

# O Manguezal

Revista de Filosofia

Janeiro-Junho de 2021

v.2 n.8



**DOSSIÊ**

**PERSPECTIVAS DO FIM  
DO MUNDO**

# Perspectivas do fim do mundo: dando início às homenagens a Elza Soares e Racionais MCs

AZA NJERI (UFRJ)  
ACAUAM S. DE OLIVEIRA (UPE)  
DANIELA VIEIRA (UEL)



Cartaz de abertura do **Perspectivas do Fim do Mundo: Uma Homenagem a Elza Soares e Racionais MC's**, transmitido em parceria com a Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES) pelo canal do Youtube® **Agenciamentos Contemporâneos** do Laboratório de Filosofia, Ciências Humanas e outros sistemas de Pensamento.

---

## Expediente

### Editores

Dr. William de Siqueira Piauí

Ma. Alexandra Andrade Santana

Me. Lauro Iane de Moraes

Me. Caio Graco Maia

### Revisores

Dr. William de Siqueira Piauí

Ma. Alexandra Andrade Santana

Me. Lauro Iane de Moraes

Me. Caio Graco Maia

# DOSSIÊ PERSPECTIVAS DO FIM DO MUNDO: UMA HOMENAGEM A ELZA SOARES E RACIONAIS MC'S

## V SEMANA DE FILOSOFIA DA LINGUAGEM - GEFILUFS

### ÍNDICE

APRESENTAÇÃO, TUMULTUAÇÃO E TAL.....	5
William de Siqueira Piauí.....	5
VIOLÊNCIA: A PRESENTIFICAÇÃO DO <i>FIM DO MUNDO</i> .....	11
Alexsandra Andrade Santana.....	11
MIGRANTE DO PLANETA FOME: a chegada de Elza Soares na indústria.....	20
André Domingues dos Santos.....	20
DESTRUIÇÃO E DESCONSTRUÇÃO: um olhar sobre o fim do mundo.....	34
Arllan Douglas Santos Rocha.....	34
ELZA SOARES, FEMINISMO NEGRO E RESISTÊNCIA: “A MULHER DO FIM DO MUNDO”.....	46
Cinthia Almeida Lima.....	46
O EXPRESSAR DE UMA RAZÃO: pressupostos de uma epistemologia decolonial.....	55
Douglas dos Santos Campos.....	55
DO GÊNIO COLETIVO: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética.....	80
Lauro Iane de Moraes.....	80
“O samba na Casa Verde enfezou”: memórias do samba na zona norte de São Paulo.....	104
Marcio Gimenes de Paula.....	104
Crise do existencialismo francês enquanto crise da filosofia burguesa: sua incompatibilidade com o marxismo.....	126
Marcos Sávio Santos Aguiar.....	126
SUJEITO INCÔMODO E SUJEITO-MÁQUINA: A FILOSOFIA DE SLAVOJ ŽIŽEK PARA ADIAR O FIM DO MUNDO.....	137
Merielle do Espírito Santo Brandão.....	137

LUTA FEMINISTA DE ELZA SOARES: DENÚNCIAS EM MARIA DA VILA MATILDE .....	155
Maria Karolyne Reis Santana .....	155
Raiane de Jesus Santos .....	155
NOVO HUMANISMO: PERSPECTIVA DE UMA MORAL SAUDÁVEL, UMA REFLEXÃO SOBRE A PANDEMIA E CONSIDERAÇÕES SOBRE HISTÓRIA E HUMANIDADE EM NIETZSCHE.....	177
Salomão Santana.....	177
Samba-Rapar: experiência sensório-literária de culturamento .....	191
William de Siqueira Piauí.....	191

## APRESENTAÇÃO, TUMULTUAÇÃO E TAL...

*Mas o homem por ser mal e sem coração  
Por não saber repartir as coisas com seu irmão,  
Por ser muito arrogante e ter muita ambição,  
Está destruindo tudo com a poluição...*  
RDF

*A mile anos na luta, só por um objetivo,  
De ver minha música tocando e de ser reconhecido...  
Me preparando, pronto pra essa batalha,  
Com microfone em punho pronto pra dar essa rajada...*  
Mc Vaguinho

William de Siqueira Piauí  
Eu também sou função!

Prezadas leitoras e leitores, como de costume, não faremos aqui uma apresentação que resuma o conteúdo de cada um dos artigos e traduções que fazem parte desse dossiê, seguimos acreditando que nada é melhor que a leitura dos mesmos; nesta abertura, que já é a quarta de muitas ainda por vir, gostaríamos apenas de reafirmar, além de poucas outras coisas, os motivos principais que nos levaram a organizar o evento que deu origem a esta série de trabalhos, ou seja, nossa “**V Semana de Filosofia da Linguagem GEFILUFS**”, realizada entre 16 e 20 de novembro de 2020, cujo tema foi “**Perspectivas do fim do mundo: uma homenagem a Elza Soares e Racionais MCs**”, primeiro evento de fato internacional organizado pelo GEFILUFS que, por isso mesmo, contou com muitíssimas colaborações. Tudo sobre o que falaremos um pouco a seguir.

Em 2021 faz dez anos apenas que parte do nosso departamento (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe – DFL-UFS) passou a coordenar e integrar dentro do programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGF-UFS) uma linha de mestrado, e agora também doutorado, intitulada “Conhecimento e Linguagem” e já no início percebemos que os nossos alunos recém-formados e mesmo os candidatos de outras universidades não tinham uma

noção suficiente da complexidade e amplitude do par de temas envolvidos, o que prejudicava muito a avaliação que tínhamos de fazer de seus projetos chegando a criar situações bastante embaraçosas nas defesas dos mesmos. Para diminuir os efeitos de tal desconhecimento já contávamos com os eventos realizados pelo grupo GECC-UFS (Grupo de Estudos Conhecimento e Ciência da UFS), nosso GE2C, e era nossa opinião que faltava cuidar da outra parte envolvida; justamente com este objetivo foi criado o grupo GEFIL-UFS (Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS), a partir do qual são organizados encontros semanais, cerca de três por semana durante todo o ano, para leituras e traduções de textos clássicos sobre linguagem e correlatos, desde o início mais centradas nas filosofias de Leibniz, de Derrida e de Deleuze; trata-se obviamente de tema amplíssimo e fundamental para toda a filosofia. Os resultados de tais estudos são apresentados principalmente em alguns eventos que acontecem durante o ano, as Jornadas de Filosofia da Linguagem e de Ética e Linguagem – que já chegaram a acontecer mais de uma vez por ano, e acabávamos de realizar justamente a VIII – e a Semana de Filosofia da Linguagem – que tem sido feita uma vez por ano – ou seja, em novembro de 2020 realizamos a nossa V, e que assumiu o título “Perspectivas do fim do mundo: uma homenagem a Elza Soares e Racionais MCs”.

Vale lembrar também que a primeira abertura que fizemos de uma coletânea de textos que apresentava parte das atividades do GEFILUFS foi o “Dossiê Semana de Filosofia da Linguagem” publicado na revista **Prometeus filosofia em revista** do Departamento de Filosofia da UFS, v. 10, n. 24, 2017 (<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/view/546>), a segunda foi o “Dossiê: Deleuze e a linguagem” na revista **O manguezal** também do mesmo departamento, v. 1, n. 2, 2018 (<https://seer.ufs.br/index.php/omanguezal/issue/view/668>), na qual também publicamos o “Dossiê: Tradução, Psicanálise e Justiça”, v. 1, n. 7, 2020 (<https://seer.ufs.br/index.php/omanguezal/issue/view/1065>), nossa terceira coletânea correspondente à nossa VIII Jornada, e agora a nossa quarta o “Dossiê: Perspectivas do fim do mundo: uma homenagem a Elza Soares e Racionais MCs”, correspondente, portanto à nossa V Semana. É fácil perceber que nos quatro casos se trata de textos apresentados em eventos realizados pelo GEFILUFS em que se pretende dar corpo às pesquisas realizadas a partir de suas reuniões bem como apresentar as traduções que fizeram a base de parte dos encontros. Mais especificamente sobre o evento que deu origem ao presente dossiê, os motivos que nos levaram aos temas aqui abordados têm a ver principalmente com o que se tornou o Brasil principalmente com respeito à política e economia depois do golpe concretizado propriamente

em 31 de agosto de 2016, que levou Michel Temer MDB-15 à presidência, a eleição de Bolsonaro PSL-17 no final de 2018 e com a Pandemia do Corona vírus (Covid-19), vírus que chegou aqui no início de 2020. Eventos que podem já ser considerados como as principais causas que levam nosso país a beirar, hoje, os 550 mil mortos mas que esse número deve ficar ainda muito maior. Dado tal cenário e mesmo o que podíamos já vislumbrar como perspectiva futura, decidimos homenagear aqueles que desde sempre podem ser considerados críticos do que faz a causa de tais mudanças para pior, no sentido de reação, portanto, que sempre levou tantos à morte em parte lembrados, como Zumbi, justamente no dia 20 de novembro que consideramos ser o Dia Nacional da Consciência Negra, mortes que sempre ameaçaram o Brasil também de Merielle Francisco da Silva PSOL-50 e João Alberto Silveira de Freitas, este último assassinado covardemente durante a realização do nosso evento. Ou seja, queríamos fazer uma homenagem lembrando alguns dos críticos não de um estado de exceção pelo qual estaríamos passando mas da normalidade que “parece” sempre voltar. Com tal objetivo o evento foi dividido em três salas principais: 1) Sala Elza Soares, 2) Sala Racionais MCs e 3) Sala Agenciamentos Contemporâneos. Todas transmitidas ao vivo entre os dias 16 e 20 de novembro de 2020.

E a partir daqui temos já que lembrar e agradecer o papel fundamental desempenhado pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) principalmente nas pessoas de Alex Fabiano Correia Jardim, Dep. de Filosofia, e Paulo Henrique Dias, Dep. de Artes, que fizeram com que parte do evento viesse a ser programação diária do canal Agenciamentos Contemporâneos (cf. [https://www.youtube.com/playlist?list=PLrU4lukqiYq30AC0G8\\_47nXj9BIfGY1Q](https://www.youtube.com/playlist?list=PLrU4lukqiYq30AC0G8_47nXj9BIfGY1Q)), motivo do nome da sala, portanto; canal onde vocês ainda podem assistir, por exemplo, as palestras de abertura (<https://www.youtube.com/watch?v=ewadFSjC-O4>) e de encerramento do evento ([https://www.youtube.com/watch?v=K4bxKcvZSfE&list=PLrU4lukqiYq30AC0G8\\_47nXj9BIfGY1Q&index=14](https://www.youtube.com/watch?v=K4bxKcvZSfE&list=PLrU4lukqiYq30AC0G8_47nXj9BIfGY1Q&index=14)), o incrível vídeo produzido pelo grupo DMN ([https://www.youtube.com/watch?v=0aag1fghcgw&list=PLrU4lukqiYq30AC0G8\\_47nXj9BIfGY1Q&index=2](https://www.youtube.com/watch?v=0aag1fghcgw&list=PLrU4lukqiYq30AC0G8_47nXj9BIfGY1Q&index=2)), dentre muitas outras que integraram a programação da sala. Do mesmo modo vocês podem também encontrar a abertura da sala Elza Soares, realizada na manhã do dia 16 de novembro (<https://www.youtube.com/watch?v=sm0bbd2hoc4>), o encerramento da sala Racionais MCs, realizada na tarde do dia 20 de novembro (<https://www.youtube.com/watch?v=oeockgqnm4u>), e todas as outras falas e tudo o mais

realizado nessas duas salas durante o evento, outras informações também podem ser encontradas na página do nosso grupo, o GEFILUFS, especialmente em <https://www.facebook.com/hashtag/perspectivasdofimdomundo>. No total mais de 100 pessoas estavam programadas para se manifestarem nesse evento que contou com participantes espalhados pelo Brasil e também com outros que falaram desde o México, o Canadá, a Nova Zelândia, o Benim etc.

Para não deixarmos de mencionar ao menos a equipe técnica que tomou nas mãos mais diretamente a realização do evento, gostaríamos de agradecer a todas, a todos e muito especialmente ao comitê organizador, ou seja, nossos brothers Prof. Dr. Alex Fabiano Correia Jardim (Unimontes) e Prof. Dr. Paulo Henrique Dias (Unimontes), nossa amiga reencontrada que se revelou uma grande parceira a Profa. Dra. Flávia Rios (UFF), nossos mais queridos alunos Msc. Caio Graco (PPGF), Msc. Renata Dias (PPGF-UFS), Msc. Daniel Christian Santos (PPGF-UFS), Msc. Alexsandra Andrade Santana (PPGF-UFS) e Msc. Leonardo Leite (PSI-UFS); ao comitê científico, ou seja, àqueles que nos ajudaram indicando pessoas e montando, às vezes sozinhos, mesas inteiras etc., nosso irmão de instituição Prof. Dr. Petrônio Domingues (UFS), nossa nova amiga e desde sempre companheira de luta Profa. Dra. Luciane Soares da Silva (Uenf), aquele que ficou devendo o banjo na nossa próxima feijoada Prof. Dr. Acauam S. de Oliveira (UPE) e nossa nova amiga inclusive de Estado Prof. Dra. Manuela Rodrigues Santos (IFS); ao comitê artístico, ou seja, àqueles que tornaram possível falar com arte e sobre arte, Alisson Castro (Jornalismo-UFS – Prefeitura de Aracaju), Msc. Chico Torres (PPGF-UFS), Thiago Santos Rsd Crew (Sitineta), MC Vaguinho (Revolugipe), José Pedro Neto (Casa das Áfricas), Msc. Moacir (Moha) Ribeiro da Silva (PPGF-UFS) e Clayson Santos de Lima (Nine Senses); por fim, aos nossos amigos e amigas, ou seja, àqueles que nos ajudaram a organizar todo o resto, Msc. Salomão Santana (PPGF-UFS), Cristiane Santos dos Anjos (SC-UFS), Msc. Alana Boa Morte Café (UFMG), Charles Guilherme Rodrigues (DFL-UFS), Edilamara Peixoto Andrade (PPGF-UFS), Msc. Edson Peixoto Andrade (PPGF-UFS), José Lino da Cruz Junior (PPGF-UFS), Lauro Iane de Moraes (PPGF-UFS), Nelson Silvério de Sant’Ana Neto, Msc. Percy Daniel Arce Santos (PPGF-UFS), Rayane Ribeiro dos Santos (DFL-UFS), Arllan Douglas Santos Rocha (DDI-UFS) e nossa querida amiga Profa. Dra. Mariana Lins (PPGF-UFS) que junto com Caio, Renata e Eu nos ajudou a idear, graças também a uma boa cerveja, essa pequeniníssima homenagem a Elza Soares e Racionais MCs. Vale lembrar que, nesse evento realizado apenas mais diretamente pela UFS e Unimontes, contamos também com o

apoio da Rádio UFS FM (especialmente na pessoa de Josafá Neto), Rádio Aperipê – Programa Mural (na pessoa de Tanit), CCZ-NZ, SG-MEX, BVSM-UQTR, Unit, UFRJ, UPE, UEL, Casa das Áfricas, Sesc, UNILAB, UFBA, DMDC, Centro Universitário Módulo, UNIFESP, IFBA, Uenf, UnB, SEDUC, DEDI, UERJ, Univ. Toulouse, UNICAMP, UESC, UFSB, UFF e UFMG.

Queríamos terminar nossa apresentação insistindo no agradecimento a todos artistas que tornaram nosso evento real, aos autores dos textos que dão corpo ao presente dossiê lembrando também os autores dos textos que compõem a parte do fluxo contínuo, aos integrantes dos grupos e departamentos acima mencionados, à chefia e aos alunos do DFL-UFS bem como à coordenação e os alunos do PPGF-UFS, pessoas que de fato tornam possível a realização de tais eventos e a existência da revista **O manguezal**; a tod@s novamente o nosso muuuuuuuuuuuuito obrigado!

Boa leitura!

# PERSPECTIVAS DO FIM DO MUNDO



## UMA HOMENAGEM A **ELZA SOARES E RACIONAIS MC'S**

DOCUMENTÁRIOS  
VIDEOCLIPES  
RAP & HIP-HOP  
SAMBA  
COMUNICAÇÕES  
PALESTRAS  
MINI-CURSOS  
E MUITO MAIS

Mais informações: [piaiusp@gmail.com](mailto:piaiusp@gmail.com)

# EM NOVEMBRO

# 16<sup>a</sup> 20

## VIOLÊNCIA: A PRESENTIFICAÇÃO DO *FIM DO MUNDO*

Alexsandra Andrade Santana<sup>1</sup>

**Resumo:** Partindo da definição e da tipificação da violência, elaborada pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek, nosso objetivo é apresentar como a violência subjetiva e objetiva presentificam o *fim do mundo*. Enquanto a violência subjetiva provoca uma mudança no mundo, a violência objetiva, perpetua um mundo em decadência. Nesse cenário, o racismo é apresentado como uma forma de violência subjetiva e objetiva. Por fim, tentaremos imaginar como não padecer no *fim do mundo* através da esperança e da luta para um mundo melhor.

**Palavras-chave:** Slavoj Žižek; Violência; Racismo; Esperança.

**Abstract:** Starting from the definition and typification of violence, elaborated by the Slovenian philosopher Slavoj Žižek, our objective is to present how subjective and objective violence bring the *end of the world* to our days. While subjective violence causes a change in the world, objective violence perpetuates a degenerating world. In this scenario, racism is presented in this text as a form of subjective and objective violence. Finally, we are going to try to imagine how not to suffer at the *end of the world* through hope and struggle for a better world.

**Keywords:** Slavoj Žižek; Violence; Racism; Hope.

### Introdução

O *fim do mundo* está chegando! Gritam os profetas do apocalipse. Mas o que é este *fim do mundo*? O *fim do mundo* seria a destruição de toda a condição de vida humana na terra, o fim definitivo, a catástrofe final, o juízo final? Ou seria o *fim do mundo* a morte singular, que põe fim à existência? Ou ainda uma morte em vida, numa vida que se vive como se fosse morte?

Além da questão ontológica, temos uma questão temporal: quando o *fim do mundo* irá chegar? O *fim do mundo* pode estar no porvir, num futuro próximo ou distante, como dizem as profecias, mas também pode estar ocorrendo aqui e agora, num presente contínuo que se estende até o futuro. Um futuro que não é porvir, mas que aqui se faz presente, que se presentifica através das várias faces da violência.

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2002), graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Federal da Bahia (2010) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2006). Atualmente é doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), bolsista CAPES-DS e membro do GEFILUFS - Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS. E-mail: [alexandraandrades@hotmail.com](mailto:alexandraandrades@hotmail.com).

Neste ensaio pretendemos fazer uma abordagem introdutória sobre o tema da violência como presentificação do *fim do mundo* tomando a definição e tipificação da violência elaborada pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949-) no seu livro *Violência* publicado originariamente em 2008 e cuja edição brasileira pela Boitempo é de 2014. O que defendo é que a violência, em suas várias ocorrências, presentifica o *fim do mundo*, que pode resultar tanto numa mudança no mundo – nos casos de violência subjetiva – quanto na perpetuação de um mundo em decadência – nos casos de violência objetiva.

Para isso, apresentaremos a distinção de Žižek entre a violência subjetiva e a objetiva. Em seguida analisaremos como a violência e o *fim do mundo* estão associados e como o racismo se apresenta como um exemplo de violência com suas duas facetas. Concluiremos com algumas considerações sobre como sobreviver para além do *fim do mundo*.

### **Violências subjetiva e objetiva**

Segundo Žižek (2014) existem dois tipos de violência: a violência subjetiva e a violência objetiva. Enquanto a violência subjetiva é visível e ativa, a violência objetiva é invisível e passiva. Se por um lado a violência subjetiva não gera dúvidas quanto sua natureza, a violência objetiva se esconde sob outros formatos, não se apresentando como violência e por isso sendo tolerada e aceita socialmente. Esse caráter duplo é consequência da natureza paraxeda violência.

A paralaxe é um fenômeno caracterizado por uma mudança aparente na posição de um objeto em razão da mudança do ponto de vista do observador ou pelo fato do observador estar em movimento. Da mesma forma que para medir a distância de uma estrela no céu deve-se corrigir sua posição em razão da distorção provocada pelo movimento da terra, a observação da violência deve ter seu grau de aversão corrigido em razão da distorção da percepção a partir dos sentidos.

Observemos dois exemplos para compreendermos melhor a distinção entre os dois tipos de violência, ambos extraídos do portal de notícias *GI Globo*. Na matéria intitulada “Homem morre após ser baleado em ação do Exército na Zona Oeste do Rio”, publicada no dia 08 de abril de 2019, lemos que:

Um homem identificado como Evaldo dos Santos Rosa, de 51 anos, morreu e duas pessoas ficaram feridas em uma ação do Exército na região da Vila Militar, na Zona Oeste do Rio, na tarde deste domingo (7).

Militares dispararam ao menos 80 vezes contra o carro em que estava Evaldo e sua família em Guadalupe, segundo peritos da Delegacia de Homicídios. O sogro da vítima também foi baleado e precisou ser hospitalizado. Cinco pessoas estavam no carro e iam para um chá de bebê. A esposa e o filho de 7 anos de Evaldo e uma mulher não se feriram. Um pedestre que passava no local ficou ferido ao tentar ajudar. (HOMEM, 2019).

Na matéria intitulada “Fome no Brasil: em 5 anos, cresce em 3 milhões o nº de pessoas em situação de insegurança alimentar grave, diz IBGE” do dia 17 de setembro de 2020, lemos que:

Depois de recuar em mais da metade em uma década, a fome voltou a se alastrar pelo Brasil. Em cinco anos, aumentou em cerca de 3 milhões o número de pessoas sem acesso regular à alimentação básica, chegando a, pelo menos, cerca de 10,3 milhões o contingente nesta situação. É o que apontam os dados divulgados nesta quinta-feira (17) pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (SILVEIRA, 2020).

No primeiro caso temos um exemplo de violência subjetiva agravada pelo número de disparos (oitenta), os autores do disparo (militares atuando em nome do Estado brasileiro) e a falta completa de justificativa para o crime cometido. O texto da matéria tenta ser imparcial, mas não deixa de apelar para as emoções do leitor, pois ao explicitar os absurdos envolvidos no caso tem como resultado uma comoção social. Um caso que tem nome e rosto.

No segundo caso temos um exemplo de violência objetiva. A matéria apresenta os números da fome de forma bem objetiva e estatística. Os famintos são reduzidos a meros números. O que mais nos chama atenção é que não há qualquer menção às causas para o aumento do número de famintos, como se fosse uma variação natural tal qual a variação nas estações do ano ou na sazonalidade dos períodos de seca. Desta forma não há qualquer apelo à emoção dos leitores, pois estaríamos diante de um fato inexorável, cujo rigornão pudesse ser amenizado ou evitado por decisões políticas.

Žižek (2014) afirma que se quisermos entender a “natureza paralaxe da violência” devemos nos atentar aos “curtos-circuitos”, ou seja, prestar atenção nos colapsos do sistema provocados pelas várias crises sistêmicas:

Para compreendermos essa natureza paralaxe da violência, devemos focar os curtos-circuitos entre diferentes níveis. Por exemplo, entre o poder e a violência social: uma crise econômica que leva à devastação é experienciada como um poder incontrolável quase natural, enquanto *deve* ser experienciada como *violência*. (ŽIŽEK, 2014, [Prefácio à edição brasileira], não paginado).

Devemos reconhecer que na violência social não temos o resultado de um “poder incontrollável quase natural”, mas antes o resultado de escolhas dos que exercem os poderes político e econômico.

É difícil comparar graus de violência: a violência objetiva da fome pode ser tão mais perversa que a violência subjetiva dos assassinatos a balas. O texto de Žižek (2014) nos chama a atenção para o fato de que não dá para minimizar a crueldade da violência objetiva só por não ser tão impactante quanto à violência subjetiva. A fome não mata em um único golpe, mas aos poucos todos os dias. Tanto a violência objetiva quanto a violência subjetiva colocam suas vítimas diante do que aqui chamamos de *fim do mundo*.

### **Violências e o *fim do mundo***

Nossa sociedade é fortemente influenciada pela cultura apocalíptica ocidental judaico-cristã. Nem todas as tradições culturais se preocupam tanto com o *fim do mundo* quanto a nossa. Muitos povos veem na história um movimento circular ao invés de linear, em que não há um fim, mas uma constante transformação de tudo<sup>2</sup>.

