão Agrária no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

REDFIELD, Robert. **Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization.** Chicago: University Chicago Press, 1958.

REIS, João J. **Negociação e conflito.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A pequena agricultura e as Ciências Sociais.** *Revista Crítica de Ciências Sociais.* 7-8, 559-563, 1981.

\_\_\_\_\_. **A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência.** Porto: Edições Afrontamento, 2000.

\_\_\_\_\_. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** *Revista Crítica de Ciências Sociais.* 63, 237-280, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.** *Revista Crítica de Ciências Sociais.* 78, 3-46, 2007.

SCOTT, James. **Weapons of the Weak. Every day forms of Peasant Resistance.** New Haven: Yale University Press, 1985.

SHANIN, Teodor. **A definição de camponês: conceituações e desconceituações - o velho e o novo em uma discussão marxista.** *Revista Nera*, 8(7), 1-21, 2005.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

STÉDILE, João Pedro (Org.). **A Questão Agrária Hoje.** Porto Alegre: Editora da Universidade UFRGS, 1994.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

THOMPSON, Edward P. **A formação da classe operária inglesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. "Algumas observações sobre classe e "falsa consciência" IN Negro, A. L.; Silva, S. (Org.) **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** Campinas: Ed. UNICAMP, 271-272, 2001.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiantes do nordeste.** Brasília: Editora da UNB, 1995.

## **Sobre os autores**

**Alexandro Silva de Jesus** é professor adjunto do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE, Doutor em Sociologia pela UFPE, e atua nas áreas de teoria do arquivo, experiência e espaços de-coloniais.

**Caetano De'Carli** é professor adjunto da Unidade Acadêmica de Garanhuns (UAG), UFRPE, Doutor em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pelo CES/Universidade de Coimbra, e atua nas áreas de reforma agrária, movimentos sociais e escravidão.

**Camila Pimentel** é pesquisadora da FIOCRUZ-PE e Doutoranda em Sociologia pela UFPE, pesquisando os temas: sociologia da saúde, humanização do parto, modos de subjetivação e estudos pós-coloniais.

**Daniel Vieira** é professor adjunto do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE, Doutor em Humanidades pela Universidade de Leiden (Holanda), atuando nas áreas de paisagem política, cultura visual, imaginário, Brasil Holandês.

**Francisco Sá Barreto** é professor adjunto do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE, Doutor em Sociologia pela UFPB, e desenvolve pesquisas nas áreas de memória e cidade, nacionalismos e colonialidades.

**Izabella Medeiros** é Doutoranda em Sociologia na UFPE, e atua nas áreas de teorias da vanguarda, modernismo brasileiro, arte e dança contemporâneas, experiência estética e políticas de subjetivação.

**Júlia Benzaquen** é professora adjunta do Departamento de Sociologia da UFRPE, Doutora em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pelo CES/Universidade de Coimbra, e

desenvolve pesquisas nas áreas de pós-colonialismos, educação não-formal e movimentos sociais.

## Texto para as orelhas

A figura mitológico-subversiva do Curupira converte-se em mote a partir do qual procuramos organizar um grupo que tem a impostura como lugar metodológico, a fratura do colonial como premissa e a reflexão sobre outras epistemologias como objeto-problema.

O conjunto de pesquisadores que se apresenta com os estudos que seguem organizou reuniões e projetou a construção de um grupo de pesquisa que teria como elemento comum não exatamente um tipo de objeto, mas uma abordagem teórico-metodológica e a disposição para a crítica como seu elemento familiar. Procuramos convergir objetos de interesse aparentemente difusos, mas montados sobre a mesma disposição maldita - ou de maldita impostura - da crítica às atualizações do poder colonial e das reflexões sobre os pontos de quebra, as fissuras do mesmo. O grupo, a partir da reunião de pesquisadores da UFPE, UFRPE e FIOCRUZ-PE, foi cadastrado no diretório de grupos de pesquisa do CNPq, tendo duas as linhas de pesquisa que organizamos a partir desse eixo comum, a saber: a) (R)existências, soberanias e outros saberes; e b) Cultura visual, imaginário social e processos de subjetivação. Menos que uma definição, buscamos organizar as discussões que abrimos ao público interessado - e o conjunto de textos a seguir deve traduzir apenas uma frente desse esforço - a partir da ideia geral de que nos configuramos enquanto grupo transdisciplinar de pesquisa acerca de possibilidades críticas alternativas de investigação e compreensão do social, com ênfase na denúncia e superação das várias modalidades de colonialismo. Procuramos, dessa forma, refletir sobre caminhos alternativos ao hegemônico enfoque eurocêntrico, vislumbrando processos e instâncias potenciais de resistência advindas da imposição do modelo civilizacional "ocidental".

## 1.1 Texto para a quarta capa

O “Curupiras: colonialidades e outras epistemologias” é um grupo de pesquisa que agora se traduz nesse livro. O livro reúne um conjunto de artigos que tem em comum a reflexão acerca de possibilidades críticas alternativas de investigação e compreensão do social, com ênfase na denúncia e superação das várias modalidades de colonialismo. Procuramos mobilizar as discussões de acordo com familiaridades possíveis, elaboradas ora por laços metodológicos, ora por uma comunidade de referencial teórico, ora por filiações entre objetos de pesquisa.