Talvez a nossa cultura ocidental judaico-cristã esteja tão preocupada com o *fim do mundo* pelo fato de nos colocar diante desse fim com a destruição iminente do mundo, na exploração predatória do meio ambiente e dos povos não bancos ocidentais. Com o advento do capitalismo, a ascensão política e econômica da burguesia e o início das grandes navegações vinculado à política colonial no século XV, o *fim do mundo* tomou escala global.

As principais vítimas do processo colonial foram os povos indígenas das Américas e os povos negros da África, além de outros povos da Ásia e Oceania. O *fim do mundo* já chegou para todos eles através da violência subjetiva: esses povos viram suas terras serem invadidas, sua população massacrada ou escravizada e a natureza, que eles viam como sagrada, passando a ser explorada e destruída. E esse *fim do mundo* se perpetua até nossos dias para os seus descendentes através das violências subjetivas e objetivas: com o racismo e a discriminação, o extermínio, a pobreza e a condição de vida precária.

As violências subjetivas nos levam ao encontro do *fim do mundo* mais imediato: uma cicatriz, um trauma, uma morte, uma revolução. As violências objetivas nos levam ao encontro do *fim do mundo* presentificado num contínuo, que começa no presente e se alonga até o

---

<sup>2</sup> Sobre as crenças dos vários povos sobre o tempo e a história, ver BOTELHO, 2019.

futuro. A um futuro que se apresenta como mesmo, pois a violência objetiva busca a perpetuação do *status quo*. (ŽIŽEK, 2014, [Cap. 2, “A política do medo”], não paginado).

Se a naturalização da violência objetiva precisa ser desmascarada, o que dizer quando esse processo de naturalização da violência passa a ocorrer também em casos de violência subjetiva? Žižek nos chama a atenção para o fato de que o sentido humanitário não é igual nem proporcional ao grau de violência subjetiva infringido. A perda de algumas vidas parece ser mais sentida que outras a depender da nacionalidade ou etnia da vítima e não tanto pela violência sofrida. Ele apresenta o exemplo do massacre do Congo comparado às mortes em Israel ou nos Estados Unidos da América: “A morte de uma criança palestina da Cisjordânia, para não falarmos em uma norte-americana ou israelita, vale para os grandes veículos de imprensa milhares de vezes mais do que a morte de um congolês desconhecido”. (ŽIŽEK, 2014, [Introdução], não paginado).

Se olharmos para o que ocorre no Brasil, não é difícil observarmos um processo de “naturalização” da violência subjetiva a partir da identificação de suas vítimas com o grupo social mais desfavorecido. Como denuncia a música de Elza Soares: “A carne mais barata do mercado é a carne negra” (A CARNE, 2002). Ela é tão barata que chega a ser descartável. Sua morte ou prisão não geram comoção. É natural. Tão natural que a cor do réu pode ser usada como “prova” de seu envolvimento com uma organização criminosa como fez uma juíza do Tribunal de Justiça do Paraná em sua sentença de junho de 2020 ao justificar que o réu era: “seguramente integrante do grupo criminoso, em razão da sua raça”. Em entrevista ao jornal *O Globo* a advogada de defesa do réu afirmou que:

Ela [a juíza] aumentou em sete meses a sentença referente à organização criminosa, fixando a pena em 3 anos e sete meses. Ela justifica esse aumento dos três anos iniciais da pena por ele ser negro. Ela também usou a raça como justificativa em outros dois momentos: quando ela falou do roubo e do furto. No total, a condenação ficou em 14 anos. (CARVALHO; BERTHONE, 2020)

Diante da repercussão do caso, a juíza divulgou uma nota na qual declara que em “nenhum momento houve o propósito de discriminar qualquer pessoa por conta de sua cor. E que o racismo representa uma prática odiosa que causa prejuízo ao avanço civilizatório, econômico e social” (JUCÁ, 2020). Em outro trecho acrescentou:

Reafirmo que a cor da pele de um ser humano jamais serviu ou servirá de argumento ou fundamento para a tomada de decisões judiciais. O racismo é prática intolerável em qualquer civilização e não condiz com os valores que defendo. Peço sinceras

desculpas se de alguma forma, em razão da interpretação do trecho específico da sentença, ofendi alguém.(JUCÁ, 2020)

Tomando apenas a nota como referência, podemos observar que a juíza parece não ter se dado conta de como sua sentença estava repleta de racismo. Um racismo que, independentemente de sua intenção, não deixa de ser racismo. Uma violência que se apresenta como racismo estrutural e institucionalizado em uma sentença judicial.

O racismo estrutural está na ordem das violências objetivas sistêmicas que tenta manter a estrutural social do jeito que está, ou seja, os descendentes dos índios e os negros escravizados devem ser mantidos na base da pirâmide social. Seja velado ou explícito, ele é uma das formas de presentificar o *fim do mundo*, que não começou agora, mas que se mantêm sem sinais aparentes de retrocesso.

Um dos debates que presenciamos no ano de 2020, durante a onda de protestos pelo mundo inspirados pelo movimento estadunidense *Black Lives Matter*<sup>3</sup> (Vidas Negras Importam) após a morte de George Floyd em Minneapolis<sup>4</sup>, foi o fato de que não são só as vidas negras que importavam, mas todas as vidas. Verdade, todas as vidas são importantes, mas o que o movimento traz à tona, e isso é o que importa, é que o sistema discriminatório que existe nos Estados Unidos da América e no Brasil (só para ficar nesses dois) faz uma clara distinção entre quais vidas realmente importam e quais são descartáveis. Quando se grita “Vidas Negras Importam” essa é uma forma de desnaturalizar a violência subjetiva contra a população negra. Já quando se denuncia o racismo estrutural, essa é uma forma de desnaturalizar a violência objetiva. Nenhuma forma de violência é natural se suas causas puderem ser evitadas por políticas públicas ou por mudanças na cultura de opressão de um povo ou etnia.

### **Para além do *fim do mundo***

Se o *fim do mundo* não está no futuro, mas presentificado desde o início de nosso país, será que podemos imaginar um outro mundo para além do *fim do mundo*? Um mundo em que

---

<sup>3</sup> O *Black Lives Matter* foi criado nos Estados Unidos da América em 2013 por três mulheres negras Alicia Garza, Patrisse Cullors e Opal Tometi, com o objetivo de combater a violência policial. (COMO, 2020).

<sup>4</sup> Nos Estados unidos da América, George Floyd foi vítima da violência policial, sendo morto por asfixia sem poder reagir. (CASO,2020). Esse não é um caso isolado, muitos outros negros são vítimas de abordagem policial ou de seguranças privados. No Brasil, João Alberto Freitas foi morto por seguranças da rede de supermercados Carrefour em Porto Alegre, em 19 de novembro de 2020, com cenas que lembraram o caso de Floyd. (FERRARI, 2020). Esses são apenas dois casos que ganharam repercussão por terem sido filmados.

se viva e não apenas se sobreviva? Diz um ditado popular que a “esperança é a última que morre”, mas e se a esperança morrer, o que sobra? Sobre apenas o *fim do mundo*.

Estamos vivendo tempos difíceis, com muita polarização e um fortalecimento mundial de uma extrema direita que se orgulha em promover a violência, que não se envergonha de ser racista e que não se importa com a vida do outro, desde que esse outro não seja igual a si. É somente a esperança que pode nos levar para outro mundo além do *fim do mundo*. Mas para alcançar esse novo mundo há de se resistir e insistir em mudanças de atitudes, mudanças de cultura e principalmente mudanças de políticas.

Ao ouvirmos as músicas dos Racionais MC's e de Elza Soares, os homenageados desse dossiê, podemos notar um misto de indignação e denúncia, mas também uma evocação para a esperança. Esperança de um outro mundo. Na construção de um mundo onde o racismo deixará de ser a regra. No entanto, não se pode imaginar que seja possível vencer as formas de violência objetiva que insistem em manter tudo em seu lugar sem muita luta e resistência. Luta que começa por vencer as formas de violência subjetiva.

Quando falamos sobre o *fim do mundo*, devemos nos lembrar também de nutrir a esperança em um mundo melhor. Mas não uma esperança que espera, mas uma esperança que luta. Lembremo-nos do refrão da música cantada por Elza Soares em “Juízo final”:

O sol há de brilhar mais uma vez  
A luz há de chegar aos corações  
O mal será queimada a semente  
O amor será eterno novamente (JUÍZO, 2020)

### **Considerações finais**

As violências subjetiva e objetiva sistêmicas rondam nosso mundo há muitos séculos e um longo caminho ainda se apresenta a nossa frente na luta pela transformação de um *fim do mundo* presentificado para um mundo novo além do *fim do mundo*. Muitas gerações ainda serão necessárias, mas uma vez que a violência subjetiva contra os mais desfavorecidos não for mais tolerado e a violência objetiva não possa mais se esconder sob a imagem de um fenômeno inexorável, mas antes como o resultado de um jogo de forças perverso, poderemos lutar contra e construir juntos um mundo melhor. Lutar não é uma escolha, mas uma necessidade. As formas de luta são várias. Os Racionais MC's e Elza Soares escolheram sua forma de luta: a música. Escolhamos a nossa!

## Referências bibliográficas

A CARNE. Intérprete: SOARES, Elza. Compositores: Marcelo Yuka, Seu Jorge e Ulisses Cappelletti. In: DO CÓCCIX Até o Pescoço. Intérprete: SOARES, Elza. Rio de Janeiro: Maianga, 2002. CD.

BOTELHO, José Francisco. Apocalipse: Como diferentes povos imaginaram o fim do mundo. *Aventuras na História*. 06 set. 2019. Matérias. Civilizações. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/historia-apocalipse-entenda-como-diferentes-povos-imaginaram-o-fim-do-mundo.phtml> Acessado em: 12 de nov. 2020.

CARVALHO, Cleide; BERTHONE, Rodrigo. Juíza cita raça de réu negro em sentença de condenação no Paraná. *O Globo*. 12 ago. 2020. Mais de Sociedade. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/juiza-cita-raca-de-reu-negro-em-sentenca-de-condenacao-no-parana-24581979> Acessado em: 14 nov. 2020.

CASO George Floyd: morte de homem negro filmado com policial branco com joelho em seu pescoço causa indignação nos EUA. *UOL [BBC]*. 27 maio 2020. Internacional. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/05/27/caso-george-floyd-morte-de-homem-negro-filmado-com-policial-branco-com-joelhos-em-seu-pescoco-causa-indignacao-nos-eua.htm> Acessado em: 12 de nov. 2020.

COMO três mulheres criaram o movimento global Black Lives Matter a partir de uma hashtag. *G1 Globo [BBC]*. 20 dez. 2020. Mundo. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/12/20/como-tres-mulheres-criaram-o-movimento-global-black-lives-matter-a-partir-de-uma-hashtag.ghtml> Acessado em: 12 nov. 2020.

FERRARI, Murillo. Homem morto em supermercado no RS foi provavelmente asfixiado, diz delegada. *CNN Brasil*. 20 nov. 2020. Nacional. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2020/11/20/homem-morto-em-supermercado-de-porto-alegre-sofreu-asfixia-diz-delegada> Acessado em: 20 nov. 2020.

HOMEM morre após ser baleado em ação do Exército na Zona Oeste do Rio. *G1 Globo*. 07 abr. 2019. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/04/07/homem-morre-apos-carro-ser-atingido-em-acao-do-exercito-na-zona-oeste-do-rio.ghtml> Acessado em: 12 nov. 2020.

JUCÁ, Julyanne. Ao condenar réu, juíza do Paraná cita raça de homem negro e depois pede desculpa. *CNN Brasil*. 12 ago. de 2020. Nacional. Disponível

em:<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2020/08/12/ao-condenar-reu-juiza-do-parana-citara-de-homem-negro-e-pede-desculpas> Acessado em: 10 nov. 2020.

JUÍZO final. Intérprete: SOARES, Elza. Compositores: Nelson Cavaquinho e Élcio Soares. Disponível em: <https://youtu.be/VBU5MYaDKjo> Acessado em: 10 nov. 2020.

SILVEIRA, Daniel. Fome no Brasil: em 5 anos, cresce em 3 milhões o nº de pessoas em situação de insegurança alimentar grave, diz IBGE. *GI Globo*. 17 set. 2020. Economia. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2020/09/17/fome-no-brasil-em-5-anos-cresce-em-3-milhoes-o-no-de-pessoas-em-situacao-de-inseguranca-alimentar-grave-diz-ibge.ghtml> Acessado em: 12 nov. 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014. *E-book* (não paginado).

## MIGRANTE DO PLANETA FOME: a chegada de Elza Soares na indústria

André Domingues dos Santos<sup>5</sup>

**Resumo:** A cantora carioca Elza Soares teve sua entrada no meio profissional da música, entre meados da década de 1950 e o início da seguinte, profundamente marcada pelo racismo brasileiro. É preciso diferenciar, porém, o jogo estético-político da chamada Era do Rádio, quando essa jornada começou, e da bossa-nova, quando se concretizou, já que a arte e a sociedade brasileira passaram por transformações significativas no período em questão. A representação da negritude, marcante na arte de Elza nos dois períodos, dialoga com a cultura hegemônica e revela uma resistência para além do campo em que deveria se circunscrever.

**Palavras-chave:** Elza Soares; Era do Rádio; bossa-nova; racismo.

**Abstract:** The difficult earlier Elza Soares' trajectory allows us to understand the Brazilian music in the mid-twentieth century, combining modernization, racism and the affirmation of a popular aesthetic in the contemporary process of ascension and autonomy of the massive culture. Her swinging, sentimental, noisy and extroverted singing helps to reconstruct some threads broken or frayed by the bossanovist canon, especially in that avant-garde, cosmopolitan, dilettante and deracialized image. Beyond the artful univocity of the stool and the guitar, her black voice and body reverberated broad tensions in society at the time, echoing both the futuristic desires of the construction of Brasília and the chaotic joy of the crowded auditoriums of the Rádio Nacional.

**Keywords:** Elza Soares, samba, bossa nova, racism.

### Direto da fome

---

<sup>5</sup> Prof. Dr. da Licenciatura Interdisciplinar em Artes da UFSB, Campus Paulo Freire.

O ano era mesmo 1953 e o programa em que a carioca Elza Soares estreou era mesmo *Calouros em Desfile*, comandado por Ary Barroso na Rádio Tupy. O “mesmo”, aí, se justifica pela incerteza que cerca muito da biografia da cantora carioca. Às vezes, pelas imprecisões da maneira quase onírica como narra a própria vida; às vezes, pelo inacreditável do que concretamente sofreu em sua trajetória, sobretudo entre a extrema pobreza da infância, vivida na favela de Água Santa, até o estabelecimento de sua carreira artística, na primeira metade da década de 1960. Conta ela que foi ao programa atrás do prêmio de Cr\$ 5000,00, suficiente para comprar remédio para um filho doente e amenizar a miséria financeira da família. Maria-chiquinhas no cabelo e metida num vestido alheio, um dos que sua mãe cuidava como lavadeira, ajeitado por alfinetes em seu corpo magérrimo, a menina era uma figura de causar estranheza quando subiu ao palco. Ary, desbocado, ao observá-la, teria perguntado “de que planeta você está vindo, minha filha?”, e ouviu uma resposta seca: “do planeta fome!”. Silêncio. O apresentador, então, quis saber que canção iria interpretar. Era “Lama”, samba-canção de Paulo Marques e Ailce Chaves. O regional do Toco Preto atacou a introdução, dessa vez no tom certo (no ensaio, teriam tocado mais aguda pra caçoar da menina), e Elza começou a cantar precisa e lindamente. Na parte final, para enfatizar a dramaticidade da música, usou uma curiosa voz rouca, chorosa, desenvolvida por brincadeira, enquanto levava na cabeça as latas de água para casa, e que se tornaria a maior marca do seu canto. Ao terminar, Ary abraçou-a, beijou e bradou: “Senhorase senhores, nesse exato momento acaba de nascer uma estrela!”. Deu-lhe também o prêmio e a oportunidade de voltar outras vezes.

Assim, ou quase assim, com ares de um mito original, Elza contou ao biógrafo José Louzeiro (2010, p. 44-46) e em entrevistas posteriores sua primeira investida no mundo do rádio. Parece fantasiar a cena ao dizer que tinha, apenas, 12 ou 13 anos, já que a data provável de seu nascimento é 23 de junho de 1930, conforme anunciaram as diversas homenagens que recebeu pelos 90 anos de idade em 2020, embora a Enciclopédia da Música Brasileira (2000, p. 749) marque o ano de 1937<sup>6</sup>. Em nenhum dos casos teria 13 anos em 1953. Pode ser, também, que a conversa com Ary Barroso tenha sido diferente, já que, quando ela contou a mesma história no programa no *Ensaio*, da TV Cultura, em 1991, não mencionou a significativa passagem do “planeta fome” (*Ensaio*, 1991). Também não deve ter mencionado na edição de

---

<sup>6</sup> A dificuldade de se precisar seu nascimento também inclui o dia, pois, conforme Elza Soares confirmou em seu perfil pessoal no Instagram (2020), ainda existe uma dúvida entre 23 de junho e 22 de julho. Na mesma postagem, admitiu não querer contar sua idade.

1973 do *MPB Especial*, precursor direto do *Ensaio* na mesma emissora<sup>7</sup>. Esqueceu-se? Não vinha ao caso? É importante notar que tal programa tinha a pretensão de eternizar em registros de vídeo a biografia dos mais importantes artistas da música popular brasileira e que fora concebido e realizado por Fernando Faro, jornalista e produtor de alto gabarito no meio musical, donde qualquer omissão desse tipo represente uma falha grave. Seja como for, não se trata aqui de pôr os pingos nos is da idade de Elza ou da pergunta de Ary. Mais rico é assumir a concretude subjetiva daquela experiência, em que a jovem Elza se sentiu vulnerável, vista como uma extraterrestre, e retrucou com a afirmação de um rico universo periférico, distante das luzes que iluminavam o palco comandado por uma das figuras mais prestigiosas da música popular de seu tempo. Seguir essa trilha, procedimento típico de história oral, é falar de exclusão e, sobretudo, racismo nos anos iniciais de sua trajetória, para além do conteúdo e da forma dos discursos socialmente hegemônicos.

### **Pretos e pobres na Era de Ouro**

O período entre meados da década de 1940 e finais da década de 1950 é um dos menos pesquisados e compreendidos da música popular brasileira, desleixadamente tido como o “reino do improviso, do descompromisso profissional, do baixo nível artístico, da futilidade”, conforme observa Alcir Lenharo (1995, p. 8-9). Pesa nesse menosprezo a centralidade que invenção da bossa nova, em 1958, tomou na crítica e no meio musical, estabelecendo-se como uma cisão contundente entre o antigo e o moderno, mas também a acusação da crescente influência dos modismos midiáticos, com as ondas “inautênticas” de baião e bolero (note-se que, antes disso, não se verificam acusações semelhantes entre os historiadores e cronistas da música popular, fazendo parecer que a natureza comercial e massiva só tivesse sido descoberta naquele momento). Na síntese entre essas duas concepções, o veredito costuma ser conclusivo: a música mais consumida de então não era suficientemente moderna para se irmanar às tendências progressivas, nem suficientemente autêntica para ser cultivada à guisa de folclore nacional.

---

<sup>7</sup> Não foi possível ser conclusivo neste ponto, pois, sem ter acessado diretamente o acervo da emissora, em São Paulo, foi consultado apenas um trecho de quase 9 minutos veiculado no programa Radiola de 8 de junho de 2009, e uma boa monografia de Vinícius Sobrinho sobre essa edição, que menciona o episódio, mas referido a uma fonte externa, não ao próprio programa (2020, p. 10).

Identificar as ideologias que cercam as duas concepções citadas, o vanguardismo e o folclorismo nacionalistas, é o primeiro passo para se reavaliar o contexto em que se formou a carreira artística de Elza Soares. Acontece que ambas podem ser vista como desdobramentos dos pilares de um sistema de trocas simbólicas já consolidado na música popular, identificado por José Miguel Wisnik nas relações da intelectualidade modernista dos anos 1920 com os sambistas do Rio de Janeiro, em que se prometia trocar cidadania por legitimação de seus projetos estéticos e políticos (1983, p. 146-7). Ficou de fora desse mecanismo, contudo, um capital simbólico muito significativo e específico da cultura popular urbana, aqui chamado de “massividade”, isto é: a função ativa da cultura massiva, que tem sua maior expressão na visibilidade, pioneiramente descrita por Walter Benjamin no célebre ensaio “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica” (1987, p. 165-196). Tal capital, menos relevante na década de 1920, foi se avolumando com a sensível expansão dos meios tecnológicos de comunicação e com a diminuição do controle estatal sobre eles, com a deposição de Vargas em 1945. Daí que um motivo do menosprezo da crítica ao período do pós-guerra possa ser visto como a contrafase do poder crescente da massividade, carregada de um ethos popular incômodo que redefine no panorama cultural questões como representação, identidade, raça, pobreza e sociabilidade. Alcyr Lenharo é bastante feliz ao notar a dimensão multiconflituosa desse universo a partir da relação entre fãs e majestades do rádio na década de 1950:

Por que as pessoas sérias se irritavam tanto com essa mobilização, a ponto de agredir preconceituosamente as frequentadoras dos auditórios, denominadas de “macacas de auditório”? É de se conjecturar sobre a origem dessa irritação constante, incapaz de conviver com o jogo lúdico e ambíguo que o público do rádio exibia incomodamente a quem gostaria de ver o mundo em ordem, com seus valores e hierarquias estáveis e intocados” (LENHARO, 1995, p. 144)

O incômodo papel das “macacas de auditório” à beira do palco era o paralelo mais próximo da posição que Elza Soares assumia naquela perdida tarde de 1953. Em um caso ou em outro, parecia haver uma fresta para a cidadania no mundo das comunicações. Repetia-se o mesmo jogo entre a exclusão vexatória e a inclusão, ali protagonizado pela autoridade algo histriônica de Ary, ladeado pelo competente regional de Toco Preto e pelo gongo cômico tocado por Tião Macalé, vestido em figurinos inspirados em *As mil e uma noites*. A graça, obviamente, era ver serem impiedosamente gongados os pleiteantes ao sucesso, mas com a remota chance de uma redenção consagrada através da aprovação do severo apresentador. A lógica, porém, não é a da mera reprodução dos funis da exclusão social capitalista, mas a de uma visão ambígua e carnalizada dessas relações de poder, tal como Lenharo (com apoio em Mikail Baktin)

observa no culto às rainhas do rádio: “Quanto mais os fãs insistem com suas rainhas, mais o arremedo desta organização simulada de poder desdenha dos poderes constituídos, inclusive do poder econômico das empresas emissoras que programam os cultos, os incentivam e os disciplinam” (1995, p. 144).

A proximidade entre a caloura Elza e as fãs de artistas pode ser estendida às questões raciais. De um lado, o perfil de quem se submetia ao gongo dos auditórios passava longe do dos corpos da elite dominante; de outro, a intervenção irônica de Ary e o trote do regional no ensaio (que também teria acompanhado risadinhas, piadas e uma inexplicada colocação no final da fila) refletem uma relação geral de superioridade que, ao menos no segundo caso, foi identificada pela cantora como racismo (Louzeiro, 2010, p. 90). Mais ocasiões, no mesmo período, reforçam a consideração prévia de seu corpo e de sua pele ante seu canto, a exemplo da subsequente contratação como crooner na Orquestra Garam, contra a qual um músico teria protestado: “Professor, vamos botar uma negra pra trabalhar com a gente?” (Louzeiro, 2010, p. 48, 91). Mais relatos como esses, diretos e certos, surgem em sua biografia, de modo que a negritude surge como uma categoria fundamental de compreensão do caminho que trilhou para o estabelecimento de sua carreira artística.

É importante destacar a figura de Ary Barroso naquele quase picadeiro circense do rádio de meados do século passado. O compositor fazia um papel de lastro respeitável para as avaliações musicais realizadas, graças não só à visibilidade obtida com tantos sucessos, como *Faceira*, *Na Baixa do Sapateiro* e a emblemática *Aquarela do Brasil*, mas também por ter se constituído como um dos primeiros e mais bem sucedidos casos de intelectual popular midiático. Essa categoria, então dividida com nomes como Almirante e Dorival Caymmi, se formara numa tensa relação com a intelectualidade modernista, hegemônica no primeiro governo de Getúlio Vargas. De um lado, associavam-se através do já descrito mecanismo de trocas de legitimação por cidadania; por outro, e na contramão, avançavam sobre a síntese da brasilidade no seu meio específico, disputando essa representação com os eruditos com base no capital político e social da massividade. Tal é o caso de Ary e seu samba sinfonizado *Aquarela do Brasil*, de 1939, que, com enorme sucesso, se aventurou a sintetizar o nacional a partir da cultura massiva, sendo reproduzido à exaustão pelas ondas da Rádio Nacional e alcançando, inclusive, a grande indústria cultural norte-americana, no filme de animação *Alô, amigos*

(1942), dos poderosos estúdios de Walt Disney. Esse propósito ficou claro ao descrever as circunstâncias de criação da obra numa entrevista a Mariza Lira:

Senti, então, iluminar-me uma idéia: a de libertar o samba das tragédias da vida, do sensualismo das paixões incompreendidas, do cenário sensual já tão explorado. Fui sentindo toda a grandeza, o valor, a opulência da nossa terra, 'gigante pela própria natureza'. Revivi, com orgulho, a tradição dos painéis nacionais e lancei os primeiros acordes, vibrantes, aliás. Foi um clangor de emoções. O ritmo original, diferente, cantava na minha imaginação, destacando-se do ruído forte da chuva, em batidas sincopadas de tamborins fantásticos. O resto veio naturalmente, música e letra de uma só vez (...) Senti-me outro. De dentro de minh'alma, extravasara um samba que eu há muito desejara, um samba que, em sonoridades brilhantes e fortes, desenhasse a grandeza, a exuberância da terra promissora, da gente boa, laboriosa e pacífica, povo que ama a terra em que nasceu. Esse samba divinizava, numa apoteose sonora, esse Brasil glorioso. (apud SEVERIANO; MELLO, 1997, p. 177 )

O trânsito de Ary da estética para a política teve maior resultado quando, terminada a ditadura varguista, em 1945, elegeu-se Vereador do Rio de Janeiro, capital federal à época, com a segunda maior votação do pleito. Não foi caso único. Movimento semelhante fez o também compositor e advogado cearense Humberto Teixeira, que alcançou uma vaga de suplente de Deputado Federal em 1954. Também Dorival Caymmi se envolveu com a política institucionalizada nas eleições de 1946, ao compor o hino da campanha de Luiz Carlos Prestes ao Senado e acompanhá-lo nos palanques por mais de uma ocasião. A passagem de Ary pela Câmara de Vereadores, entretanto, não se estendeu nem desdobrou em novos mandatos, tendo sua atuação se concentrado na política cultural dos meios de comunicação durante a década de 1950.

Apesar de estar em disputa pelo poder político e estético, é importante notar a reprodução da ideologia da mestiçagem modernista no pensamento racial de Ary Barroso. É algo evidente na escolha da morena sestrosa e do mulato inzoneiro como tipos nacionais, por excelência. Ary, branco, mineiro e advogado, não apenas afirmava um corpo social harmonioso e progressista, sem as fraturas da desigualdade, como também buscava tirar do seu contexto específico a produção dos símbolos nacionais – o samba, destacadamente –, sediando –lhe a origem na alma, e não nas práticas específicas da população negra e despossuída do Rio de Janeiro (depreciadas como “tragédias da vida”, “paixões incompreendidas”, “cenário sensual já tão explorado”). Era, portanto, esse o script simbólico reservado para negra Elza Soares no palco da Rádio Tupy em 1953: ser uma morena sestrosa – termo já em desuso com uma carga ambígua de significação, que vai da manha à astúcia, bem traduzida no samba pela também ambígua noção de ‘malícia’. Magra e assustada, Elza parecia pouco preparada para encarnar

essa personagem complexa que, mais adiante, seria sua representação mais frequente, sobretudo no samba *Mulata assanhada*, de Ataulfo Alves, que regravou e cantou inúmeras vezes – e com maestria.

Ser a morena sestrosa permitia ocupar um lugar reconhecido no nacionalismo radiofônico do pós-guerra, mas não era, de modo algum, alcançar melhor posição disponível. A mulata e o malandro, figuras típicas do samba, faziam um papel semelhante ao das chamadas manifestações folclóricas para a produção modernista: a de legitimação e matéria-prima para a produção universal – nesse caso, não os Choros ou as Bachianas de Villa-Lobos, mas os sambas-exaltação e, principalmente, os elegantes sambas-canção de Ary, Caymmi, Braguinha, Haroldo Barbosa, entre populares de prestígio. No samba-canção mais elegante, saltava à frente a representação universalizada do amor, mantendo em segundo plano, espiritualizado, o corpo sensual e mestiço do imaginário do samba. Assim, a escolha de repertório de Elza também não lhe favorecia, pois “Lama”, lançado com boa repercussão em 1952 por Linda Rodrigues, era um samba-canção e não oferecia a encarnação da morena sestrosa. E para piorar, dentro do arco expressivo do gênero, estava bem mais próximo da linguagem subalterna, melodramática, do tango e do bolero, do que da moderna música norte-americana, exemplarmente audível nas gravações de Dick Farney para *Copacabana* (1946) e *Marina* (1947).

Apesar do racismo que penalizava a escolha de repertório, a performance de palco e a própria existência naquele palco, Elza acabou aclamada no “Calouros em Desfile”. Essa, talvez, seja a característica mais importante daquele período. Se a maior autonomia da cultura popular mudou pouco o peso do racismo na ponta hegemônica, aumentou sensivelmente a permeabilidade da base para as demandas populares. Cantores e compositores como Wilson Batista, Geraldo Pereira, Jorge Veiga e, sobretudo, Moreira da Silva puderam, então, encenar uma sonoridade, um cotidiano, um ethos que, dentro da linhagem do samba carioca, destoavam do que perseverou durante a ditadura de Vargas, amaciado pela negação do conflito racial e pelo trabalhismo, descrito por Antonio Tota (1979). Bom exemplo disso é o samba-de-breve *Pernambuco você é meu*, de Tancredo Silva e Daniel Lustosa, gravado por Moreira em 1947 e regravado por Jorge Veiga na década de 1960, que narra uma desavença de gafeira e seus desdobramentos, depois que uma “moreninha cheia de coisinhas” recusa-se a dançar com um negro:

[...] Não está vendo que eu não me passo

Eu acho bom desviar, palhaço  
Se eu gostasse de dançar com preto  
Andava com um urubu dependurado no eu braço  
- Ela não sabe que ofendeu um bacanaço  
Me enfezei e disse então ninguém dança  
Dança ,não dança, começou a lambança  
E o fiscal que era um homem mau  
Levantou-se do cantão, quis me bater de pau  
Dizendo: Vou te esquentar seu bacurau! (SILVA, 1947)

A cena termina com o personagem principal sacando uma arma e se fazendo respeitar pelo temor: “agora vejo que você tem razão/ tá aprovado o documento que você traz na mão/ Vira pra lá esse canhão”. Moreira – que seria o padrinho artístico de Elza – colocava-se, sem dúvida, em desafio constante à ideologia hegemônica e, ainda assim, tinha uma carreira bem estabelecida. Daí a ideia de que a permeabilidade do pós-guerra às demandas populares fosse bem mais visível na base do que no topo do sistema.

### **Bossa nova, velha subalternidade**

Elza talvez conseguisse ter se estabelecido na música brasileira ainda na década de 1950, mas a sorte não lhe foi favorável. Depois de alguns trabalhos em banda de baile e teatro, acabou indo tentar a sorte na Argentina e ficou cerca de um ano fora do circuito. Só em 1959, e por intermédio de Moreira, conseguiu um emprego fixo na boate carioca Texas Bar e deslanchou. Muita coisa havia mudado no Brasil e na música, principalmente com a associação simbólica entre o governo desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek e a nascente bossa-nova, unidos em torno de uma ideia de modernização radical que também passava pelos meios de comunicação, como o fortalecimento da televisão e a chegada dos LPs de 33rpm. A junção política foi celebrizada na machinha *Presidente bossa-nova* (1960), de Juca Chaves, mas teve sua maior expressão no convite de Juscelino para que Vinícius de Moraes e Tom Jobim compusessem uma obra para a inauguração de Brasília, a *Sinfonia da Alvorada*, lançada em 1960. O intermediário desse convite foi ninguém menos do que o arquiteto Oscar Niemeyer, que já havia assinado a cenografia do musical *Orfeu da Conceição*, em 1956, a primeira parceria da famosa dupla de compositores. Essa relação seria fundamental para em 1962, já no governo Jânio Quadros/João Goulart, quando o Itamaraty bancou o grande show de apresentação da bossa-nova ao público norte-americano, realizado no elegante Carnegie Hall.

Foi justamente nas asas da bossa que a carreira de Elza se consolidou. Acontece que, certa noite, a cantora Sylvia Telles, bossanovista de primeira hora, foi assisti-la cantar e se encantou, convidando-a para fazer um teste na gravadora Odeon, cujo diretor, não por acaso, também se encontrava ali. Era seu marido, Aloysio de Oliveira, cantor, compositor, dublador e produtor musical com grande trânsito na indústria norte-americana, em virtude de ter acompanhado a estrela Carmen Miranda por muitos anos, liderando o conjunto Bando da Lua. Na Odeon, Elza gravou, entre outros, os dois discos com que se estabeleceu: *Se acaso você chegasse* (1960) e *A bossa negra* (1961), dirigido por um grande ideólogo do movimento, o jornalista, compositor e produtor Ronaldo Bôscoli.

É curioso que Elza tenha se firmado junto à comedida bossa-nova, já que trazia um canto tão extrovertido e adornado. Ela, ainda por cima, mantinha um ethos artístico coerente com a chamada Era de Ouro, com um repertório marcado pela referência direta ou indireta à elite mestiça do rádio, principalmente Ciro Monteiro, de quem herdou *Se acaso você chegasse* e *Beija-me*, e Elizeth Cardoso, primeira intérprete de *Mulata assanhada*, mas também um recurso constante aos sambas-canção melodramáticos de Lupicínio Rodrigues. Ainda assim, Elza foi incluída no mundo da bossa, inclusive fazendo parte de um dos célebres shows universitários destinados a divulgar o movimento em maio de 1960, *Noite do amor, do sorriso e da flor*, realizado na Faculdade de Arquitetura da UFRJ, sob direção de Ronaldo Bôscoli. Denilson Monteiro, biógrafo de Bôscoli, afirma Elza, “apesar de não ter nada de Bossa Nova, recebeu aplausos da plateia com suas acrobacias vocais” (2011, 139). Já Ruy Castro, cáustico, descreve aplausos tímidos e conta que, pelos scats rascantes, ela teria saído com o apelido de “O catarro que canta” (1990, p. 266). Ambos os comentários, com maior ou menor elegância, sinalizam para inadequação de Elza à bossa. É desnecessário, aqui, defender as qualidades do seu canto, mas vale insistir sobre essa incompatibilidade, já que em suas próprias palavras, no depoimento registrado para a reedição de *A Bossa Negra* em CD, Elza reforça: “Eu era praticamente um ET no meio daquilo tudo, com aquela vitalidade e aquela vontade toda de cantar. Acho que foi por isso que Caetano Veloso me chamou de exagero, eu sempre fui exagerada mesmo” (2003).

No mesmo texto, Elza Soares dá uma pista fundamental para se compreender a aproximação da bossa ao seu canto:

“Mas o disco nasceu por causa do Ronaldo Bôscoli, na época ele escrevia para a revista O Cruzeiro. Ele achou que eu seria uma figura importante, representativa da

raça negra e disse assim: “É isso que eu estou procurando! Você vai ser a representante que a gente tanto buscou! E vamos fazer um disco que vai se chamar *A bossa negra*”. Pensei: “Por mim, tudo bem”. (SOARES, 2003)

Por que a nascente bossa-nova tanto buscou uma representação negra? E por que Elza Soares, em se considerando que já estavam ali Alaíde Costa e, ocasionalmente, a veterana Elizeth Cardoso? Bem, é preciso, aí, retomar o mecanismo de trocas de cidadania por legitimidade, inaugurado no modernismo e novamente apropriado por uma vanguarda popular. Acontece que a bossa afirmou bastante da sua modernidade estética no contato com o jazz contemporâneo dos Estados Unidos, tendo a brasilidade fortemente contestada pelo pensamento musical em voga, tanto na intelectualidade hegemônica da Era de Ouro, quanto no nascente movimento político-artístico engajado do Centro Popular de Cultura da União Nacional dos Estudantes. Dessa forma, era urgente comprovar a existência de uma ponte autêntica entre o samba e o jazz na cultura entre os negros e favelados do Brasil.

Foi Bôscoli foi meticuloso na amarração da sambista com a bossa, pois a negra Elza tinha um estilo de fraseado e improvisação de clara influência jazzística e, ainda, um recurso de voz rouca que lembrava o lendário Louis Armstrong. Era uma sambista que, na aparência, ligava-se espontaneamente ao jazz, sem mediações intelectuais ou mercadológicas. O mesmo raciocínio esteve sutilmente na sua indicação para que a cantora se aproximasse do futebol e, no concurso de craque do Campeonato Carioca de 1961, fosse madrinha do jogador Garrincha. A escolha de associá-la à inventiva espontaneidade do atacante botafoguense, como se sabe, foi bastante além do que se imaginava, resultando num namoro e num casamento em que, do ponto de vista da carreira artística, ela teve bem mais prejuízos do que dividendos, sendo massivamente apontada como promíscua e oportunista, já que o rapaz era bem mais famoso, rico e casado. Bôscoli também foi caprichoso, e algo cruel, ao abrir *A bossa negra* com um samba que convidava a uma leitura autobiográfica sobre a origem pobre da cantora, *Tenha pena de mim*, de Cyro de Souza e Babahu, lançado pela “autêntica” Aracy de Almeida em 1938.

Atribuir essa visão de enxadrista a Ronaldo Bôscoli no campo da produção musical não é nenhum exagero, pois foi por ela que o diretor artístico da Odeon, André Midani o contratou: “Vamos tentar manipular isso!”, teria dito, segundo Monteiro (2011, p. 102). O biógrafo de Bôscoli dá como exemplo desse trabalho, precisamente, a criação de uma imagem de choque contra o racismo a partir de Elza Soares. A estratégia era mandá-la acompanhada de seu secretário, o belo negro Luiz Carlos Dragão, para lugares de elite onde pudessem ser barrados

ou maltratados, tais como a boate Sacha's e o bar da piscina do Copacabana Palace. Junto, ia um bando de fotógrafos para registrar os prováveis conflitos (nem sempre materializados em escândalos) e dar visibilidade à novata. Usada numa artimanha comercial, entretanto, Elza reporta ter sido esta a sua descoberta da própria negritude:

Mas na época eu era muito inocente e não sabia a gravidade da coisa e a seriedade do que eu estava fazendo. Eu apenas ia. [...] E eu comecei a ganhar aquela força da raça negra, sem nunca ter escolhido, sem saber da responsabilidade que isso tinha, como hoje sei do que se trata. (SOARES, 2003)

O início da colaboração entre Bôscoli e Midani data de 1957, mas não há informação sobre sua atuação junto a Elza antes de *A bossa negra*. É de se observar, porém, que no primeiro disco já se estava preparando a cantora para um morno tensionamento da questão racial na faixa *Nego tu... nego vós... nego você* (*Se acaso você chegasse*, 1960), de Hianto de Almeida e Macedo Netto, que criticava a adoção de valores hegemônicos pelos negros, exaltando a renúncia daquele que “não trabalha e vive bem”. O efeito de continuidade deste para o disco posterior foi sensível em outra composição da mesma dupla, *As polegadas da mulata* (*A bossa negra*, 1961), em que a superioridade da mulata no samba se dá pelo avesso ao universo triste “de doutor” e porque “nasceu para o rebolado”. Embora diferentes na temática, os dois sambas essencializam o negro nas figuras estereotipadas do malandro e da mulata, sem novidades, negando-lhes a ocupação outros espaços na sociedade. Sua reação contra a opressão pela renúncia, enfim, fica bem aquém do trabuco sacado na canção de Moreira da Silva em plena Era de Ouro.

Não seria exagero apontar *As polegadas da mulata* como um eco (aliás, ritmicamente empobrecido) de *Mulata assanhada* quanto à caracterização feminina. Nela, a função de servir sexualmente ao branco é expressa:

[...] Mulata é só quem tem aquela graça natural  
De quem nasceu pro rebolado  
Pois a cor dessa figura quem pintou foi Mãe Natura  
Pra deixar o branco todo assanhado  
No concurso de beleza  
A mulata tá roubada  
Porque sempre tá sobrando polegada (n SOARES, 1961)

Diante de um texto como esse, fica difícil compreender a exaltação do papel anti-racista do disco em sua trajetória: “Foi quando eu soube realmente que era negra. Essa negra, negrona, maravilhosa! E a verdadeira responsabilidade desse significado” (2003). Por outro lado,

também seria insensato afirmar que nada se passou e que a aquela etapa da carreira de Elza foi irrelevante no processo de afirmação de uma feminilidade negra. Daí que seja preciso encontrar, ambigualmente, a resistência no interior desse processo, em canais outros do que os dos discursos organizados, usados para o saber institucionalizado reconhecer e se reconhecer. O primeiro deles é a própria visibilidade conseguida nos meios de comunicação, geradora de um capital de massividade que ressitua os agentes no campo estético-político-social e permite negociações mais vantajosas do que as de uma caloura de Ary Barroso. O segundo é o da corporalidade negra, que encenada em contexto artístico não se reduz, de forma nenhuma, à citada funcionalidade de consumo sexual da elite, remetendo igualmente ao papel social e religioso do samba na tradição bantu-americana, aos rituais de fertilidade da semba que permitem cruzar a calunga às avessas e dar nascimento à uma revolucionária África nas Américas. Em terceiro lugar, os exageros expressivos, os jogos de improvisação, os malabarismos vocais e o sentido eminentemente performático de sua expressão dava vazão à mesma sensibilidade circense descrita anteriormente por Lenharo, criando relações irreverentes contra a os sistemas de opressão do cotidiano e contra o próprio ambiente de consumo em que se davam. Por fim, o pendor para o uma sensibilidade melodramática ressalta um ethos popular de vingança contra as promessas da modernidade, ou, nas palavras de Jesus Martin-Barbero: “a abstração imposta à vida pela mercantilização, a exclusão política e a despossessão cultural” (2009, p. 306).

Sempre vai haver, porém, quem lance o comentário naturalizador de que a gravadora e a própria Elza Soares fizeram o que lhes cabia naquele momento: esta, incorporando o papel natural ou socialmente aprendido em sua formação e aquela explorando pragmaticamente um nicho de mercado já existente e de rentabilidade comprovada. Seria, assim, a leitura unívoca das relações a partir da ação da indústria cultural. Vale fazer duas objeções quanto a isso. De um lado, observar que a mesma indústria se comportou de maneira muito diferente naquele ano de 1961, quando Bôscoli realizou uma grande produção com a aclamada cantora Maysa, desejosa de reformar seus caminhos em contato com a bossa-nova. Para ela, que tinha bem mais a perder numa mudança radical, o produtor não direcionou sucessos de outrora nem canções que reiterassem seu esperado lúgubre e passional, mas uma música ensolarada, serena, de enorme potencial composta por ele e Roberto Menescal: a clássica *O barquinho*. De outro lado, é importante notar que Elza, mesmo passando por inúmeros produtores, gravadoras e repertórios, com maior ou menor sucesso, sempre sustentou com afinco as mesmíssimas

características dissonantes da estética e da política hegemônicas: a corporalidade negra, a performance carnalizada e a dramaticidade melodramática. Seguramente aí, bem mais do que nos textos, fez-se vigorosa a sua resistência.

### **Referências bibliográficas**

*Alô, Amigos (Saludos amigos)*. Direção FERGUSON, Norman; JACSON, Wilfred, KINNEY, Jack; LUSKE, Hamilton; ROBERTS, Bill. Produzido por Walt Disney. Los Angeles: Disney, 1942. <https://www.youtube.com/watch?v=X3yOTUT2EBU> Disponível em (Acesso em 20/03/2021).

BARROSO, Ary. *Aquarela do Brasil* (partitura). Rio de Janeiro: Irmãos Vitale, 1939.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, 3ª Ed.. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 165-196.

CASTRO, Ruy. *Chega de saudade: a história e as histórias da bossa-nova*, 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHAVES, Juca. “Presidente bossa nova” (fonograma). Rio de Janeiro: RGE, 1960. Disponível em <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/117198/presidente-bossa-nova> (Acesso em 20/03/2021).

*Ensaio – Elza Soares*. TV Cultura. São Paulo, 1991. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MC1OB9fU0iI&t=1773s> (acesso em 20/03/2021).

FARNEY, “Copacabana” (fonograma). Rio de Janeiro: Continental, 1946. Disponível em <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/183565/copacabana> (Acesso em 20/03/2021)

\_\_\_\_\_. “Marina” (fonograma). Rio de Janeiro: Continental, 1947. Disponível em <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/116824/marina> (Acesso em 20/03/2021).

LENHARO, Alcyr. *Cantores do Rádio: a trajetória de Nora Ney e Jorge Goulart e o meio artístico de seu tempo*. Campinas: Edunicamp, 1995.

LOUZEIRO, José. *Elza Soares: cantando para não enlouquecer*. São Paulo: Planeta, 2010.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. *Dos meios às mediações: Comunicação, cultura e hegemonia*, 6ª Ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

MONTEIRO, Denilson. *A bossa do Lobo*. São Paulo: Leya, 2011.

*Radiola*. TV Cultura. São Paulo, 8 de junho de 2009. Disponibilizado em <https://www.youtube.com/watch?v=DJnVR1qyz0Y> (acesso em 20/03/2021)

RODRIGUES, Linda. “Lama” (fonograma). Rio de Janeiro: Chantecler, 1952. Disponível em <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/160800/lama> (Acesso em 20/03/2021)

SEVERIANO, Jairo; HOMEM DE MELLO, Zuza. *A Canção no Tempo – 85 anos de músicas brasileiras*, Vol. 1: 1901-1957. São Paulo: Ed. 34, 1997.

SILVA, Moreira da. “Pernambuco você é meu” (fonograma). Rio de Janeiro: Odeon, 1947. Disponível em <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/66974/pernambuco-voce-e-meu> (Acesso em 20/03/2021).

SOARES, Elza. “A bossa negra por Elza Soares” (texto de encarte) *in* A bossa negra (CD). Dubas. 2003.

\_\_\_\_\_. *A bossa negra* (LP). Rio de Janeiro: Odeon, 1961.

\_\_\_\_\_. *Se acaso você chegasse* (LP). Rio de Janeiro: Odeon, 1960.

\_\_\_\_\_. Sem título. 23 mar. 2020. Instagram: @elzasoresoficial. Disponível em <https://www.instagram.com/p/CBxqUpohh1z/> (Acesso em 20/03/2021)

SOBRINHO, Vinícius. *Um ensaio de terceiro-mundo: Elza Soares no programa Ensaio de 1973* (Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização). São Paulo: CELACC-USP, 2020. Disponível em [http://celacc.eca.usp.br/sites/default/files/media/tcc/2021/01/um\\_ensaio\\_do\\_terceiro\\_mundo\\_-\\_viniciussobrinho\\_final.pdf](http://celacc.eca.usp.br/sites/default/files/media/tcc/2021/01/um_ensaio_do_terceiro_mundo_-_viniciussobrinho_final.pdf) (Acesso em 20/03/2021)

TOTA, Antônio Pedro. *Samba da Legitimidade* (dissertação de mestrado). São Paulo: dissertação de mestrado, FFLCH-USP, São Paulo, 1980.

WISNIK, José Miguel. “Getúlio da Paixão Cearense (Villa-Lobos e o Estado Novo)” *in* SQUEFF, E.; WISNIK, J. M. *O Nacional e o Popular na Cultura Brasileira – Música*, 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 129-191.

## DESTRUIÇÃO E DESCONSTRUÇÃO: um olhar sobre o fim do mundo

Arllan Douglas Santos Rocha<sup>8</sup>

**Resumo:** O presente trabalho se propõe analisar as questões que envolvem o tema do fim do mundo, relacionando-as com os olhares desconstrucionistas para os aspectos históricos, políticos, culturais e sociais envolvidas em tal assunto. Deste modo, colocamos em perspectivas as relações entre desconstrução e destruição, demonstrando a distância entre tais perspectivas, e a justiça que só pode ser encontrada em um processo desconstrucionista.

**Palavras-chave:** Fim do Mundo; Destruição; Desconstrução; Violência; Filosofia da História.

**Abstract:** This paper aims to analyze the issues about the end of the world, relating them with the deconstructionist perspectives for the historical, political, cultural and social aspects involved in such subject. In this way, we put into perspective the relationship between deconstruction and destruction, demonstrating the distance between such perspectives, and the fairness that can only be found in a deconstructionist process.

**Keywords:** End of The world; Destruction; Deconstruction; Violence; Philosophy of History.

### Introdução

Ao nos depararmos com a ideia de fim do mundo, a primeira das várias hipóteses que nos vem à mente é a de um processo de destruição, que se desencadeia por meio da dissolução de um mundo decrépito. O fim, o caos, a desordem nos são uma verdadeira *mise en place* que antecede o fim do mundo. Cenas apocalípticas que em sua pujança nos levarão rumo ao nada, um vazio existencial que somente poder-se-á remeter à destruição. Esta é, sem dúvidas, uma das grandes questões ao se pensar no fim do mundo. A destruição do mundo sensível e conhecido pode ser desesperadora para aqueles que não enxergam estar sob a égide da

---

<sup>8</sup> Graduando em Direito pela Universidade Federal de Sergipe e membro do GEFILUFS – Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS. E-mail: [arllanrocha@gmail.com](mailto:arllanrocha@gmail.com).

exploração de uma biopolítica neoliberal, ou ainda para os projetistas deste mundo, que fazem parte deste processo exploratório.

Entretanto, o fim de um mundo não deve ser pautado pela destruição. Muito embora o fim pressuponha a conclusão de algum processo que já teve o seu início determinado, a destruição não é a única forma de se chegar ao fim de algo. Por isso, pretendemos adentrar na discussão acerca do fim, como fim de um mundo, para que possamos compreender os processos que constituem a formação e a desconstrução do mundo sensível. Deste modo, adentrando temas como o sentido histórico do fim, e a violência simbólica utilizada em sua busca, pretendemos analisar as correlações entre desconstrução e destruição.

Também se ressalta o que diz Marilda Castanha sobre a violência linguística que será por nós abordada, onde aduz: “Não falar a língua de seu povo é perder um pouco a memória de sua cultura. A sabedoria indígena mora também nas palavras, na tradição oral, nos seus cantos e histórias. Esquecê-los é apagar o próprio conhecimento” (CASTANHA, 2007, p. 25).

Essa é uma questão primordial para se entender as diferenças entre o fim de um mundo, e o fim do mundo. Desta maneira, abordaremos tais pontos quando tratarmos da violência simbólica existente na busca por um mundo globalizado, que sempre termina como um processo de uniformização e morte das diferenças culturais.

### **O sentido histórico de se buscar pelo fim**

O ato de pensar sobre o fim do mundo pressupõe um regresso ao passado, buscando-se a gênese do processo histórico responsável pela criação da infraestrutura cujo término se quer enxergar. Deste modo, o retorno à potência geradora do mundo sensível é imprescindível, uma vez que há certa impossibilidade em se pensar no fim daquilo que sequer conhece-se o início. Assim, não faz sentido que o trabalho desempenhado pelos que buscam ver o encerramento de tais processos, ou até mesmo o antecipam à procura da posição de oráculos do apocalipse, amarre-se a um brutal desconhecimento da formação histórica da sociedade. Só poder-se-á determinar a conclusão de qualquer processo quando este já se iniciou, pois não há fim<sup>9</sup> para o

---

<sup>9</sup> Entendemos por fim o conceito trazido por Abbagnano em seu Dicionário de Filosofia: “FIM (gr. xéXoq, oi) eveKCX; lat. Finis; in. End, Purpose, fr. Fin, But; ai. Zweck, it. Fine). Esta palavra tem as seguintes significações principais: I a limite, no sentido com que Aristóteles diz: "a natureza procura sempre o F.", ou seja, foge do infinito" (Degen. an., I, 1, 715 b, 16, 15). Dewey usou essa palavra no mesmo sentido: "Podemos conceber o F. como devido ao cumprimento, à consecução perfeita, à saciedade, à exaustão, à dissolução, a alguma coisa que diminuiu ou

que sequer começou. É neste sentido que Derrida questiona “Como compreender efetivamente o discurso do fim ou o discurso sobre o fim?” (DERRIDA, 1994, p. 26).

De antemão, cabe salientar que há aqui uma diferença fulcral que reside na própria ação comunicativa. A fala de Derrida não questiona somente a efetividade discursiva do ato de falar do fim, mas também de falar sobre aquilo que se determinou como o fim. Estes dois pontos, aparentemente sem tanta relevância, escondem um problema deveras importante aos que se propõem discorrer sobre a finitude de algum processo, ato que depende intrinsecamente de um referencial que já passou. Por isso, para se entender qualquer discurso sobre o fim há de se buscar bases históricas, marcadas pelos acontecimentos que desembocam em tal finalismo<sup>10</sup>, além de ser condição *sine qua non* aos que se arriscam falando do fim, que se entenda a diferença entre a sua posição, e a de quem escolhe falar ao fim.

Não compreender os processos históricos, ou melhor, não se distanciar deles, foi um dos erros cometidos por Fukuyama que, não se atentando à diferença entre falar do fim e falar ao fim, precipitou-se pelo ledó engano neoliberal de declarar o fim da história e a morte dos ideais revolucionários advindos da luta de classes. Considerar a queda dos regimes socialistas soviéticos, nas últimas décadas do século XX, como evento determinante para a suposta vitória do neoliberalismo, reside justamente no problema de se antecipar o fim do que sequer compreendeu o começo. Assim, Derrida afirma, em tom irônico, que:

Muitos jovens dos dias atuais (do tipo ‘leitores consumidores de Fukuyama’ ou do tipo ‘Fukuyama’ mesmo) não o sabem, sem dúvida, suficientemente: os temas escatológicos do ‘fim da história’, do ‘fim do marxismo’, do ‘fim da filosofia’, dos ‘fins do homem’, do ‘último homem’ etc. eram, nos anos 1950, há quarenta anos, nosso pão de cada dia. Esse pão de apocalipse nós o tínhamos naturalmente na boca, já então, tão naturalmente quanto isto a que denominei a posteriori, em 1980, o ‘tom apocalíptico em filosofia’ (DERRIDA, 1994, p. 31).

Tal precipitação, advinda de uma ansiedade desavisada daqueles que gostariam de bradar a vitória dos destroços do capitalismo moderno, representados pelo neoliberalismo de

---

cedeu”; em outras palavras, os F. são só “termos ou conclusões de episódios temporais” favoráveis ou desfavoráveis, bons ou ruins (Experience and Nature, pp. 97 ss.);” (ABBAGNANO, 2007).

<sup>10</sup> Aqui entendemos por finalismo o conceito trazido por Abbagnano: “FLNAIIISMO (in. Finalism; fr. Finalisme, ai. Finalismus; it. Finalismo). Doutrina que admite a causalidade do fim, no sentido de que o fim é a causa total da organização do mundo e a causa dos acontecimentos isolados. Essa doutrina implica duas teses: 1a o mundo está organizado com vistas a um fim; 2a a explicação de qualquer evento do mundo consiste em aduzir o fim para o qual esse evento se dirige. Essas duas teses frequentemente estão unidas ou confundidas, mas às vezes elas são diferentes e procura-se admitir uma sem admitir a outra. Segundo relato de Platão e de Aristóteles, Anaxágoras foi o primeiro dos antigos a admitir a causalidade do fim (PLATÃO, Fed., 97C; ARISTÓTELES, Met., I, 3, 984 b 18)” (ABBAGNANO, 2007, p. 457).

Fukuyama, demonstra a fragilidade de se optar por falar sobre o fim sem se distanciar dos processos históricos que constituíram o caminho até ali traçado. Com isso, o fim torna-se um mero objetivo galgado por mercadores do caos, havendo um maior perigo na busca por antecipar o fim da história, enquanto se ignora por completo os processos constituintes do mundo que se pretende observar. Assim, não se fala somente sobre o fim, mas antes dele. Esta é a pedra carregada por Fukuyama e seus seguidores, que tentam moldar o mundo aos seus argumentos, desprezando qualquer laço histórico que possa contrariar tais percepções.

Fukuyama buscou nos eventos históricos uma justificativa para que pudesse declamar a supremacia do modelo capitalista neoliberal, mas sem se dar ao trabalho de afastar-se daquilo que observava. Deste modo, ele olha, mas não vê, pois quando busca o espectro, sua visão se depara com o fantasma e o seu efeito de viseira. Sobre tal questão, diz Derrida que “A isto chamaremos efeito de viseira: não vemos quem nos olha. (...) isso não impede que ele olhe sem ser visto: seu aparecimento o faz parecer ainda invisível sob sua armadura”(DERRIDA, 1994, p. 22). Assim, o que o autor neoliberal fez foi olhar para a queda do modelo soviético no final do século passado em busca de uma verdade que justificasse suas teses, e ao não ver os fantasmas que os olhava, anunciou o fim de um mundo que ele sequer entendeu, pois ignorou os processos históricos que levaram a tais acontecimentos<sup>11</sup>.

Neste caminho, Deleuze nos diz que o fantasma “(...) não representa uma ação nem uma paixão, mas um resultado de ação e de paixão, isto é, um puro acontecimento.” (DELEUZE, 1974, p. 217). Deste modo, Fukuyama não está somente preso aos olhares que direciona ao fantasma sem vê-lo, mas também se encontra aprisionado pelo desconhecimento das causas que levaram aos acontecimentos que ele pretende explicar. Por isso, não é somente a sua percepção que estará distorcida, mas também, como consequência, toda a sua dedução, uma vez que a premissa de onde ele parte é equivocada e ilusória. Assim, o fim da história por ele proclamado nada mais é que uma ação emotiva e irracional dirigida ao modelo de homem liberal, que subsiste ao sistema como engrenagem da máquina exploratória.

## **As violências simbólicas e o projeto de um mundo global universalizado**

---

<sup>11</sup> Segundo Deleuze, “O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera. Segundo as três determinações precedentes, ele é o que deve ser compreendido, o que deve ser querido, o que deve ser representado no que acontece.” (DELEUZE, 1974, p. 152). Assim, por acontecimento entendemos como aquilo que deve-se buscar a razão pelo qual ocorreu.

O discurso do fim da história não foi adotado pelos neoliberais de forma desprezível, mas sim por constituir uma farsa que lhes possibilitou galgar uma aparente posição hegemônica que, sem ele, jamais poderia ser almejada. Por isso, Fukuyama apenas olha apressadamente para os acontecimentos das últimas décadas do século XX sem nada ver de verdade. O fantasma que está oculto à sua percepção, o deixa se iludir pela cega suposição de que nada poderá observar além do fim. Prematuramente, ele proclama a vitória do modelo liberal, pautando-se na supremacia de uma exploração voltada ao homem-máquina, subsistindo em um sistema que o torna objeto e o transforma em mercadoria, pois não deixar de fazê-lo<sup>12</sup>.

Aqui temos a mais alta das explorações, a da biopolítica, que traduz o capitalismo neoliberal como natural. Nestes termos, tem razão Zizek quando, ao comentar um filme de Cuarón, diz que:

A tirania que hoje ocorre assume novos disfarces – a tirania do século XXI é aquela chamada de ‘democracia’. É por isso que os governantes do mundo de Cuarón não são burocratas ‘totalitários’ orwellianos, cinzentos e uniformizados, mas administradores esclarecidos, informados e democráticos, tendo cada um deles o seu próprio ‘estilo de vida’. (ZIZEK, 2014, posição 753)

De tal modo, a ideia de um capitalismo humanizado pela lógica mercantil e consumerista do neoliberalismo se dispõe a ser um contraponto aos regimes totalitários identificados pela experiência stalinista soviética. Assim, o capital se autoproclama vencedor de uma batalha pelos rumos da história, chegando ao fim dela como solução derradeira, ao mesmo tempo em que se propaga como a mais humana das possibilidades de mundo. É neste ponto que surgem as fomentações de um novo mundo, ou uma nova história, com narrativa completamente pervertida pela lógica do neoliberal.

A exploração, que antes findava no processo de aquisição e acumulação de capital, agora se torna mais dinâmica e pretende ser sensorialmente palatável, como se o capitalismo tornasse o mundo uma utopia em que liberdade e igualdade são preceitos universalmente reconhecidos. Deste modo, as alegorias sociais tornam-se totens de uma forma de se viver fora da lógica comunitária. Aqui está a mais dura das violências, a que ataca os símbolos de pertencimento, invadindo as diversas camadas da sociedade. Esta violência, corrompedora do convívio social, se introduz simultaneamente como libertadora e exploradora, atacando representações

---

<sup>12</sup> Esta impossibilidade decorre da necessidade fulcral do sistema capitalista neoliberal de manter a sociedade em uma eterna crise, pautando-se como alternativa às incertezas advindas de qualquer processo revolucionário que possa vir a ocorrer. Esse freio social faz parte do sistema de exploração global proposto pelo neoliberalismo, e constitui sua única forma de manter-se com uma aparência viável.

simbólicas culturalmente identificáveis, como a linguagem, que passa a ser dominada pela lógica de mercado<sup>13</sup> perdendo o seu senso de coletividade.

Neste sentido, nos diz Zizek que “Em primeiro lugar, há uma violência “simbólica” encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria de a “nossa casa do ser”.” (ZIZEK, 2014, posição 330). Isso nos faz lembrar que perder a língua é também perder a nossa identidade. Assim, o ser que nos constitui submerge naquela que é a mais dura das violências experienciadas, a que se impõe contra os símbolos que firmam o senso de coletividade dos povos. É desta maneira que o controle passa a ser efetivo e direcionado à padronização e uniformização social, com roupas, produtos culturais, a língua e até mesmo os costumes gastronômicos sendo universalizados num direcionamento dado para o fim dos mundos que não se encaixem no universo liberal.

Esta violência, advinda de um projeto do neoliberalismo pautado pela necropolítica<sup>14</sup>, representa a morte social de um povo que perde para o mercado global as suas identidades. Neste sentido, diz Darcy Ribeiro, tratando dos povos nativos quando do processo colonial europeu nas terras brasileiras, que:

“Mais tarde, com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativoiro, muitíssimos índios deitavam em suas redes e

---

<sup>13</sup> Quanto a isso, frisa-se que com a transformação dos elementos constituintes de uma identidade social e cultural, tal qual a linguagem, em mercadorias inseridas na lógica de consumo e produção do capital, as mesmas findam sob a égide da alienação, pois há uma objetificação da identidade coletiva por meio da mercantilização da língua. Neste sentido, Marx afirma que “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão.” (MARX, 2017, p. 113). Deste modo, o emprego de mudanças e adaptações linguísticas que sobrepõem as necessidades reais dos povos, por aquelas criadas através das demandas do mercado, faz com que a linguagem finde como sendo uma violência simbólica. Por isso, a assimilação de termos estranhos à realidade social de um povo por parte da linguagem formal a qual ele se encontra submetido, faz com que a sua percepção de mundo se torne completamente alienada. Ressalta-se que o uso do termo alienação, aqui, diz respeito à definição dada por Marx que, conforme Abbagnano, diz que “(..) A propriedade privada produz a A. do operário tanto porque cinde a relação deste com o produto do seu trabalho (que pertence ao capitalista), quanto porque o trabalho permanece exterior ao operário, não pertence à sua personalidade, "logo, no seu trabalho, ele não se afirma, mas se nega, não se sente satisfeito, mas infeliz... E somente fora do trabalho sente-se junto de si mesmo, e sente-se fora de si no trabalho". Na sociedade capitalista, o trabalho não é voluntário, mas obrigatório, pois não é satisfação de uma necessidade, mas só um meio de satisfazer outras necessidades. "O trabalho exterior, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação" (Manuscritos econômico-filosóficos, 1844, I, 22). Esse uso do termo tornou-se corrente na cultura contemporânea, não só na descrição do trabalho operário em certas fases da sociedade capitalista, mas também a propósito da relação entre o homem e as coisas na era tecnológica, já que parece que o predomínio da técnica "aliena o homem de si mesmo" no sentido de que tende a fazer dele a engrenagem de uma máquina (v. TÉCNICA). (..)” (ABBAGNANO, 2007, p. 26-27).

<sup>14</sup> Aqui entendemos por necropolítica como o uso de um sistema de dominação para identificar quais grupos devem ser dizimados, tudo isso com base em um projeto biopolítico de poder. Assim, grupos inteiros são condenados à morte, mesmo que não se proceda com um sentenciamento direito.

se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira.” (RIBEIRO, 2003, p.43)

Desta maneira, o processo de colonização e aculturação de um povo pode ser identificado como um claro etnocídio, eliminando as representações simbólicas que constituem o caráter mais substancial de uma comunidade. Por meio da identificação, e posterior desconfiguração, das culturas populares, seja quanto às suas expressões artísticas, linguísticas, literárias, e até mesmo estéticas, o processo de globalização preconiza um projeto de unificação dos vários mundos, e suas diferentes expressões culturais, em volta de uma padronização que atinge principalmente o modo de consumir. Com isso, o modelo de sociedade passa a ser genérico e completamente voltado à legitimação das necessidades sistêmicas do neoliberalismo, com a definição e quais roupas, carros, produtos eletrônicos e alimentos devem ser consumidos.

Assim, qualquer ação que busca se pautar na autodeterminação dos povos é identificada com certa estranheza. Contra o império desta imposição colonial, somente é possível uma resposta coletiva, ou seja, uma desconstrução acionada pela coletividade. Deste modo, com a opressão simbólica, em especial pela língua, tornando-se uma maneira de fortalecer o mundo produzido pelo processo de globalização, é com a retomada dos símbolos culturais popularmente produzidos que se deverá buscar a contracorrente ao mundo neoliberal.

O fim da história, proposto por Fukuyama, fortalece a ideia da supremacia do sistema neoliberal. O próprio conceito de aldeia global, que aponta para o Norte, e nega o Sul, nos torna figurantes de nós mesmos. E é com esta violência disfarçada de uma liberdade alternativa ao totalitarismo que os defensores do mercado como soberano, principalmente nos anos 1990, identificarão a existência do mundo, mesmo que em verdade este seja apenas um mundo dentre os vários mundos possíveis.

### **O fim do mundo como o fim de um mundo**

Não é difícil notar que há uma diferença crucial entre falar do fim e falar ao fim. Embora seja possível supor que todos os processos se sujeitam a uma finitude em sua essência, a dificuldade de falar do fim, ou sobre ele, está no momento escolhido para tal. Quando Fukuyama optou por declarar o fim da história, ele não o fez pautando-se numa visão de quem enxergou o fim, mas sim de forma apressada e ingênua projetando seus desejos em um acontecimento que ele sequer conseguia observar. Assim, adiantou aquilo que desejava ser o

fim, estando dentro do processo. Este é um equívoco daqueles que não conseguem ver o que está diante de si mesmo. O efeito de viseira é elemento fundamental para tal erro, mas o fato de não se esperar para falar ao fim é o que verdadeiramente impõe tal seqüela.

Falar ao fim é uma das grandes dificuldades dos sujeitos históricos, pois, estando imersos no processo, não conseguem desconstruir suas imagens e representações. Deste modo, pensar o fim antes do término faz com que se observe o fim como a destruição rumo ao nada. Com isso, a ideia de que a finitude desembocará num processo de desagregação nos leva ao problema do homem frente ao fim do mundo. Neste sentido, ressalta-se o que diz Valéry apud Derrida ao definir o homem e a política, quando fala que “O homem: ‘uma tentativa de criar o que eu me arriscaria a chamar o espírito do espírito” (p. 1025). Quanto à política, esta sempre ‘implica alguma ideia do homem’”. (DERRIDA, 1994, p. 20).

Isso quer dizer que o fim do mundo também reside no problema do sujeito, uma vez que a direção que a política apontará em sua busca é dada pela implicação de um ideal que se faz do homem. Por isso que os neoliberais, ao olharem o processo histórico nos anos 1990, decretaram a falência de qualquer alternativa ao capitalismo moderno, com a supremacia do modelo de homem-máquina mercadologicamente definido. Esta é uma das razões pela qual devemos afastar tais olhares naturalistas do processo histórico, pois estes sempre são totalizantes e justificadoras das injustiças como algo advindo de um determinismo quase divino.

Dentro da relação entre política e o conceito que se faz do homem, também temos uma forte dualidade ao se pensar o fim do mundo ou o fim de um mundo. Aqui, não se trata apenas de um mero jogral com palavras soltas, mas pensar o fim por meio da desconstrução só é possível quando deixamos de lado a ideia de destruir o mundo. Nietzsche, em suas marteladas, afirmou que “Falar de outro mundo distinto deste carece de sentido, supondo que não nos domine um instinto de calúnia, amesquinamento e de suspeita contra a vida. Nesse último caso nos vingamos da vida com a fantasmagoria de uma vida distinta, de uma vida melhor.” (NIETZSCHE, 2017, posição 401). Assim, destruir o mundo na busca por justiça vai na contramão do que se pretende. Por isso, a desconstrução de um mundo que se considera injusto e deveras violento é o caminho acertado que poder-se-á adotar.

É esta a lição que nos dá a desconstrução, o fim do mundo não representa uma explosão rumo ao nada. O fim representa o fim de um mundo, de uma ideia de mundo, para a construção de outro, que sempre poderá ser desconstruído. São estes os pressupostos que devemos ter em

mente quando rejeitamos a perspectiva da destruição do mundo, dos cacos de um mundo anacrônico, e nos voltamos para a sua desconstrução. Assim, o fim de um mundo, com a construção de outro, trazendo consigo os seus novos símbolos, também advém de uma nova visão de homem, demasiado humano e fruto de uma construção social.

A busca pelo fim de um mundo deve, desde logo, se livrar da caricatura burlesca que lhe é dada pelas expectativas de um processo destrutivo. A destruição nos levará à ruína, e a partir dela qualquer construção de um novo mundo terá de lidar com os fantasmas do antigo. Aqui, devemos ouvir o que diz Derrida, quando fala:

1. Primeiramente, o luto. Não falaremos senão dele. Este consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar em identificar os despojos e em localizar os mortos (toda ontologização, toda semantização — filosófica, hermenêutica ou psicanalítica — encontra-se enredada nesse trabalho do luto, mas, enquanto tal, não o pensa ainda; é neste alguém que formulamos aqui a questão do espectro, ao espectro, quer se trate de Hamlet ou de Marx). É preciso saber. É preciso sabê-lo. Ora, saber é saber quem e onde, saber de quem é propriamente o corpo e onde este repousa — pois ele deve permanecer em seu lugar. Em lugar seguro. Hamlet não pergunta somente a quem tal crânio pertencia ('Whose was it?', Valéry cita essa pergunta). Exige saber a quem pertence aquele túmulo ('Whose grave's this, sir?'). Nada seria pior para o trabalho do luto do que a confusão ou a dúvida: é preciso saber quem está enterrado onde — e é preciso (saber — assegurar-se) que, nisso que resta dele, há resto. Que ele se mantenha aí e não saia mais daí!(DERRIDA, 1994, p. 24-25)

Por isso, falar aqui em destruição, em destruir o mundo atual, crendo assim pôr fim à sua hiper exploração, ao seu racismo, à sua misoginia, ao seu cruel preconceito de gênero e do rompimento com o padrão binário da sexualidade, castrando o indivíduo e mercantilizando o seu gozo, nos leva ao paradigma do luto. É preciso findar o resgate feito pela reprodutibilidade histórica, que sempre ensaja sua repetitividade em grandes farsas. Derrida reafirma este ponto ao falar da “Repetição e primeira vez, mas também repetição e última vez, pois a singularidade de toda primeira vez faz dela também a última vez” (DERRIDA, 1994, p. 26).

Aqui, somente a desconstrução, e sua justa existência, como diz Derrida, seria capaz de pôr fim aos fantasmas de um velho mundo, conjurando o espectro de um mundo do porvir. A experiência revolucionária de um fim do mundo só encontra justiça na desconstrução. O fim de um mundo é necessário, o desconstruindo e construindo um novo, que não se corrompe pelo luto, pois já não há escombros sob os quais recordar. Os fantasmas já foram exorcizados, e com a desconstrução não há mais espaço para o olhar de reprodutibilidade. Se é possível falar em um mundo justo, em justiça, essa possibilidade encontra espaço na luta política que põe fim ao mundo anacrônico. Derrida nos diz que “Após o fim da história, o espírito vem ao revir, ele

figura ao mesmo tempo um morto que revém e um fantasma cujo retorno esperado se repete, mais e mais.” (DERRIDA, 1994, p. 26), uma justa preocupação que não deve-se á ignorar.

## **Conclusão**

Derradeiramente, voltamos mais uma vez aos fins da história, e conseqüentemente aos fins dos mundos. Como já dito, o debate entorno de tais questões perpassa de forma intrínseca por um necessário distanciamento dos processos históricos observados. Falar ao fim, deste modo, é o mais justo para aqueles que estejam buscando observar as etapas disruptivas de um processo desconstrucionista do fim de um mundo. Muito embora aos apressados reste a ansiedade pelo fim, atropelando qualquer fato histórico que lhes seja incompreensível, este não faz parte do trabalho a ser desempenhado por quem vislumbra a desconstrução.

Os desconstrucionistas devem se deixar guiar por um olhar atento à diferença entre falar do fim e falar ao fim. Não cabe a qualquer comentarista do apocalipse o papel de ampulheta do fim mundo, pois a pressa e a ansiedade de pensadores como Fukuyama representam uma clara formulação da busca por legitimar tragédias como o neoliberalismo. Assim, falar ao fim significa respeitar os processos históricos, buscando compreendê-los e desconstruí-los, sempre de modo a pautar as diferenças existentes entre desconstruir um mundo, e buscar a destruição do mesmo. Quando isso vem acompanhado de um olhar para além, ou seja, voltado à multiplicidade de mundos possíveis, é este o caminho rumo à desconstrução.

Neste sentido, Derrida nos alerta para esta multiplicidade de possibilidades de fins quando diz:

Como se pode estar atrasado para O fim da história? Questão de atualidade. Ela é séria, pois obriga a refletir ainda, como o fazíamos desde Hegel, sobre o que acontece, e merece o nome de acontecimento, após a história; e a se perguntar se O fim da história não é somente o fim de um certo conceito de história (DERRIDA, 1994, p. 32).

Assim, voltamos ao fim do mundo como o fim de um mundo, o que nos afasta da ideia de fim como a destruição de tudo rumo ao desconhecido, mas o fim daquilo que elegemos como um dos modelos de mundo adotado, e que por meio de sua desconstrução já não existirá da mesma forma que um dia o conhecemos. Por isso, ao desconstruirmos um mundo, o fazemos com o olhar atento a um certo conceito de história que o fundamentou, assim como ao conceito de homem que foi imposto por tal modelo. Neste ponto, o temor dos neoliberais reside justamente na possibilidade de um mundo para além do que eles imaginam.

Por isso, a desconstrução, como uma possibilidade de busca de um novo mundo, de um mundo justo, é também propositiva e bastante esperançosa. E neste sentido, vemos que a desconstrução está para além do fim, e busca a partir dele o recomeço. Podemos visualizar este processo desconstrucionista por meio das obras de Elza Soares, a mulher que canta o fim, mas não o fim do mundo. Elza não canta o fim do mundo, como qualquer desavisado poderia afirmar, mas canta o fim deste mundo, que ela descreve avidamente na música Brasis, onde diz:

“Tem um Brasil que é próspero  
Outro não muda  
Um Brasil que investe  
Outro que suga  
Um de sunga  
Outro de gravata  
Tem um que faz amor  
E tem o outro que mata  
Brasil do ouro, Brasil da prata  
Brasil do balacochê da mulata  
Tem o Brasil que cheira  
Outro que fede  
O Brasil que dá  
É igualzinho ao que pede  
Pede paz e saúde  
Trabalho e dinheiro  
Pede pelas crianças  
Do país inteiro” (SOARES, 2019)

E conclui cantando:

“É negro, é branco, é nissei  
É verde, é índio peladão  
É mameluco, é cafuzo  
É confusão  
Oh, Pindorama eu quero o seu porto seguro  
Suas palmeiras, suas feiras, seu café  
Suas riquezas, praias, cachoeiras  
Quero ver o seu povo de cabeça em pé” (SOARES, 2019)

De tal maneira, vemos Elza clamar pelo fim de um mundo, o que ela propõe que se faça por meio da desconstrução. A intérprete demonstra aquilo que se quer pôr fim, e ao mundo que Elza quer desconstruir cabe ao fim dar lugar ao novo mundo. Isto fica claro quando ela afirma

inequivocamente desejar o seu povo de cabeça em pé. Por isso, não há exagero em se afirmar que Elza Soares é apropriada desconstrução, buscando na multiplicidade de mundos pela justiça e pela derradeira paz através da luta. Sabendo-se que há mais de um mundo, e, portanto, mais de uma visão de mundo, haver-se-á de se livrar dos grilhões que aprisionam os homens. É aí que reside a diferença entre Desconstrução e Destruição.

### **Referências bibliográficas**

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CASTANHA, M. *Pindorama: terra das palmeiras*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

DERRIDA, J. *Espectros de Marx O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política - Livro I*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOARES, E. Brasis. In: *Planeta Fome*. Rio de Janeiro: Deckdisc, 2019. p. faixa 3.

ZIZEK, S. *Violência*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

## **ELZA SOARES, FEMINISMO NEGRO E RESISTÊNCIA: “A MULHER DO FIM DO MUNDO”<sup>15</sup>**

Cinthia Almeida Lima<sup>16</sup>

**Resumo:** A presente comunicação compõe-se de duas partes: uma breve biografia da cantora, compositora e feminista negra brasileira Elza Gomes da Conceição, mais conhecida pelo seu nome artístico Elza Soares; e de uma carta direcionada à artista na qual a autora agradece a Elza Soares por ser resistência, por abrir caminho no Brasil e no mundo para que tantas mulheres, especialmente mulheres negras, atualmente possam também ser “mulheres do fim do mundo”, mulheres do fim de um mundo de desigualdades entre os gêneros e de disparidades sociais.

**Palavras-chave:** Elza Soares; Feminismo negro; Resistência; A mulher do fim do mundo.

**Abstract:** This communication consists of two parts: a brief biography of the Brazilian black singer, songwriter and feminist Elza Gomes da Conceição, better known by her stage name Elza Soares; and a letter addressed to the artist in which the authoress thanks Elza Soares for being a resistance, for opening a path in Brazil and in the world so that so many women, especially black women, today can also be “women of the end of the world”, women of the end of a world of gender inequalities and of social disparities.

**Keywords:** Elza Soares; Black feminism; Resistance; The woman at the end of the world.

### **Breve biografia de Elza Soares**

Elza Gomes da Conceição de Oliveira Soares, atualmente Elza Gomes da Conceição, cantora, compositora e feminista negra brasileira, nascida na cidade do Rio de Janeiro em 23 de junho de 1930, no seio de uma família de dez irmãos, família esta residente no bairro de Padre Miguel, na favela da Moça Bonita, hoje em dia conhecida como Vila Vintém, Elza foi criada posteriormente no bairro de Água Santa, também no Rio de Janeiro. Sua vida é marcada

---

<sup>15</sup> Parte deste trabalho foi apresentado a título de comunicação no evento Perspectivas do fim do mundo: uma homenagem a Elza Soares e Racionais MC’S realizado entre os dias 16 e 20 de novembro de 2020, promovido pelo Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS (GEFIL-UFS), pelo Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS), pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFS (PPGF-UFS), pelo Canal Agenciamentos Contemporâneos e pelo Laboratório de Filosofia da Unimontes-MG.

<sup>16</sup> Advogada, graduanda, mestra e doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Sergipe.

pela fome, por dramas pessoais e muitos momentos de superação. Em algumas entrevistas concedidas em vários meios de comunicação, Elza declarou que “muitas vezes tinha que espantar os urubus para pegar no lixo restos de comida”.

Aos 12 anos de idade, Elza foi obrigada por seu genitor a se casar com Lourdes Antônio Soares, rapaz o qual seu pai teria pensado ter abusado sexualmente da filha após uma briga na qual ela, enquanto levava café para seu pai na pedreira que ele trabalhava e ao tentar pegar no mato um inseto chamado louva-a-deus (o qual ela gostava do som produzido pelo inseto), deu-se de frente com o tal Lourdes Antônio Soares e os dois começaram uma luta corporal, o que fez o pai de Elza, ao encontrá-la no momento da briga, pensar que a mesma teria sido abusada sexualmente pelo rapaz. Seu sobrenome “Soares” então era o sobrenome de seu primeiro marido, e “Elza Soares” passou a ser seu sobrenome artístico.

Nesse primeiro casamento, Elza sofreu abusos sexuais e violência doméstica constantes, foi mãe pela primeira vez aos 13 anos, precisou trabalhar fora e foi encaixotadora e conferente na fábrica de sabão Véritas, no Engenho de Dentro, quando seu marido foi acometido por uma tuberculose. Após a melhora de saúde do mesmo, Elza foi obrigada a parar de trabalhar, mas aos 21 anos de idade ficou viúva, pois seu marido foi acometido novamente pela tuberculose.

Posteriormente a morte de Lourdes Antônio, Elza começou a trabalhar como faxineira e logo em seguida também a cantar, sendo que sua primeira participação como cantora foi no programa de Ary Barroso, no qual Elza usou uma roupa de sua mãe cheia de alfinetes para se adequar ao seu corpo, pois era bastante magra nessa época. Elza foi motivo de chacota para o público do programa, mas ao ser perguntada por Ary Barroso de que planeta ela vinha, a mesma respondeu ao apresentador que vinha do mesmo planeta que o dele, o “planeta fome”. Esse dia foi o início da carreira musical de Elza Soares.

No ano de 1962, Elza foi convidada para ir ao Chile como “madrinha da seleção brasileira de futebol”, momento no qual conheceu Louis Armstrong, que a chamou de “filha”, devido a sua maneira de cantar parecida com a do cantor americano, e também conheceu, na mesma viagem, o jogador de futebol Manoel Francisco dos Santos, o Mané Garrincha, com quem ela viveu uma história de paixão e amor marcada por alguns escândalos, pois Garrincha era casado à época. O casal ao assumir a relação e morarem juntos, ainda se exilaram na Itália, juntamente com Chico Buarque de Holanda e Marieta Severo, pois tiveram anteriormente a casa em que moravam alvejada por tiros durante a ditadura militar e receberam um bilhete embaixo da portão qual constava que o casal deveria deixar a residência em 24 horas.

Durante seu relacionamento com Garrincha, no ano de 1969, Elza, seu filho com o jogador e sua mãe sofreram um acidente de carro, pois o jogador dirigia alcoolizado. Nesse acidente, a mãe de Elza foi arremessada para fora do carro e veio a óbito.

Elza foi acusada por diversas vezes, pelos fãs de Garrincha e pela mídia, de ter acabado com o casamento e a carreira do jogador. Em 1963, ela gravou a canção “Eu sou a outra”, que foi um escândalo para a sociedade brasileira “hipocritamente” conservadora à época. Após 17 anos de um relacionamento marcado por traições, ciúmes e violências domésticas, pois Garrincha sofria de dependência alcóolica, Elza e Garrincha se divorciaram. No ano seguinte ao divórcio, o jogador faleceu de cirrose.

Elza Soares é mãe de oito filhos, todos nascidos na cidade do Rio de Janeiro e de parto normal. Os dois primeiros filhos, que nem chegaram a ser registrados, vieram a óbito em razão da desnutrição. Seus filhos registrados então são: João Carlos; Gerson; Gilson, que faleceu no ano de 2015, aos 59 anos, vítima de problemas causados por uma infecção urinária; Dilma (que no ano de 1950 foi sequestrada, com apenas 1 ano de idade, por um casal que tomava conta da criança, sendo reencontrada pela cantora apenas em 1980, isto é, após 30 anos de desaparecida); Sara e Manoel Francisco, seu único filho com Garrincha e que foi apelidado “Garrinchinha”, que veio a falecer em um acidente de carro, no ano de 1986, aos 9 anos de idade.

Elza Soares, no ano de 1999, foi eleita a melhor cantora brasileira do milênio pela BBC de Londres e completou 90 anos de idade em 23 de junho de 2020. Ao completar 70 anos de carreira com muitas músicas gravadas de vários estilos musicais, seu álbum “Planeta Fome” (2019) é considerado pela crítica musical um dos melhores de sua carreira e com “A Mulher do Fim do Mundo” (2015) venceu o Grammy Latino de melhor álbum de MPB no ano de 2016.

Mesmo diante de conquistas na sua carreira musical, as mortes de seus filhos, o desaparecimento da filha Sara e o relacionamento conturbado com Garrincha fizeram com que Elza Soares morasse fora do país por algumas vezes e precisasse de auxílio psicológico em diversos momentos de sua carreira.

### **Carta de uma feminista para Elza Soares**

Elza Soares, com certeza, a sua história serve de inspiração para a vida de muitas mulheres do mundo e do Brasil, mulheres brancas, amarelas, negras, mulheres de todas as raças, credos e amores, mulheres.

Se ser mulher no Brasil não é uma tarefa fácil, que dirá ser uma mulher negra, cantora, compositora e uma mulher que se envolveu amorosamente com um jogador de futebol, famoso à época, que tinha um relacionamento anterior a conhecê-la, que dirá ser uma mulher que não tem medo de dizer o que pensa, que se denomina feminista e ecoa sua voz cantando músicas que exaltam a mulher?

Elza Soares, o seu feminismo nos salvou e nos salva todos os dias. A sua luta também é nossa luta! Assim como o feminismo de pensadoras como Simone de Beauvoir (1908-1986), Lélia Gonzalez (1935-1994), Angela Yvonne Davis, Judith Butler, Aparecida Sueli Carneiro Jacoel, Viviane Mosé, Marcia Tiburi e Djamila Taís Ribeiro dos Santos e tantas outras cantoras, compositoras, atrizes, artistas, poetisas, escritoras etc., mulheres fortes e determinadas que lutaram para que nós, mulheres, fôssemos reconhecidas como “sujeitos de direito”, como pessoas intelectualmente ativas.

Segundo Angela Davis, “quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”<sup>17</sup>, e, você, Elza Soares, mulher cantora, negra e feminista, movimentou e ainda segue movimentando o mundo e a sociedade brasileira com suas músicas, com sua voz singular e sua história de vida ao logo de seus 90 anos.

Nós, mulheres brasileiras, somos gratas pela coragem de Elza Soares de não deixar que a sociedade brasileira lhe consumisse como consumiu Elis Regina (1945-1982) e a matasse como matou Marielle Franco<sup>18</sup> (1979-2018), como consumiu tantas e outras mulheres, que morreram tão jovens, tentando combater o machismo, o sexismo e a misoginia em nosso país chamado República Federativa do Brasil.

A sua luta, Elza Soares, ainda é contra o assédio sexual e moral às mulheres, assim como contra o racismo, “doença social” que mata pessoas negras em todo mundo, como matou Trayvon Martin, Eric Garner, Michael Brown, Walter Scott, Freddie Gray, Sandra Bland, Philando Castile, Botham Jean, Atatiana Jefferson, Breonna Taylor, William Green, George Floyd, Jacob Blake, João Pedro, Miguel, João Alberto Silveira Freitas (que foi assinado em 19/11/2020, às vésperas do Dia da Consciência Negra no Brasil), e tantos homens negros e

---

<sup>17</sup> Ver *Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”* de autoria de Alé Alves. In: EL PAÍS, 27 jul. 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503\\_610956.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html). Acesso em: 06 nov. 2020.

<sup>18</sup> De acordo com a reportagem de Politize! de 06 de julho de 2020, “Marielle Francisco da Silva ou, simplesmente, Marielle Franco, nasceu em 27 de julho de 1979, no Rio de Janeiro. Formou-se em sociologia, pela PUC-Rio. Ela foi vereadora, eleita em 2017 pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Em sua carreira política, Marielle foi reconhecida internacionalmente, por ONGs como a Anistia Internacional, pela formulações de projetos de leis e pautas em defesa dos direitos da população LGBTI e das mulheres pretas e faveladas.

tantas mulheres negras que morreram e que morrerão ainda hoje, e que não têm e não terão seus nomes divulgados, porque a mídia não consegue catalogar a contento esses casos de extermínio e genocídio das pessoas negras no Brasil e no mundo.

Elza Soares, moramos em um país que tem como fundamentos da República “a dignidade da pessoa humana” (Art. 1º, inciso III da Constituição Federal de 1988) (BRASIL, 2020a), que possui como objetivos fundamentais: “construir uma sociedade livre, justa e solidária; garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (Art. 3º, incisos I, I, III e IV da Constituição Federal de 1988) (BRASIL, 2020a), vivemos em um país que nas suas relações internacionais deveriam reger-se: pela “prevalência dos direitos humanos, pela “defesa da paz” e pelo “repúdio ao terrorismo e ao racismo” (Art. 4º, incisos II, VI e VIII da Constituição Federal de 1988) (BRASIL, 2020a). Como é possível, Elza Soares, um país com tanta diversidade social e cultural ser ainda um país tão segregador?

Como ainda é possível, Elza, morarmos em um país que a Constituição Federal vigente estabelece que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”; que “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição” (Art. 5º, *caput* e inciso I da Constituição Federal de 1988) (BRASIL, 2020a); que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” (Art. 5º, inciso XLII da Constituição Federal de 1988) (BRASIL, 2020a), e ainda termos um número absurdo de assassinatos de mulheres pela condição do gênero feminino e de assassinatos de pessoas negras, por motivos banais, todos os anos no Brasil? Como pode isso, Elza?

Como é possível, Elza, morarmos em um país que detém em seu ordenamento jurídico: o Código Penal (Decreto-Lei n.º 2.848, de 07 de dezembro de 1940), que em seu artigo 140, criminaliza a injúria racial (BRASIL, 2020b); a Lei n.º 2.889, de 1º de outubro de 1956 que “define e pune o crime de genocídio” (BRASIL, 2020c); a Lei n.º 7.716, de 5 de janeiro de 1989 que “define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor”, isto é, que criminaliza o racismo (BRASIL, 2020d); a Lei n.º 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha) que “cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher” (BRASIL, 2020e); e a Lei n.º 13.104, de 9 de março de 2015 que “prever o feminicídio como circunstância

qualificadora do crime de homicídio” (BRASIL, 2020f), e mesmo assim homens e mulheres negras, e mulheres de todas as raças serem assassinadas todos os dias em razão de sua cor e/ou por seu gênero? Como pode isso, Elza?

Elza Soares, saber que ainda temos no Brasil uma mulher negra, compositora e cantora que “grita” contra o racismo, o machismo, o sexismo e a misoginia enche meu coração de esperança e otimismo de que seu grito continue ecoando mesmo quando sua hora de ir embora desse “planeta fome” chegar.

Elza, de acordo com a filósofa feminista Marcia Tiburi, em seu livro *Feminismo em comum: para todas, todes e todos*:

O feminismo nos leva à luta por direitos de *todas, todes e todos*. *Todas* porque quem leva essa luta adiante são as mulheres. *Todes* porque o feminismo liberou as pessoas de se identificarem somente como mulheres ou homens e abriu espaço para outras expressões de gênero – e de sexualidade – e isso veio interferir no todo da vida. *Todos* porque luta por certa ideia de humanidade (que não é um humanismo, pois o humanismo também pode ser um operador ideológico que privilegia o homem em detrimento das mulheres, dos outros gêneros e, até mesmo, das outras espécies) e, por isso mesmo, considera que aquelas pessoas definidas como homens também devem ser incluídas em um processo realmente democrático, coisa que o mundo machista – que conferiu aos homens privilégios, mas os abandonou a uma profunda miséria espiritual – nunca pretendeu realmente levar à realização. (2018, p. 11-12)

Através do seu canto e das suas músicas, Elza, muitas mulheres conseguem se reconhecer como “sujeitos de direito”, como “sujeitos políticos”, conseguem sair de casamentos e relacionamentos que reprimem suas sexualidades e seus desejos, que baixam suas autoestimas, porque seus maridos, companheiros ou namorados não conseguem reconhecer que homens e mulheres são intelectualmente iguais, que mulheres são “pessoas”, que mulheres não são “simples objetos” para satisfação de seus prazeres e suas vontades.

Alguns homens ainda não conseguiram entender que um “ódio histórico” à figura feminina é ensinado aos homens em suas criações patriarcais, e que “esse mundo patriarcal” não favorece que homens e mulheres dialoguem de forma equânime, igualitária, e que por conta dessa desigualdade entre os gêneros, eles continuem enxergando, nós, mulheres, como incapacitadas de ocupar cargos de liderança em empresas privadas e em cargos políticos, como desqualificadas para sermos pesquisadoras em Universidades e também cientistas.

Elza, o feminismo ecoado em suas músicas salva mulheres todos os dias e o feminismo negro ecoado em suas músicas salva mulheres negras todos os dias! Segundo Djamilia Ribeiro em seu livro *Quem tem medo do feminismo negro?* “[...] nós, do feminismo negro, movimento

negro e aliados, seguiremos dizendo: a vida negra importa. E é necessário que, além de chorar essas mortes, essa sociedade se responsabilize por elas. Não esqueceremos”. (2018)

Elza, ao invés de apenas chorar por tantas mortes de mulheres de todas as raças, especialmente de mulheres negras e também de homens negros, as músicas de sua autoria e as interpretadas com sua emoção mostram que as vidas negras importam e que a sociedade brasileira, ainda machista, sexista, misógina e racista, deve sim responsabilizar-se por todas essas vidas que foram ceifadas pelo ódio, pela ambição e pela indiferença humana.

Elza Soares, “a mulher do fim do mundo”, suas músicas e seu grito buscam o fim de um mundo de discriminações seja em razão da raça, do gênero, da crença, da idade, da classe social, sua voz busca o fim de um mundo no qual as mulheres ainda não são vistas, por muitos homens, como “sujeitos de direito” e “sujeitos políticos”, sua luta, Elza, busca o fim de um mundo sob as bases do patriarcalismo e da hegemonia masculina.

Muito obrigada, Elza Soares, por ser resistência, por abrir caminho atualmente no Brasil e no mundo para que tantas mulheres, especialmente mulheres negras, possam também ser “mulheres do fim do mundo”, mulheres do fim de um mundo de desigualdades entre os gêneros e de disparidades sociais. Muito obrigada, Elza, por abrir caminho para todas as mulheres que participaram desse evento intitulado “Perspectivas do fim do mundo: uma homenagem a Elza Soares e Racionais MC’s”, para todas as mulheres que tentam sair de relacionamentos que as oprimem e minam suas autoestimas, para todas as mulheres que foram e hoje ainda estão atuantes nas Universidades, e se destacaram e se destacam no “mundo das pesquisas”, e para todas aquelas já lutaram e ainda lutam pela Ciência.

### **Referências bibliográficas**

ALVES, Alé. *Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”*. EL PAÍS, 27 jul. 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503\\_610956.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html). Acesso em: 06 nov. 2020.

ALVES, Pedro. *Caso Miguel: família de menino que morreu ao cair de prédio pede indenização de quase R\$ 1 milhão a Sari Corte Real*. G1 PE, 24 ago. 2020. Disponível em:



REDAÇÃO DO GZH. *Apaixonado pelo São José, pai de quatro filhos e conhecido no mercado onde foi morto: quem era João Alberto Silveira Freitas*. GZH SEGURANÇA, 20 nov. 2020. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/seguranca/noticia/2020/11/apaixonado-pelo-sao-jose-pai-de-quatro-filhos-e-conhecido-no-mercado-onde-foi-morto-quem-era-joao-alberto-silveira-freitas-ckhqda2j0059017pau3sxvd5.html>. Acesso em: 20 nov. 2020.

REDAÇÃO DO POLITIZE. *Quem foi Marielle Franco? Conheça a sua história*. Politize!, 6 jul. 2020, Política Nacional. Disponível em: <https://www.politize.com.br/quem-foi-marielle-franco/>. Acesso em: 06 nov. 2020.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RODRIGUES, Leonardo. *Elis Regina foi vítima de overdose: como foram as últimas horas da cantora*. BOL UOL, 12 jan. 2019. Disponível em: <https://www.bol.uol.com.br/entretenimento/2019/01/12/como-foram-as-ultimas-horas-de-vida-da-cantora-elis-regina.htm>. Acesso em: 06 nov. 2020.

SOARES, Elza. *Entrevista com a cantora Elza Soares*. Entrevistadores: Paulo Markun *et. al.* Setembro de 2002. Programa Roda Viva. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8ko447IATMk>. Acesso em: 07 nov. 2020.

SOARES, Elza. *Entrevista com a cantora Elza Soares*. Entrevistadora: Bruna Lombardi. Programa Gente de Expressão. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HKsGSzyoT8I>. Acesso em: 08 nov. 2020.

SOARES, Elza. *Elza Soares: "Não deixei que o racismo me atingisse"*. Universa. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Swb4KbKgito>. Acesso em: 09 nov. 2020.

SOARES, Elza. *Elza Soares - Conversa com Bial (Entrevista na Íntegra)*. Entrevistador: Pedro Bial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P4AAdGmSFO0>. Acesso em: 11 nov. 2020.

## O EXPRESSAR DE UMA RAZÃO: pressupostos de uma epistemologia decolonial

Douglas dos Santos Campos<sup>19</sup>

**Resumo:** Este ensaio tem como objetivo apresentar os pressupostos da epistemologia da carnificação – uma iniciativa teórico-argumentativa realizada por Douglas Campos (1995 - ) no escrito *Uma razão que se expressa* (2020). Para tanto, duas investidas são realizadas. 1ª Por meio de um recorte argumentativo da vertente filosófica denominada decolonial apresentamos o conceito de decolonialidade. 2ª Analisamos o conceito de *lugar de fala* teorizado por Djamila Ribeiro (1980 - ) no livro *Lugar de fala* (2019).

**Palavras-chave:** Epistemologia da Carnificação. Epistemologia Decolonial. Lugar de Fala.

**Abstract:** This essay aims to present the assumptions of the epistemology of the “carnificação” – a theoretical-argumentative initiative realized by Douglas Campos (1995 – ), in the writing *Uma razão que se expressa* (2020). Therefore, two onslaught are realized. 1ª Through an argumentative cut of the philosophical strand named decolonial, we present the concept of decoloniality. 2ª We analyze the concept of place of speech theorized by Djamila Ribeiro (1980 - ) in the book *Lugar de fala* (2019).

**Keywords:** Epistemology of the carnificação, Decolonial epistemology, Place of speech.

A ideia de formalizar um sistema filosófico me amedronta. E escrever sob o intrincado regime lógico me desestimula. Todavia, no dia 19 de outubro firmei um acordo com o Prof. Dr. Piauí e pretendo cumpri-lo (ao qual agradeço a paciência e a confiança de ceder esse espaço para eu apresentar esse minicurso). Estou optando em realizar esta apresentação através da leitura direta do texto. Explico a razão: esse minicurso é a tentativa de formalizar algo que, por hora, nomeio de “expressão de uma razão” ou, como Alan Wolney (graduando do curso de filosofia da Universidade Federal de Sergipe e um dos responsáveis pelo CAFIL), já sugeriu: “epistemologia da carnificação – nome que muito me agrada. Essa tentativa de formalização,

---

<sup>19</sup> É graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Mestrando, pelo PPGF da Universidade Federal de Sergipe. E graduando em Ciências Sociais também pela Universidade Federal de Sergipe e membro do grupo de pesquisa Filosofia e Natureza e Ética e Filosofia Política da UFS. E-mail: [douglas-campos@hotmail.com](mailto:douglas-campos@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9036-8102>.

evidentemente, obriga-me a escrever. Desse modo, a leitura como metodologia é estratégica: conciliar os meus anseios epistemológicos independentes com a produção acadêmica de alta qualidade. Portanto, se lhes parecer muito entediante, rogo-lhes perdão e compreensão.

Para explicar do se trata essa teorização, devo-lhes narrar certos acontecimentos. Tudo começou a tomar forma quando, em fins de fevereiro, a Prof. Dr. Mariana Lins me convidou para participar de seu projeto denominado *Entre o mito e a política*. Foi-me uma proposta tentadora: a ideia era escrever sobre o atual cenário político brasileiro. Aceitei o convite. Dediquei-me fervorosamente em tal intento. Eu queria um ensaio visceral. Imaginem só, queria transmitir a verdade, sim! – Eu queria compartilhar com os meus pares como eu me sentia, e o mais importante, queria saber como eles se sentiam. Foi desta iniciativa que teci *Uma razão que se expressa*, um texto mal-escrito, presunçoso, petulante e arrogante. O fato foi que ocorreu o evento de lançamento do livro, muito bem organizado por Profa. Dra. Mariana Lins e Mariana Dias (graduanda em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, também responsável pelas atividades do CAFILL).

Foi a primeira vez que teorizei. Estava aflito, ansioso e curioso pelas impressões que o texto causara em meus companheiros de curso. Foi-me dada a oportunidade de convidar um colega para debater o escrito. Convidei Profa. Me. Renata Dias que sempre tive como referência intelectual. Com grande alegria recebi o aceite dela. E então partimos para a conferência – seria o meu primeiro contato com as considerações da pensadora. A Prof. Renata, de imediato, notou o enfoque do título do texto. Assim disse ela:

Uma razão que se expressa. Não “a’ razão”, mas sim, “uma’ razão” que se expressa. Esse título que, segundo a minha leitura, aponta para uma razão plural ou, ao menos, à uma razão não-universal e una. De modo que, essa razão permeia o conceito da *modernidade*, de razão una. Portanto, esse título já se opõe à ideia de universalidade que permeou a *modernidade filosófica*.

A leitura da Prof. Renata é precisa. A ideia era justamente essa: propor uma epistemologia singular; que sabe das suas limitações, a saber, a própria carne. Pois bem, é aqui que as coisas começam a receber realces formais. A ideia de oposição à uma universalidade propagada pela *modernidade filosófica* exige explicações. Ela faz parte de um arcabouço teórico maior, intitulado pensamento decolonial. Sendo assim, o que é o pensamento decolonial?

Quando os portugueses e os espanhóis chegaram nas américas, de imediato, surgiu-lhes um *outro*. Todavia, pensando, exclusivamente, no caso brasileiro, os portugueses vieram para o nosso país com finalidades, explicitamente, comerciais. Não esqueçamos que, antes de Cabral

chegar ao Brasil, Colombo já desembarcara nas Américas. Os colonizadores já sabiam da imensa riqueza natural do *Novo Mundo*. Dessa forma, o objetivo originário das expedições foi a exploração. E essa colonização provocou efeitos sociopolíticos irreversíveis.

A própria ideia de “descoberta” do *Novo Mundo*, abriga, como afirma Dussel, um ideologema<sup>20</sup>. Empolgados com a ideia de descoberta de novas terras, e, por conseguinte, de uma outra raça apta para o trabalho, os europeus se convenceram de que possuíam a dianteira do sistema-mundo. Essa construção perpassou, inevitavelmente, um “pôr-se-ao-lado”, ou seja, o português civilizado constituiu-se como a antítese do nativo selvagem. Essa antítese se manifestou como uma hierarquização social. Disto, resultaram duas subjetividades muito bem constituídas: o colonizado, ou razão colonizada e o colonizador ou, a razão colonizadora; a matriz colonial e a colônia – que, diferentemente da colônia clássica, agora temos uma economia mundial de mercado. As várias tribos e todas as suas idiossincrasias foram sobrepostas – agora eles eram *não-europeus*, eram outra raça, eram índios – selvagens, caraíbas, canibais.

Dois grandes processos interligados iniciaram-se. O modelo de produção para suprir as necessidades do mercado europeu, e o modelo ideológico religioso cristão empreendido pelos jesuítas<sup>21, 22</sup>.

A Companhia de Jesus foi uma ordem religiosa da Igreja Católica, fundada na Europa em 1540 por Inácio de Loyola. Era formada por padres designados de jesuítas, que tinham como missão catequizar e evangelizar as pessoas, pregando o nome de Jesus. Os princípios básicos dessa ordem estavam pautados em: 1) a busca da perfeição humana por meio da palavra de Deus e a vontade dos homens; 2) a obediência absoluta e sem limites aos superiores; 3) a disciplina severa e rígida; 4) a hierarquia baseada

---

<sup>20</sup> “Como se os indígenas americanos não fossem ‘humanos’ que tinham ‘descoberto’ o seu próprio continente milênios antes. Tinha que se esperar pelos europeus para que o ‘homem’ *descobrisse* a América.[...]”. (DUSSEL, 2009, p. 287).

<sup>21</sup> “A Companhia de Jesus foi fundada em pleno desenrolar do movimento de reação da Igreja Católica contra a reforma protestante, podendo ser considerada um dos principais instrumentos da Contra-Reforma nessa luta. Seu objetivo era tentar sustar o grande avanço protestante da época, e para isso utilizou-se de duas estratégias: por meio da educação dos homens e dos índios; e por intermédio da ação missionária, procurando converter à fé católica os povos das regiões que estavam sendo colonizadas. Para Azevedo (1976), a Companhia de Jesus tinha como princípio formar um exército de soldados da Igreja Católica capazes de combaterem a heresia e converter os pagãos, apresentando desse modo características de uma milícia. Para atingir seus objetivos, os jesuítas – soldados de Cristo –, deveriam passar por uma reciclagem intelectual e científica para combater os vícios e os pecados e purificá-los contra o mal. Seu papel na sociedade portuguesa da época foi fundamental, pois cabia a eles propiciar as condições necessárias para educar os grupos sociais menos favorecidos da população. Portanto, sua obra tornava-se uma atividade de caridade. Portanto, o ensino jesuítico, no início de suas atividades, não era um ensino para todos e sim para uma pequena parcela da população, pois destinava-se exclusivamente a ensinar os “ignorantes” a ler e escrever”. (NETO e MACIEL, 2008, p. 172).

<sup>22</sup> “O primeiro grupo de jesuítas chegou à Colônia brasileira em 1549, na mesma época em que desembarcou o Governador-Geral Tomé de Sousa. Eram chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega, que se tornou o primeiro Provincial com a fundação da província jesuítica brasileira em 1553, permanecendo no cargo entre 1549-1559 e sendo substituído por Luís de Grã (1559-69)”. (NETO e MACIEL, 2008, p. 175).

na estrutura militar; 5) a valorização da aptidão pessoal de seus membros. São esses princípios que eram rigorosamente aceitos e postos em prática por seus membros, que tornaram a Companhia de Jesus uma poderosa e eficiente congregação. Com a descoberta pelos portugueses e espanhóis das terras da América, seu projeto foi ampliado e levado para as novas terras, a fim de pregar a palavra de Deus entre os índios. Pode-se supor que o Projeto Educacional Jesuítico Jesuítas [sic], apesar de estar subordinado ao Projeto Português para o Brasil, tinha determinada autonomia, e teve papel fundamental na medida em que contribuiu para que o Governo português atingisse seus objetivos no processo de colonização brasileiro, bem como se constituiu no alicerce da estrutura educacional da Colônia brasileira. (NETO e MACIEL, 2008, p. 173).

Dois processos ocorreram mutuamente. Têm-se a violência da produção comercial: a escravização dos povos nativos, obrigados ao trabalho forçado e compulsório. E concomitantemente, um *epistemicídio*, na medida em que, de imediato, os nativos eram expostos à alfabetização da língua portuguesa – os métodos de ensino baseavam-se no superstrato da língua nativa de cada tribo em função da língua portuguesa. Fato que só ressalta a absolutização do poder colonial (a unificação da língua<sup>23</sup>) que rege a política da colonialidade.<sup>24</sup>

O Projeto Educacional Jesuítico não era apenas um projeto de catequização, mas sim um projeto bem mais amplo, um projeto de transformação social, pois tinha como função propor e implementar mudanças radicais na cultura indígena brasileira. Ou seja, era um projeto de transformação social, pois tinha como função propor e implementar alterações profundas na cultura indígena brasileira. [...]. O trabalho de catequização e conversão do gentio ao cristianismo, motivo formal da vinda dos jesuítas para a Colônia brasileira, destinava-se à transformação do indígena em “homem civilizado”, segundo os padrões culturais e sociais dos países europeus do século XVI, e à subsequente formação de uma “nova sociedade”. Essa preocupação com a transformação do indígena em homem civilizado justifica-se pela necessidade em incorporar o índio ao mundo burguês, à “nova relação social” e ao “novo modo de

---

<sup>23</sup>“Os portugueses subjugarão e aculturaram, em grande parte, Os Tupi da costa, que foram os seus guias e aliados na marcha de paulatina penetração da terra. Os Tupi do litoral, entre a Bahia e o Rio de Janeiro, formavam uma série de tribos bastante homogêneas cultural e linguisticamente. Os dialetos que falavam foram aprendidos pelos brancos, e daí se desenvolveu uma língua geral de intercuro, que era fundamentalmente o dialeto tupinambá. Os missionários jesuítas o estudaram, descreveram normativamente e ensinaram por meio de tratados gramaticais, para fins especialmente de catequese. Ele servia não só para as relações com os índios Tupi, mas também para os contatos com todos os índios em geral. As nações não Tupi aprendiam a **língua geral de intercuro** com relativa facilidade, o que não acontecia com a Aprendizagem da Língua Portuguesa. Assim se estabeleceu a **língua geral tupi**, ao lado do português, na vida cotidiana da colônia. Constitui-se até como língua escrita e literária, pois os missionários traduziam para ela as orações cristãs e nela compunham hinos religiosos e peças teatrais no estilo dos velhos autos da literatura hispânica. Nessa língua indígena, de intercuro, que os brancos falavam frequentemente e desembaraçadamente, “o português atuou como superstrato modificando especialmente a fonologia Tupi. Vogais e consoantes muito diversas das portuguesas adaptaram-se ao sistema português. Os valores semânticos (relativos aos sentidos das palavras), por sua vez, mudaram muitas vezes, de acordo com os valores semânticos portugueses, não só no léxico (tupã – “trovão”, feito nome para Deus), mas ainda nas formas gramaticais, como especialmente no verbo, onde se firmaram noções de tempo futuro, de modo subjuntivo e assim por diante”, como nos explica o professor, filólogo e lexicólogo brasileiro, especialista em tupi antigo, Eduardo Navarro”. (GIMENES, 2017, p. 12-13).

<sup>24</sup> “Os jesuítas, com seu projeto educacional, e os portugueses que vieram para a Colônia brasileira em busca de riquezas, tiveram papel fundamental na formação da estrutura social, administrativa e produtiva da sociedade que estava sendo formada”. (NETO e MACIEL, 2008, p. 170).

produção”. Desse modo, havia uma preocupação em inculcar no índio o hábito do trabalho, pelo produtivo, em detrimento ao ócio e ao improdutivo. (NETO e MACIEL, 2008, p. 173-174).

Quando contei a um colega de curso, o Prof. C., sobre o “fator aculturador” do ensino jesuítico, ele me respondeu da seguinte forma: “A atuação dos jesuítas foi muito positiva. Foi muito boa. Os Pe. Jesuítas fizeram um trabalho imenso. Se hoje nós temos a cultura, a escola, a educação, universidade, tudo isso quem nos trouxe foram os Padres jesuítas. Porque isso os portugueses não trouxeram. Tudo isso só se deu quando os jesuítas vieram em 1549. Eles fizeram um trabalho imenso, nos trouxeram, a nós - bárbaros caraíbas, quando muito, ‘bons selvagens’<sup>25</sup>- a cultura! Sim, nos trouxeram a civilização, os valores humanos, a ética. Os índios gostavam muito deles. Os índios, por vezes, não gostavam dos colonizadores portugueses mas gostavam dos jesuítas. Eles transformavam certas aldeias em verdadeiros centros de cultura. Os índios aprendiam a cantar, aprendiam teatro e música. Não era só o ensino religioso que era ministrado. A atuação dos jesuítas foi fantástica, uma coisa belíssima, entendeu? Infelizmente, o modo como foi contada a história tornou esse período perverso. Porque a impressão que ficou é que os padres jesuítas viviam atrás dos índios para batizá-los, e não era assim. Ensinaram latim aos índios. E não era na força e na imposição, tudo era muito tranquilo. A relação dos padres com os nativos era muito sóbria. Eles são os pais da cultura brasileira! Os padres eram defensores dos índios. Eles não foram dizimados por conta da proteção que os jesuítas lhes ofereciam. Inclusive, por conta dessa proteção aos índios, os padres pressionaram o Papa a aconselhar o Governo Português a não escravizar os nativos. Prova cabal dessa postura é a publicação do *Sublimis Deus* em 1537, documento que servirá de base ao que é enviado à Corte Portuguesa. Assim diz o Papa Paulo III:

A todos os fiéis cristãos a quem este escrito vier a chegar, saudações em Cristo nosso Senhor e a benção apostólica. O Deus sublime amou tanto a raça humana e criou os homens com tanta sabedoria, que eles não só participam dos bens que as outras criaturas gozam, como ainda foram dotados com a capacidade de alcançar o inacessível e invisível Deus Supremo e olhá-lo face a face; e uma vez que os homens, de acordo com o testemunho das Sagradas Escrituras, foram criados para gozar da vida e da felicidade eternas, às quais ninguém há de obter senão pela fé em nosso Senhor Jesus Cristo, é necessário que eles possuam a natureza e as faculdades suficientes para receber tal fé; e quem quer que seja dotado com tais faculdades deveria ser capaz de receber a mesma fé. Não é concebível que alguém possa possuir tão pouco entendimento a ponto de desejar a fé e, ainda assim, ser destituído da faculdade mais necessária a recebê-la. Assim Cristo, que é a própria Verdade, que jamais falhou e não pode falhar, disse aos anunciadores da fé que Ele elegeu para tal officio “Ide e ensinai a todas as nações.” Ele disse todas, sem exceção, pois todas são capazes de receber as doutrinas da fé. [...] Nós, que, embora indignos, exercemos

---

<sup>25</sup> Grifo meu.

sobre a terra o poder de nosso Senhor e buscamos com todas as nossas forças recolher as ovelhas dispersas de seu rebanho no aprisco a nós confiado, consideramos, no entanto, que os índios são verdadeiramente homens e que eles não só são capazes de compreender a fé católica, como, segundo nos informaram, anseiam sobremaneira recebê-la. Desejosos de prover amplo remédio para estes males, definimos e declaramos pela presente Encíclica, ou por qualquer sua tradução assinada por qualquer notário público e selada com o selo de qualquer mandatário eclesiástico, a quem se deve dar os mesmos créditos que às autoridades originais, que, não obstante o que quer que se tenha dito ou se diga em contrário, os ditos índios e todos os outros povos que venham a ser descobertos pelos cristãos, não devem em absoluto ser privados de sua liberdade ou da posse de suas propriedades, ainda que sejam alheios à fé de Jesus Cristo; e que eles devem livre e legitimamente gozar de sua liberdade e da posse de sua propriedade; e não devem de modo algum ser escravizados; e se o contrário vier a acontecer, tais atos devem ser considerados nulos e sem efeito. (Teatro do Mundo).<sup>26</sup>

Quero fazer dessa contraposição à Prof. C. um exemplo emblemático. Quero apresentar comportamentos típicos da razão colonizadora, partindo da supracitada, *Sublimis*. Primeiramente, ela se porta como detentora do poder colonial. Esse poder se dilui em todos os campos políticos possíveis. Isso é o que Aníbal Quijano denomina de Matriz Colonial do Poder. Assim sendo, o colonizador detém o poder sobre a educação, os meios de produção e as demais estruturas políticas da colônia.

Pois bem, assim diz o Papa “...Nós, que, embora indignos, exercemos sobre a terra o poder de nosso Senhor e buscamos com todas as nossas forças recolher as ovelhas dispersas de seu rebanho no aprisco a nós confiado”. Desse modo, pode-se concluir que, se somos todos humanos, todavia, existe, no mínimo, duas categorias humanas: “nós, que exercemos o poder do Senhor”, e “as ovelhas dispersas que precisamos recolher”. A relação que chamei de razão

---

<sup>26</sup>A todos los cristianos que las presentes letras vieren salud y bendición apostólica: El excelso Dios de tal manera amó al género humano que hizo al hombre de tal condición que no sólo fuese participante del bien, como las demás criaturas, sino que pudiesen alcanzar y ver cara a cara el Bien sumo inaccesible, y como quiera que según el testimonio mismo de la Sagrada Escritura, el hombre haya sido creado para alcanzar la vida y felicidad eternas ninguno la puede alcanzar sino mediante la fe de Nuestro Señor Jesucristo; es necesario confesar que el hombre es de tal condición e naturaleza que pueda recibir la fe de Cristo y quien quiera que tenga la naturaleza es hábil para recibir la misma fe. Pues nadie supone tan necio que crea poder obtener el fin, sin que de ninguna manera alcance el medio sumamente necesario. De aquí es que la Verdad misma que no puede engañarse ni engañar, sábese que dijo al destinar predicadores de la al oficio de la predicación. A todas dijo sin ninguna excepción como quiera que todos son capaces de la doctrina. [...] Por lo tanto Nosotros que, aunque indignos tenemos en la tierra las veces del mismo señor nuestro Jesucristo, y que con todas nuestras fuerzas procuramos reducir a su aprisco las ovejas de su grey de él, que nos han sido encomendadas y que están fuera del su aprisco. Teniendo en cuenta que aquellos índios, como verdaderos hombres que son, no solamente son capaces de la fe Cristiana, sino que (como nos es conocido), se acercan a ella con muchísimo deseo; y queriendo proveer los convenientes remedios a estas cosas, con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos, sin que contradigan cosas precedentes ni las demás cosas, que los dichos indio y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán a conocimiento de los cristianos, aun cuando estén fuera de fe, no están sin embargo privados ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas, más aún, pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar de tal dominio y libertad y no se les debe reducir a esclavitud, y lo que de otro modo haya acontecido hacerse (sea?) irrito, nulo y de ninguna fuerza ni momento [...]. (SUESS, 2002, p. 136-137).

colonial e razão colonizada está tão bem expressa nos termos do Papa que, me parece quase desnecessário desmembrá-la mais detalhadamente.

Existe uma diferença muito evidente: os pagãos, selvagens, e os cristãos, esclarecidos. Detendo o poder colonial, o Papa e o clero põem-se na posição de estabelecer o que é ou não, humano. Mas, e então, o que é humano? A resposta, o próprio Papa nos fornece: será humano aquele que for capaz de absorver a mensagem de Cristo. Ou seja, só é humano aquele que se adequar ao nosso discurso. Mas, somente isto não basta, pois, mesmo que possuam as capacidades cognitivas de receber a Verdade Revelada, ainda é preciso que alguém anuncie a boa-nova, é preciso um tutor.<sup>27</sup>

Aqui certa nuance deve ser ressaltada: apesar de ser Uma enquanto razão colonizadora, esta, por sua vez, nesse momento de nossa análise, subdivide-se, em duas figuras, a Igreja e a Coroa portuguesa. Desse modo, a razão colonizadora agiu em todos os campos, afinal, é próprio de sua constituição, a absolutização do poder, e não pode suportar a pluralidade. A sua universalidade não pode ser fragmentada. É evidente que essa bipartição acarretaria problemas. Mas, se ela funcionou, ao menos inicialmente, foi por conta de uma ideia de fundamental importância e que, mais uma vez, ressaltará a diferença entre as subjetividades. Essa ideia é a de raça. Mesmo que em instâncias diferentes, tanto a coroa, quanto a Igreja participavam dos colonizadores, a alteridade que possuía o poder, e essa diferença se expressou na ideia de raça.

Reparem bem, sabemos que o Brasil possui uma extensão geográfica pouco menor que o território Europeu. Todavia, lá na Europa, onde os países têm tamanhos quase proporcionais à Estados brasileiros, as suas diferenças linguísticas eram de fundamental importância. Contudo, quando chegaram aqui, não tiveram semelhante zelo pelas variações linguísticas daqui. Todos os *não-europeus* eram de outra raça, todos entraram no grande ideograma: o índio.

Não bastasse o poder de guiar os nativos no correto caminho da Verdade, exercido pelo que chamarei de poder clerical colonial da Igreja, outra força atuava por aqui, evidentemente, o poder estatal da Coroa portuguesa – A dualidade colonial analisada até aqui. Como já expliquei,

---

<sup>27</sup> Não sem um certo contragosto utilizei uma fonte europeia, mas para nossa finalidade neste tópico, isso não é tão grave. Assim diz Laplantine: “A grande questão que é então colocada, e que nasce desse primeiro confronto visual com a alteridade, é a seguinte: aqueles que acabaram de serem descobertos pertencem à humanidade? O critério essencial para saber se convém atribuir-lhes um estatuto humano é, nessa época, religioso: O selvagem tem uma alma? O pecado original também lhes diz respeito? – questão capital para os missionários, já que da resposta irá depender o fato de saber se é possível trazer-lhes a revelação. (FRANÇOIS, 2003, p. 25).

as expedições ultramarinas tinham como objetivo a exploração das terras “descobertas”. Essa exploração visava abastecer um mercado global, já que as potências coloniais forneciam tecnologia, e não matéria-prima. A dinâmica de exploração desses recursos cabe uma análise pormenorizada.

Analisando a dinâmica de trabalho no período colonial fica mais evidenciado o motivo da nomenclatura Matriz Colonial do Poder. Se o tratado de Tordesilhas (1494) foi um importante demarcador de terras: qual parte do Novo Continente pertencia a quem, Espanha ou Portugal? O Tratado de Utrecht (1713) demarcou a gerência dos produtos dessas terras: com quem o Novo Continente podia negociar? Esse é o chamado Período Mercantilista. Cito Fausto:

Tanto a prática como a teoria partiam do princípio de que não há ganho para um estado sem prejuízo de outro. Como alcançar o ganho? Atraindo para si a maior quantidade possível do estoque mundial de metais preciosos e tratando de retê-lo. Isso deveria ser alcançado por uma política de proteção dos produtos do país de uma série de medidas: reduzir pela tributação elevada, ou proibir a entrada de bens manufaturados quando estes concorressem vantajosamente para o mercado internacional. (FAUSTO, 2006, p. 55).

Assim sendo, a ideia era retirar o máximo das terras descobertas, com o menor gasto e o maior lucro, possível. Daí que, o tratado de Utrecht evidencia o pacto colonial. E o que era o Pacto Colonial? Era um acordo feito entre as grandes Matrizes Coloniais do Poder. Eles consistiam em, basicamente, definir os rumos das Colônias. As colônias eram riquezas da Matriz. Assim sendo, era a Matriz que definia o que, com quem, e o quanto as colônias faziam com as suas produções. O Tratado de Utrecht (1713) é um desses pactos. Nele, proibiu-se que os produtos brasileiros fossem comercializados com qualquer outra nação, menos a sua matriz colonial, Portugal. Nesse aspecto, fica-se evidente a relação colonizador e colonizado, uma matriz (Portugal, fechada em si-mesma) e uma colônia (Brasil, uma periferia, existente para suprir as necessidades daquela).

Sim, aqui está o trágico: o *logos*, a epistemologia, e a ciência vêm, para o nosso Brasil, abraçados com a política colonial de mercado. Sendo assim, está nas origens de nosso ‘projeto educacional’ a subserviência aos interesses das elites econômicas e ideológicas – a Matriz Colonial do Poder. Pois bem, ensinaram-nos que a aculturação era, na verdade, cultura – e esse primeiro “ensinamento” jamais será esquecido!<sup>28</sup>. Nossa ‘formação profissional’ está assentada nessa aculturação colonial, ensinada ainda nos anos joviais da estruturação social de nosso país.

---

<sup>28</sup> “Azevedo, justifica a opção pelo ensino de atividades literárias e pelo ensino de humanidades em detrimento ao ensino técnico e profissionalizante, pois ‘a exploração de suas fazendas, de que vendiam os produtos do trabalho

As aldeias jesuítas e os seus métodos educacionais notaram a eficácia das artes no processo de ensino-aprendizagem. Por conseguinte, a utilização das artes plásticas e da música – que em si, inebriam e efervescem a razão – foram instrumentalizadas em função da catequização. Esse “clima festivo” proporcionado pelos jesuítas que, não se engane, em verdade queriam a conversão dos gentios nativos, foi de tal modo ardid, calculado e bem-formulado que, criou no imaginário nativo a ideia de duas “castas estrangeiras”. De um lado, o senhor colonial, com a sua mão de ferro e violência atroz na aplicação do trabalho escravo, e do outro, o “bom pai”, o educador jesuíta – não esqueçamos que, em latim, Padre significa pai.

Entretanto, se, no primeiro momento, com a chegada de Tomé de Souza e Manoel da Nóbrega, as relações entre os dois polos da matriz colonial portuguesa trabalharam mutuamente: a Igreja e a Coroa, as coisas mudaram duzentos anos depois. Como eu já apontei, é próprio da mecânica colonial a absolutização do poder, a matriz colonial não suporta fragmentação. E essa afirmativa encontra exemplo no caso Português.<sup>29</sup> Se, por mais de duzentos anos, a educação nacional formal esteve nas mãos da Igreja, com as mudanças ocorridas no cenário mundial e os novos anseios da Coroa Portuguesa, os jesuítas foram

---

escravo ou do índio e a própria formação profissional, sob a pressão das circunstâncias, de um corpo de mestres e oficiais, não eram senão meros instrumentos, meios para a realização dos fins religiosos e educativos a que se propunham os padres jesuítas. (AZEVEDO, 1976, p. 41)’. Portanto, era coerente a proposta educacional jesuítica, pois vinha ao encontro de seus objetivos principais na Colônia, a conversão do índio à fé cristã e o trabalho educativo. Posteriormente, o ensino jesuítico dedicou-se, também, à formação da burguesia urbana. Assim, para Azevedo, ‘uma das conseqüências [sic], porém, certamente a mais larga e a mais importante, dessa cultura urbanizadora que se desenvolveu pela ação pedagógica dos jesuítas, foi a unidade espiritual que ela contribuiu notavelmente para estabelecer, fornecendo uma base ideológica, lingüística, religiosa e cultural à unidade e à defesa nacionais. (AZEVEDO, 1976, p. 42)’. Azevedo, conclui, afirmando que foi, ‘de fato, em grande parte pela influência dos padres que se preparou a base da unidade nacional na tríplice unidade de língua, de religião e de cultura, em todo o território. Nenhum elemento intelectual foi mais poderoso do que o ensino jesuítico, na defesa e conservação da língua culta. (AZEVEDO, 1976, p. 43)’. Para Ribeiro (1998), não há como compreender a organização escolar na Colônia brasileira senão a implantada e vinculada à política colonizadora da metrópole. E destaca que ‘o importante a ressaltar é que a formação intelectual oferecida pelos jesuítas, e, portanto, a formação da elite nacional, será marcada por uma intensa “rigidez” na maneira de pensar e, conseqüentemente [sic], de interpretar a realidade. (RIBEIRO, 1998, p. 25)’. (NETO e MACIEL, 2008, p. 185-186).

<sup>29</sup>A Companhia de Jesus teve suas atividades suspensas na Colônia brasileira a partir de 1759, com o Decreto-lei de 3 de setembro de 1759 promulgado pelo Rei D. José I. Com a promulgação da lei, o Ministro de Estado, Marquês de Pombal, exilava de Portugal e da Colônia brasileira a Companhia de Jesus, confiscando para a Coroa portuguesa todos os seus bens materiais e financeiros. Quando da assinatura do decreto pelo Marquês de Pombal, havia no Brasil 670 membros da Companhia de Jesus, incluindo noviços e estudantes, sendo repatriados para Portugal 417. Permaneceram no Brasil 253 membros, entre aqueles que ainda não haviam recebido ordens ou os noviços que foram induzidos a deixarem a ordem religiosa. Para Teixeira Soares (1961), Carvalho (1978), Ribeiro (1998), Cardoso (1990), Serrão (1980 e 1982), Avellar (1983), Holanda (1993) e Cruz (1984), as reformas elaboradas e implementadas ou não pelo Marquês de Pombal, em seu mandato como Ministro, visavam a transformação e adaptação da sociedade portuguesa aos movimentos sociais, culturais, econômicos e políticas que estavam a ocorrer na Europa do século XVIII. (NETO e MACIEL, 2008, p. 187)

expulsos. A mensagem de humanização – que nesse momento interpretaremos, simplesmente, como não apoiar institucionalmente a escravização dos povos autóctones – foi deixada de lado.

Parece-me ser esse ponto o principal acerto do comentário do Prof. C., Sim, os jesuítas não escravizaram e oporam-se a tal prática. Mas, se assim o foi, ressalta-se apenas o fator de luta pela tutela dos povos autóctones. Ou seja, a ideia é sempre de um Senhor que trará, ou no mínimo, bem guiará esses povos. É preciso encaminhá-los à “consciência-de-si”, seja inculcando-lhes a Verdade Moral (Cristianismo), ou uma rotina de trabalho (capitalismo). Acredito que, seja esse o ponto mais crucial de tudo que argumentei até este ponto: nesse período de configuração de um *ethos* nacional teremos uma imposição típica da Estrutura Colonial de Absolutização do Poder: o colonizado deve passar pelo crivo do colonizador para ser aceito.<sup>30</sup>Foi o colonizador que precisou aferir a categoria de humanidade aos nativos. Eles o são por que podem ser “educados”, e “ser educado” aqui, evidentemente, está imbricado em Receber a Verdade de Cristo.

Essa ideia de um povo esclarecido em oposição ao povo selvagem está exemplificada na ideia de raça. No que nos interessa ressaltar, a ideia de raça se constitui em dois momentos históricos de fundamental importância. O primeiro, já destacamos, trata-se do predomínio português e espanhol no comércio mercantil. O segundo se dá com o apogeu Britânico e o seu processo de colonização. Sem esses dois momentos, a ideologia eurocêntrica não teria se estruturado e propagado tão bem. Como afirma Quijano:

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia [sic] de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Assim, o ideograma da centralidade dos colonizadores criou uma periferia, os colonizados. É nessa dinâmica que, a Europa se constituiu como o centro do mundo, esclarecido

---

<sup>30</sup> “(...) el poder es un fenómeno multidimensional, una vasta familia de categorías, que se constituye en la articulación histórica de distintas dimensiones de la experiencia humana como existencia social; que de ese modo, y en esa medida, constituye una totalidad estructurada, presidida por una lógica central o hegemónica, pero todo el tiempo disputada y contradicha por otras lógicas, diversas entre sí; subalternas sí, secundarias también, e históricamente heterogéneas. No es un edificio en que cada piso es engendrado en y por el anterior. (QUIJANO, 2014, p. 767).

e “consciente-de-si”, e as suas periferias, como fases anteriores da “consciência –de – si”. A conclusão é que as periferias precisam de tutela, necessitam que os civilizados, civilizem-lhes.

Así, entre íberos y britanos la categorización de las gentes de pueblos diferentes no procede, al comienzo, de los mismos criterios, porque provienen de culturas diferentes. Y esas diferencias tienen sus principales raíces en las diversas ideologías religiosas. Fue, no obstante, la común experiencia de la colonización, de la explotación y de la dominación, de una parte; y de otra parte, la formación de la categoría “Europa” como centro del mundo del capitalismo colonial, lo que irá llevando a ambos grupos de colonizadores –esto es, ya como iberoamericanos y britano-americanos– a un cauce ideológico común respecto de las relaciones de poder entre europeos y no-europeos. El proceso de formación del mundo colonial es el contexto histórico dentro del cual se va constituyendo y definiendo “Europa” como categoría histórica particular y distinta, y como centro hegemónico de ese mundo. Es parte del mismo proceso la elaboración de la nueva racionalidad que funda la modernidad y se asocia con ella. Por eso, los europeos y sus descendientes en las colonias tienen el papel central en esa elaboración. Una de las implicaciones de todo ello es que el nuevo modo de producir conocimiento, su perspectiva central y sus categorías específicas, no podrían ser elaborados independientemente de las experiencias, ideas, imágenes y prácticas sociales implicadas en la colonialidad del poder. La racionalidad / modernidad eurocéntrica se establece, por eso, negando a los pueblos colonizados todo lugar y todo papel que no sean el de sometimiento, en la producción y desarrollo de la racionalidad. O, como Hegel diría, expresamente (Lecciones de filosofía de la Historia), refiriéndose nada menos que a México y Perú precolombinos, que toda “aproximación del Espíritu” implicaba necesariamente la destrucción de las culturas aborígenes de América. El “Espíritu”, pues, resulta un exclusivo privilegio europeo. Pero, como ahora puede verse, no hay nada de sorprendente en eso: se trata, desde el comienzo y en sus fundamentos, del “Espíritu” de la colonialidad.(QUIJANO, 2014, p. 765-766) .

Depois deste percurso histórico, posso enfim responder o que é o pensamento decolonial. A pista de sua conceituação já havia sido mencionada anteriormente: a colonização provocou efeitos sociopolíticos irreversíveis. Desse modo:

Decolonialidade, por sua vez, abrange não apenas os movimentos de transformação das ex-colônias europeias em estados-nações independentes – descolonização –, como também os esforços de desligamento ou desengajamento subjetivo, epistêmico, econômico e político em face do projeto de dominação ocidental, [...] decolonialidade adquiriu a forma que aqui esboçamos nos Andes sul-americanos, em decorrência dos limites apresentados pela teoria da dependência e a partir da obra do peruano José Carlos Mariátegui. Aníbal Quijano, também peruano, chamou a atenção para o fato de que modernidade e colonialidade são dois lados da mesma moeda e para a consequente e urgente necessidade de um desligamento ou desengajamento das ficções da modernidade e das violências da colonialidade (Quijano, 1998, 2005, 2007). Um dos alvos da decolonialidade, portanto, é a recorrente análise do fenômeno da modernidade-colonialidade.(PINTO e D., 2015, p. 384).

A teoria decolonial é justamente, por um lado, essa constatação de que, mesmo após o fim do período colonial – Colonialismo – as suas consequências foram irreversíveis, e são patentes em nossa contemporaneidade – a estes resquícios coloniais são o que chamamos de colonialidade: a ideia de raça sustenta essa estrutura mental - é aquilo que chamamos de razão

colonizadora, e, por outro, uma postura sociopolítica epistemológica consequente desta mesma constatação.<sup>31</sup> Esse é o primeiro pressuposto da epistemologia da “carnificação”.

É com a “chave de interpretação” decolonial, até aqui apresentada que a afirmativa de Profa. Me. Renata ressalta a pulsão teórico-argumentativa de *Uma razão que se expressa*. É dessa maneira que, aquilo que já ressaltai, volta com mais vigor: A epistemologia da carnificação se posiciona da seguinte maneira: sou brasileiro, uma id-entidade que, inevitavelmente, está contida na herança colonial, por conseguinte, uma razão colonizada. Ela sabe de suas limitações porque é um aprendiz de um colonizado: contrariamente ao que achou a razão colonial, não me parece existir um sentido da história, não existe uma filosofia, ou no mínimo, não existe uma “epistemologia clássica”, existe um discurso hegemônico que roga essa posição. Essa construção é um traço colonial.

*Uma razão que se expressa* é, dessa forma, no que se refere à universalidade, exatamente o que a Profa. Renata ressaltou: um apontar para a pluralidade epistêmica. Essa nova perspectiva de análise, por sua vez, exprime outro pressuposto teórico, *O lugar de fala*. Em (2019), Djamilia Ribeiro publicou o seu livro *Lugar de fala*, neste, a autora visa apresentar filosoficamente o que significa esse conceito. Diz a filósofa:

[...] a tentativa de analisar discursos diversos a partir da localização de grupos distintos, e mais: a partir das condições de construção do grupo no qual funciona, existiria uma quebra de uma visão dominante e uma tentativa de caracterizar o lugar de fala da imprensa popular por novas formas. [...] Para além dessa conceituação dada pela Comunicação, é preciso dizer que não há uma epistemologia determinada sobre o termo de lugar de fala especificamente, ou melhor, a origem do termo é imprecisa. Acreditamos que este surge a partir da tradição de discussão sobre *feminist standpoint* – em uma tradução literal “ponto de vista feminista” – diversidade, teoria racial crítica e pensamento decolonial. As reflexões e trabalhos gerados nessas perspectivas, consequentemente, foram sendo moldados no seio dos movimentos sociais, muito marcadamente no debate virtual, como forma de ferramenta política e com o intuito de se colocar contra uma autorização discursiva. (RIBEIRO, 2019, p. 57).

A ideia de “discursos diversos” se contrapõe de imediato ao discurso unívoco. É nessa medida que, o *lugar de fala* coaduna-se perfeitamente à teoria decolonial. A noção de pluralidade discursiva desvela uma outra: existe diferentes discursos porque existe diferentes

---

<sup>31</sup> Essa nova forma de pensamento constitui um fenômeno relativamente recente, que surgiu sobretudo a partir da atuação de determinados pensadores latino-americanos nos EUA. Dentre eles, podemos destacar, p. ex., Walter Dignolo, Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte, Jorge Gracia e Eduardo Mendieta. Esses autores e vários outros trouxeram muitas contribuições importantes para o pensamento decolonial e seus textos constituem leituras obrigatórias para que possamos chegar a um conhecimento adequado da filosofia decolonial e seus instrumentos de trabalho. (MARGUTTI, 2018, p. 223).

locais de fala. Essa é a grande realidade que a matriz colonial do podernão pode suportar. Volto a afirmar, a absolutização do podernão permite fragmentação.

Se a matriz colonial logo tratou de sobrepor o colonizado, essa sobreposição aconteceu em todos níveis – se tratava da absolutização do poder. Desse modo, é evidente que essa dinâmica colonial atingiu o campo epistêmico. O campo do saber foi dominado, como bem o vimos, aqui em nosso país, pelos jesuítas, foi mais de duzentos anos de formação jesuítica. Negar esse fato, me parece, no mínimo suspeito. Não sou juiz da história, e nem o quero ser. Todavia, o que aconteceu deixou marcas: a noção de raça foi a base de nossa estratificação social. Isso é fato, e isso reverbera hoje. Essa conclusão se figura no conceito de colonialidade. É saber que a razão colonial perseverou mesmo após o fim do período histórico colonial. Lembram-se que eu queria fazer de Prof. C. um caso emblemático? Pois bem:

Sustentado com a ideia de descoberta de novas terras, e, por conseguinte, de uma outra raça apta para o trabalho, os portugueses se convenceram de que os povos auctótones ainda não possuíam *consciência-de-si* – fato determinante para se chegar à ideia de um certo “*cogito*”. Dito de outro modo, era como se os nativos ainda não se compreendessem enquanto um *ser-no-mundo*. Podiam ser, antes, no máximo, o que o homem branco fora no passado: um selvagem incivilizado, em permanente estado de guerra, um canibal sem ética.

Repito: Não sou juiz da história, e nem o quero ser. Todavia, o que aconteceu deixou marcas. Posso prová-lo. A ideia de descobrimento é, ainda em nossos dias, confirmada. Em Belmonte, Portugal, existe o Museu À Descoberta do Novo Mundo (Museu dos Descobrimentos). No site do museu é apresentado o seguinte resumo do espaço:

Situado em Belmonte, o Centro Interpretativo à Descoberta do Novo Mundo homenageia um importante capítulo da história mundial - os descobrimentos marítimos portugueses, enquanto elemento unificador dos Novos Mundos. O espaço museológico está instalado nas antigas casas pertencentes à família de Pedro Álvares Cabral que em 1500 descobriu o Brasil, e é um novo pólo de centralidade cultural e social, que engloba diversos serviços de apoio como centro de documentação, cafetaria e arquivo. Ao longo do percurso expositivo a história dos descobrimentos portugueses é abordada de uma forma *interactiva* usando as mais recentes tecnologias ao serviço da museografia, de forma a envolver os visitantes num mundo de sonho, sensações e *afectos*.<sup>32</sup>

Se é aprovável ou reprovável a nomenclatura, não entrarei no mérito. O que me deixa um tanto quanto intrigado é: que o museu seja em Portugal e lá, evidentemente, a razão

---

<sup>32</sup> VisitPortugal. Disponível em: <https://www.visitportugal.com/pt-pt/NR/exeres/13D5B961-BB93-4BB4-89AA-2F34FF40E7B8>. Acesso em 16/06/2020.

colonizadorase interesse em manter esse discurso. O que me deixa “encucado” é uma razão colonizada endossar esse *status*. Não quero julgar a história, quero apenas assinalar a importância de agregarmos outros direcionarmos a nossa interpretação da *modernidade/colonialidade*.

Esse singelo pedido ganha contornos realmente preocupantes se tomarmos a posição de Prof. C. como um caso emblemático. Acredito que, quando ele afirma que “Se hoje nós temos a cultura, a escola, a educação, universidade, tudo isso quem nos trouxe foram os Padres jesuítas. Porque isso os portugueses não trouxeram”. Só se evidencia o discurso da razão colonizada: a ideia de uma separação entre os Pe.s. e os portugueses quando, como creio ter demonstrado, ambos eram polos imbricados da matriz colonial sua absolutização do poder. E mais, quando afirma que “[...] nos trouxeram a civilização, os valores humanos, a ética. Os índios gostavam muito deles. Os índios, por vezes, não gostavam dos colonizadores portugueses mas gostavam dos jesuítas. Eles transformavam certas aldeias em verdadeiros centros de cultura. Os índios aprendiam a cantar, aprendiam teatro e música [...]”, ressalta o meu grande incômodo. Aqui novamente, a razão colonial mostra a sua atualidade. Se, como apresentei-lhes, a razão colonizadora id-entificou-se enquanto centro do sistema-mundo, e por isso mesmo, como a dianteira do progresso humano; a portadora da civilização, o contraponto do estado de selvagem, esse discursounilateral está presente ressaltado na argumentação do Prof. C.: os portugueses trouxeram a civilização.

Até este ponto, a gravidade ainda não é tão impactante, todavia, o desdobramento dela ressalta exatamente o atual estado espiritual de nossa razão colonizada. Dizer que “Os índios aprendiam a cantar, aprendiam teatro e música [...]”, como assim, “aprendiam a cantar?” Se eles não sabiam cantar, como foi possível que o Pe. Manoel da Nóbrega catalogasse o “alfabeto” das nações autóctones? Veja até que ponto chega essa estrutura do pensamento, é como se os Pe.s ensinassem a língua dos nativos aos próprios nativos. É a matriz colonial ensinando à razão colonizada a olhar para-si como os “olhos dela”. Dessa forma, o colonizado “aprendeu” a “decifrar-se” decifrando os enigmas do colonizador, esquecendo-se de-si ao ponto – e aqui também reside o trágico – de duvidar da veracidade das suas expressões políticas, artísticas, epistemológicas, sociais, e todas as esferas por onde se dilui o poder.

Daí por que o desligamento ou desengajamento epistêmico – o primeiro e mais importante passo na direção da decolonialidade, ao qual já nos referimos na parte anterior – implica a adoção de uma geopolítica e uma corpopolítica do conhecimento

que, de um lado, denuncie a pretensão universal e portanto o totalitarismo de uma particular etnia (corpopolítica) localizada numa parte específica do planeta (geopolítica) e, de outro, crie condições de possibilidade para a contestação e a reexistência de outras etnicidades numa espécie de pluriversalidade. (PINTO e D., 2015, p. 387).

Existe um padrão sociopolítico-epistemológico da matriz colonial do poder, e, desse mesmo modo, existe as periferias dessa matriz. O discurso acadêmico-científico também tem a sua imensaparcela nessa pintura. Existe imensas epistemologias porque existe uma infinidade de razões, que não podem ser expressadas porque são sobrepostas pela matriz colonial. *Uma razão que se expressa*, não era nada mais que isso, uma razão colonizada tentando se expressar; ansiosa e sedenta em absorver a expressão de outras razões.

Pois bem, é dentro desse escopo teórico que a “filosofia da carnificação” se localiza: é decolonial, e tem no *lugar de fala* o seu refúgio e a sua narrativa, sim, a sua razão. De modo que, a questão da localização do discurso tem uma enorme importância em nossa argumentação. Foi por conta do problema da localização que tudo começou na verdade. Quando a proposta de Profa. Mariana foi-me apresentada, a geopolítica estava intrinsicamente imbricada: falar sobre o atual cenário político brasileiro. Do que até aqui argumentei, o problema da universalidade sempre esteve em questão: a universalidade escamoteia a pluriversalidade. E esta conclusão argumentativa, de imediato, lançou-me a mesma inquietação do poeta:

A Cara do Brasil  
(Celso Viáfara / Vicente Barreto)

Eu estava esparramado na rede  
Jeca urbanóide de papo pro ar  
Me bateu a pergunta, meio à esmo  
Na verdade, o Brasil o que será?

O Brasil é o homem que tem sede  
Ou quem vive da seca do sertão?  
Ou será que o Brasil dos dois é o mesmo  
O que vai é o que vem na contramão?

O Brasil é um caboclo sem dinheiro  
Procurando o doutor n’algum lugar  
Ou será o professor Darcy Ribeiro  
Que fugiu do hospital pra se tratar?

[...]

O Brasil é o que tem talher de prata  
Ou aquele que só come com a mão?  
Ou será que o Brasil é o que não come  
O Brasil gordo na contradição?

O Brasil que bate tambor de lata  
Ou que bate carteira na estação?  
O Brasil é o lixo que consome  
Ou tem nele o maná da criação?

Brasil-globo de Roberto Marinho?  
Brasil-bairro: Garotos-Candeal?  
Quem vê, do Vidigal, o mar e as ilhas  
Ou quem das ilhas vê o Vidigal?

O Brasil encharcado, palafita?  
Seco açude sangrado, chapadão?  
Ou será que é uma Avenida Paulista?  
Qual a cara da cara da nação?

E aqui a narrativaganha a sua dimensão central nesta epistemologia. Explico: Diante do problema da Universalidade, de saída acreditei que, pensar em uma unidade nacional, o brasileiro, enquanto uma razão unificada, não era possível. Ou, no mínimo que, se ela existisse, ainda não enxergava-a-si-mesma enquanto tal. Quer dizer, essa razão unificada certamente nunca me foi apresentada como um conceito, antes, sempre me figurava em forma de interrogação: Afinal, qual a cara do Brasil? Procurando essa unidade nos meus referenciais, por conta de todos os motivos que já lhes apresentei, não os encontrei em meu currículo universitário. Ou melhor, encontrei-os, mas de tal modo imbricados na razão colonizada que, senti-me obrigado a traçar novos rumos.

Esses novos rumos me levaram à decolonialidade. A razão unificada se desvelou adotando o desengajamento da *modernidade*, a decoloniada. É nessa medida que, a conceituação de razão colonizada foi formulada. Todavia, entender-se como esta estrutura subjetiva não me parecia tudo. O atual cenário político brasileiro é uma razão colonizada. Esta bem poderia ter sido a conclusão de *Uma razão que expressa*.

Todavia, essa “rebuscada?” argumentação não podia ser explorada naquele texto - e aqui eu devo, novamente, parabenizar a Profa. Mariana Lins e Mariana Pinheiro – pois a intenção da publicação do livro, e por conseguinte do evento de lançamento de *Entre o Mito e a Política* era, como elas afirmam:

Escrito em linguagem simples e direta, *Entre o Mito e a Política* visa ampliar o debate para além dos muros das universidades, destinando-se a todos aqueles que buscam elementos para refletir, seja para concordar ou discordar, sobre a realidade que, para

além de qualquer polaridade, diz respeito a todos nós cidadãos brasileiros. (LINS e MARIANA, 2020).

Eu precisava utilizar uma linguagem simples, e mais, em um curto espaço, não mais que dez páginas. Eu precisava ser “claro e distinto”. Aliás, recordo-me muito bem: “quem quer fazer diferente e criticar deve, antes, fazer melhor”. Confesso que, não tenho a intenção de fazer nada melhor que ninguém, assim como não quero ser o “juiz da história”. Como eu havia adotado uma posição decolonial: retirar os “óculos coloniais” – praticar o desengajamento da razão colonial, diante da pergunta o que é o atual cenário político brasileiro, e da inelutável aporia que me pareceu ser a procura pela identidade do brasileiro, refleti da seguinte maneira: só há uma maneira de expor o atual cenário político, isto é, narrando eventos que eu - uma razão colonizada – experienciei e senti na carne”. Foi dessa forma que optei pela narrativa. Ao longo de todo o texto, quando eu queria expor o que era o “atual cenário político brasileiro” utilizei um recurso narrativo. Eu marcava com (...) e narrava um acontecimento que presenciei.

Explicarei minuciosamente:

A pergunta sobre como ocorre as operações do entendimento foi, sem dúvida, um “espectro que rondou” o imaginário filosófico *moderno/colonial*. Se, por um lado, houveram inatistas, por outro, também bradaram clamores empiristas. Nossa *epistemologia da carnificação* visa desengajar-se do discurso *moderno*. Nossa ideia é, portanto, adotar o conceito de lugar de fala como instrumento teórico-argumentativo, assumindo o desengajamento do discurso *colonial* sobre a origem das ideias. É nessa medida que, unindo o útil ao agradável, analisaremos o livro *Um quarto de despejo, diário de uma favelada* autora Carolina Maria de Jesus. Com essa manobra, visio apresentar o último pressuposto deste minicurso. De antemão, ressalto-os que, outros pressupostos ainda merecem exposição, além do que, os que apresentei aqui, ainda carecem de maior investigação. Continuemos.

Se, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Djamila Ribeiro e Nilma Lino Gomes – devo, inclusive, a esta última, toda a guinada decolonial de minhas reflexões filosóficas – um outro escrito foi-me realmente fundamental: *Crítica da Razão Tupiniquim (1994)*, de Roberto Gomes. A este devo o título *Uma razão que se expressa*, que nomeia o terceiro capítulo do livro de Roberto. Cito, novamente, as palavras dele:

Se nos despimos de todas as artificialidades que providenciamos para nossa instalação no real, verificamos que a questão sobre o *estar* permanece além de todas. Assim, desde o início a questão a respeito do que eu sou remete-se à pergunta: "Onde estou?" E onde estou? Num tempo, num lugar, entre coisas que me rodeiam, pessoas com quem

falo. A consciência é primariamente este contato com a proximidade, com os contornos que imediatamente me chocam, exigem e perturbam. Estou em determinado lugar e, a partir dele, principio a ser. Antes estou, depois sou. A Filosofia, onde uma Razão se expressa, sempre se revelou pela fidelidade a este dado. Súbito, uma Razão descobre-se em. Em Mileto, por exemplo. Por mais abstrato que possa parecer um pensamento, sempre traz em si a marca de seu tempo e lugar. (GOMES, 1994, p. 19).

A questão é o *estar*. Foi assim que encontrei o brasileiro, assumindo essa verdade inelutável: “*Num tempo, num lugar, entre coisas que me rodeiam, pessoas com quem falo*”. A epistemologia da carnificação tem esse nome exatamente por isso: “*não sou*”, “*estou*”. E é a partir desse “*estar*”, que posso me “*expressar*”. O ser, nessa perspectiva, fragmenta-se, dilui-se em relações. Essas relações sócio-político-espáço-biológica me constituem enquanto “*pura-relação-livre-com*”. Foi dessa forma que demarquei o “*atual cenário político brasileiro*”: esse cenário não poderia ser nada além do que as minhas relações “*em*”: Lagarto, Rosa Elze, Brasil.

E, pondo-me como centro unificador dessas relações, refleti. O atual cenário político brasileiro só podia ser as minhas experiências de “*pura-relação-livre-com*”, ou como coloquei de modo axiomático no escrito: “*Minhas experiências são mais eu mesmo que meu próprio DNA*”. Assim sendo, o cenário político brasileiro foi demarcado da única forma possível: através da narrativa dessas “*minhas experiências*”, os meus relatos. A verdade da ideia está, desse modo, em sua correlação com a realidade, efetivado pelo expressar de uma razão. Quando uma razão se expressa, têm-se uma verdade – um discurso que opera sob as suas próprias regras (mantendo a sua “*pura-relação-livre-com*”, o seu “*estar*”). É daqui que retiro o título desse curso: O expressar de uma Razão.

[...] Se formos entrar na análise dos limites, o primeiro limite a analisar teria de ser os limites de quem analisa os limites. Do contrário, continuaríamos a nos colocar no marco zero do conhecimento, na epistemologia imperialista da modernidade. Não há lugar em que possamos analisar limites sem que nos vejamos analisando tais limites, inclusive os nossos próprios. Estamos todos dentro do mundo. Não há qualquer exterioridade sociológica em que um observador possa posicionar-se e a partir da qual possa analisar o que quer que seja. [...] (PINTO e D., 2015, p. 339).

Até aqui tudo muito belo: libertação das amarras coloniais, acompanhada de uma postura de centralidade e crítica argumentativa, “*pura-relação-livre-com*”. Parecia ser uma epistemologia convidativa. Eu falaria em português, de modo acessível, sem os “*cacoetes coloniais*”. Pus-me feliz a refletir: Eu estava no Brasil, conclusão? “*A extrema desigualdade social do Brasil*” (CAMPOS, 2020, p. 39). Somos um país em que a miserabilidade socioeconômica é um fato patente – basta ir às ruas.

Foi dessa maneira que “me pego preso à mesma investigação de Virgínia Woolf: “... que efeito exerce a pobreza na mente?...”(CAMPOS, 2020, p. 40) e aqui, Carolina Maria de Jesus será a razão que nos guiará.<sup>33</sup> Muito antes de escrever *uma razão que se expressa*, eu já vinha juntando bibliografias com o intento de filosofar sobre o Brasil – isso entre meados de minha graduação e o início do processo seletivo para o mestrado. Nessa seleção de bibliografia o nome de Carolina apareceu. *Um quarto de despejo* era o livro recomendado. Entretanto, ele não ficou entre as leituras primárias. Foi só recentemente, quando Hellen Menezes (graduanda de ciências sociais da UFS) que tinha pego o livro emprestado com a sua amiga Joice. Por intermédio de Hellen consegui pegá-lo. Ao me entregar o texto um alerta: “esse livro é para ler aos poucos, ele é forte! ”. Curiosidade aflorada comecei a leitura sem muitas delongas. A primeira página da edição que li – da editora Ática de 2001 – apresenta dois dias de anotação do diário da autora, dias quinze e dezesseis de julho de 1955 respectivamente. A leitura do primeiro dia narrado pela escritora é incomodante, mas quero focar no segundo dia. Diz Carolina:

[...] Fiquei pensando que precisava comprar pão, sabão e leite para Vera Eunice. E os 13 cruzeiros não dava! Cheguei em casa, aliás no meu barracão, nervosa e exausta. Pensei na vida atribulada que eu levo. Cato papel, lavo roupa para dois jovens, permaneço na rua o dia todo. E estou sempre em falta. A Vera não tem sapatos. E ela não gosta de andar descalça. Faz uns dois anos, que eu pretendo comprar uma máquina de moer carne. E uma máquina de costura.

Cheguei em casa, fiz o almoço para os dois meninos. Arroz, feijão e carne. E vou sair para catar papel. Deixei as crianças. Recomendei-lhes para brincar no quintal e não sair na rua, porque os péssimos vizinhos que eu tenho não dão socego aos meus filhos. Saí indisposta, com vontade de deitar. Eu estava nervosa interiormente, ia maldizendo a sorte (...) Catei dois sacos de papel. Depois retornei, catei uns ferros, umas latas, e lenha. Vinha pensando. Quando eu chegar na favela vou encontrar novidades. Talvez a D. Rosa ou a indolente Maria dos Anjos brigaram com meus filhos. Encontrei a Vera Eunice dormindo e os meninos brincando na rua. Pensei: são duas horas. Creio que vou passar o dia sem novidade! O João José veio avisar-me que a perua que dava dinheiro estava chamando para dar mantimentos. Peguei a sacola e fui. Era o dono do Centro Espirita da rua Vergueiro 103. Ganhei dois quilos de arroz, idem de feijão e dois quilos de macarrão. Fiquei contente. A perua foi-se embora. O nervoso interior que eu sentia ausentou-se. Aproveitei a minha calma interior para eu ler. Peguei a revista e sentei no capim, recebendo raios solar para aquecer-me. Li um conto. Quando iniciei outro surgiu os filhos pedindo pão. Escrevi um bilhete e dei ao meu filho João José pra ir ao Arnaldo comprar um sabão, dois melhoraes e o resto pão. Puis água no fogão para fazer café. O João retornou-se. Disse que havia perdido os melhoraes. Voltei com ele para procurar. Não encontramos. (JESUS, 2001, p. 9-10).

Quando li a supracitada passagem tive a confiança de continuar meu intento. Uma mãe sem comida, sabão ou roupa, eis o tal do cenário político do Brasil em outros tempos. Lendo

---

<sup>33</sup> Sei que não deve ser de tão grande valia assim para ela, mas eu gostaria de dizer formalmente para Prof. Vera Eunice que, não só considero Carolina um literata, mas também como um grande exemplo e guia para a elaboração da epistemologia da carnificação.

Carolina e a sua labuta diária pela sobrevivência, com o seu relato em primeira íntimo e visceral – é a própria razão colonizadase expressando. Era preciso conferir o que as nossas razões haviam falado, e como o tinham feito. Foi exatamente nesse ponto de minhas especulações que, remetendo-me ao Prof. C. novamente, lembrei-me das suas observações *à uma razão que se expressa*. Gostaria de agradecê-lo por tê-lo lido e criticado. Para mim é honroso tê-lo como contraponto argumentativo. As observações foram-me dadas nos seguintes termos:

“Eu esperava mais teoria sobre a filosofia brasileira, ou razão que se expressa, mas achei que foi mais um recorte de experiências reduzidas a alcoolismo, festas, crimes e violências. Acho incluir elementos positivos da experiência, mesmo dos pobres, completaria. Porque se um estrangeiro ler, pensará que o Brasil é apenas isso”.

O Prof. C. tem toda a razão quando afirma que: “esperava mais teoria sobre a filosofia brasileira”. De fato, naquele escrito não expus os meus pressupostos, e isso foi desastroso. Na conferência de apresentação do texto, logo se tornou evidente a necessidade de sistematizar os pressupostos que nele utilizei – era isso, ou não conseguir esmiuçar a especificidade de minha argumentação. Apresento-os nesse escrito.

Quando meu contemporâneo diz: “foi mais um recorte de experiências reduzidas a alcoolismo, festas, crimes e violências”. Ele não percebe que, justamente por ser o expressar de uma razão, ele só o pode ser isso mesmo “experiências reduzidas”, e essa postura deve ser entendida como uma tentativa de desengajamento da colonialidade. Ele também afirma que, “essas experiências foram apresentadas num recorte narrativo que ressalta o alcoolismo, as festas, os crimes e a violência”. Disto não posso contra-argumentar – deixo a vocês e a eventuais pesquisadores a quem possa interessar, uma investigação com a finalidade de verificar se o alcoolismo, as festas, os crimes e a violência estão ou não intrinsecamente ligadas à realidade sócio-política brasileira. Quanto ao apelo em “incluir elementos positivos da experiência, mesmo dos pobres”, registro nesse escrito o meu compromisso com a realização dessa tarefa no futuro. Entretanto, quero ressaltar que, se o farei é porque, de fato, existe uma imensidade de elementos positivos que provém das periferias brasileiras. Ali se produz arte, epistemologia, política e articulação social de valor inestimável. Ressalto tal postura pois, ao contrário das preocupações de Prof. C., pouco me importa o que a matriz colonialdeferirá sobre o meu expressar. Quando justifica a necessidade de “ressaltar os aspectos positivos” do Brasil, “porque se um estrangeiro ler,

pensará que o Brasil é apenas isso” Prof. C., manifesta patentemente a Estrutura Colonial de Absolutização do Poder: o colonizado deve passar pelo crivo do colonizador para ser aceito.

“Estragando a fotografia”. Retirei o “óculos colonial”, e o desvelar foi cruel: ter o Brasil como objeto de estudo é traumatizador. Abrir os ouvidos para o grito das periferias não é fácil. Nem todo mundo quer sair da zona de conforto: Retratar o Brasil até aqui é fazer um “retalho descritivo da violência” em todas as camadas sociopolíticas. O Brasil tem vergonha de “olhar-para-si” com os seus próprios olhos e, como já o expus, esse foi o primeiro aprendizado de nossa razão colonizada.

“Não sou, estou”. E esse ‘estar’ constitui-se em relações. Ou, como escrevi de modo axiomático, “minhas experiências são mais eu mesmo que meu próprio DNA”.<sup>34</sup> Desse axioma sugiu-me, como um esturro feroz de uma onça-pintada numa noite quente de nosso nordeste, uma indagação moral. Pois bem: e como “eu tenho me relacionado com?” – esta foi a questão que me norteou. Quando refleti sobre as minhas relações, não me entendendo como um *eu* completo, que encerra as suas operações do entendimento *em-si* mesmo, mas como um “desfazer-se em relações”, desvelei-me diante de mim como um agente cooperador da colonialidade. Essa constatação foi dilaceradora. Um dedo acusador indagou-me:

*O que você tem a ver com isso?*<sup>35</sup>

Ora, para quê estudamos ciências humanas, e qual a utilidade de uma teoria? Quando comecei a escrever *uma razão*, como afirmei-lhes, queria transmitir a verdade, sim! – Eu queria compartilhar com os meus pares como eu me sentia, e o mais importante, queria saber como eles se sentiam. Eu tentei me expressar, compreender-me por meio de minha própria verdade – o meu “estar”. Infelizmente não sou um exemplo como Carolina o foi e é. Também não sou juiz da história, e nem o quero ser. Sou apenas uma Razão que se expressa, que utiliza a teoria para se conhecer, e conhecer aqueles que o rodeiam; nunca tratando os seus objetos de reflexão como uma realidade alheia, sobre a qual se pode falar neutramente. Não, eles estão em sua “pura-relação-livre-comigo”. A narrativa dessa relação é a minha forma de expressão da razão – um relato simples e sincero. Sei que existe inúmeras formas de expressão, pois existe infinitas Razões. Essa é a descoberta da guinada decolonial.

[...].

---

<sup>34</sup>CAMPOS, 2020, p. 39.

<sup>35</sup>RACIONAIS MC'S, 2002.

Arqueólogos, geólogos, antropólogos, [filósofos]\*

Ah! Façam parte dos nossos.

Respeito e instrução ao povo para dizerem que "Sim eu posso, sim eu posso, sim eu posso".

Senhores do orgulho, arbutres comerão suas tripas no entulho.

[...].<sup>36</sup>

Concluo, pois, novamente afirmando: Não sou, estou, e só “*estou-com*”. Para escrever-lhes esse texto *estive-com* Prof. Dr. Evaldo Becker, que me ensinou a ser um estudante pesquisador; Prof. Dr. Piauí com o qual firmei o acordo de apresentar o minicurso; Prof(a). Dr(a). Mariana Lins e Mariana Dias que cederam-me a oportunidade de fazer parte do projeto *Entre o Mito e a Política*; Prof(a) Me(a). Renata Dias, a primeira comentadora do texto; Prof. C., cuja discordância e embate intelectual foi de fundamental importância; Alan Wolney que nomeiou a “epistemologia da carnificação”. O “*estarcom*” – único e fundamental – com essas outras razões constituiu parte desse escrito. Sem essas relações as reflexões aqui expostas, e a própria possibilidade de você – caríssimo(x) leitor(x) – *estar* lendo esse escrito não o *seriam*. A sua consciência está, nesse momento, intrinsecamente ligada a essas informações. É dessa forma que, ao narrar, ao apresentar relatos – fragmentos das minhas experiências – inevitavelmente, expresse àquela tentativa de expor a verdade. É por isso que a narrativa é fundamental. Ela é a nossa estratégia metodológica. É com o intrinsecamente narrativo que a *epistemologia da carnificação* surge como teoria do conhecimento. Um *eu* que, narrando se expressa.

Desse modo, agradeço a todos os que me ajudaram, e peço desculpas aos que ofendi. E que, o desengajamento da estrutura moderna/colonial produza novas, e mais saudáveis, Razões. Obrigado.

... É evidente que eu não poderia terminar esse minicurso sem evocá-la: Elza Soares quando relata:

### **BRASIS**

Tem um Brasil que é próspero/

outro não muda/

Um Brasil que investe/

outro que suga/

um de sunga/

---

<sup>36</sup> CRIOLO, 2006.

\* Grifo meu.

outro de gravata/  
tem um que faz amor/  
e tem o outro que mata/

Brasil do ouro, Brasil da prata.  
Brasil do Balacouchê, da mulata.

Tem o Brasil que é lindo/  
outro que fede/  
o Brasil que dá/  
é igualzinho ao que pede.

Pede paz, saúde, trabalho e dinheiro.  
Pede pelas crianças do país inteiro.

Tem um Brasil que soca/  
outro que apanha/  
um Brasil que saca/  
outro que chuta/  
Perde e ganha, sobe e desce/  
Vai à luta, bate bola/  
porém não vai a escola/  
Brasil de cobre, Brasil de lata/

É negro, é branco, é nissei.  
é verde, é índio peladão.  
é mameluco, é cafuso, é confusão.

Oh Pindorama quero seu Porto Seguro.  
Suas palmeiras, suas pêras, seu café.  
suas riquezas, praias, cachoeiras.  
quero ver o seu povo de cabeça em pé.

## Referências bibliográficas

- CAMPOS, D. Uma razão que se expressa. In: SANTOS, M. D. P.; COSTA, M. L. Entre o mito e a política. [S.l.]: Amazon, 2020. p. 35-41.
- CRIOLO. Chuva Ácida. São Paulo: Oloko Records, 2006.
- DUSSEL, E. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, B. D. S. Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina S.A., 2009. Cap. 9, p. 283-336. ISBN 978-372-40-3738-7.
- FAUSTO, B. História do Brasil. 12. ed. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- FRANÇOIS, L. Aprender antropologia. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, v. 1, 2003. ISBN 85-11-07030-3.
- GIMENES, J. A. Seção 1.1 Aspectos conceituais e históricos do ensino de Língua Portuguesa. In: JULIANA APARECIDA GIMENES, G. B.. – L. O. A. P. Metodologias do ensino de língua portuguesa e espanhola. Londrina: Editora e Distribuidora Educacional S.A., 2017. Cap. 1, p. 216. ISBN 978-85-522-0367-4.
- GOMES, R. Crítica da razão tupiniquim. 11º. ed. São Paulo: FTD S.A., 1994. ISBN 85-322-0333-7.
- JESUS, C. M. D. Quarto de despejo, diário de uma favelada. 8ª. ed. São Paulo: Ática, 2001.
- JOVINIANO, S. J. G. M. J. Brasis. São Paulo; Rio de Janeiro: DeckDisc, 2019.
- LINS, M.; MARIANA, S. Nota da organização. In: LINS, M.; AL], M. S. [. Entre o mito e a política. São Cristóvão: Amazon, v. 1, 2020. Disponível em: <[https://www.academia.edu/44459075/Uma\\_raz%C3%A3o\\_que\\_se\\_expressa](https://www.academia.edu/44459075/Uma_raz%C3%A3o_que_se_expressa)>.
- MARGUTTI, P. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. Sapere aude, Belo Horizonte, jul./Dez 2018. 223-239.
- NETO, A. S.; MACIEL, L. S. B. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. Educar em Revista, Curitiba, 2008. 169-189.
- PINTO, J. R. D. S.; D., M. W. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. Dossiê: América Latina como lugar de enunciação, Porto Alegre, jul. - set. 2015. 381- 402.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: CLACSO, C. L. D. C. S. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: [s.n.], 2005. p. 117-142. Disponível em: <[http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)>.

QUIJANO, A. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui : cuestiones abiertas. Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder, Buenos Aires , 2014. 757-775.

RACIONAIS MC'S. Negro Drama. São Paulo: Boogie Naípe, 2002.

RIBEIRO, D. Lugar de fala. Feminismo Plurais. ed. São Paulo: Pólen, 2019.

SUESS, P. Interb. In: SUESS, P. La conquista espiritual de la América española: 200 documentos -- siglos XVI. Petrópolis: [s.n.], 2002.

TEATRO do Mundo. Teatro do Mundo. Disponível em:<<http://www.teatrodomundo.com.br/sublimis-deus-ou-os-indios-tem-alma/>>. Acesso em: 08 nov. 2020.

## **DO GÊNIO COLETIVO: considerações marxistas para um outro método de análise da criação estética**

Lauro Iane de Morais<sup>37</sup>

**Resumo:** No presente texto trataremos do artigo **O fetichismo na música e a regressão da audição**, do filósofo frankfurtiano Theodor Adorno (1903-1969). Neste sentido, analisaremos as consequências de tal filosofia crítica sob o ponto de vista da criação estética, tal qual como ela aparece no discurso adorniano, entrelaçada sob os conceitos de fetichismo, ideologia e alienação. Para tanto, num primeiro momento reconstituiremos a problemática que subjaz à leitura adorniana da indústria cultural, mostrando que ela depende daquilo que o filósofo marxista francês Louis Althusser (1918-1990) denominou de crítica antropológica, característica do Jovem Marx; num segundo momento, proporemos uma leitura alternativa para estes conceitos, em conformidade com a revolução teórica apontada por Althusser no período de maturidade de Marx, que envolve obras como **O Capital**. Seguindo este corte epistemológico na obra marxiana, por fim, apontaremos traços, ainda preliminares, que devem nortear uma pesquisa mais científica na área da criação estética.

**Palavras-chave:** Fetichismo, alienação, ideologia, marxismo, estética.

**Abstract:** This paper has as its object the article **On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening** by the frankfurtian philosopher Theodor Adorno (1903-1969). This way, we will analyze the consequences of such critique philosophy on matter of aesthetic creation, the way it appears in Adorno's discourse, intertwined under the concepts of fetishism, ideology and alienation. In order to do this, in the first moment we will reconstitute the problematic field which underlies the adornian reading of culture industry, showing that it depends on what the french marxist philosopher Louis Althusser (1918-1990) called a anthropological critique that characterizes Young Marx; in the second moment, we will propose an alternative reading of these concepts, in accordance with the theoretical revolution appointed by Althusser which took place during Mature Marx, in works such as **The Capital**. Following

---

<sup>37</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2019), mestre (2021) e doutorando do Programa de Pós-Graduação da mesma universidade (PPGF-UFS), membro do GEFILUFS - Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS. E-mail: [lauromorais@msn.com](mailto:lauromorais@msn.com).

this epistemological break in marxian works, at last, we will indicate general guidelines, still preliminary, which should conduct a more scientific research in the field of aesthetic creation.

**Keywords:** Fetishism, alienation, ideology, marxism, aesthetics.

## 1. O PROBLEMA DA INDÚSTRIA CULTURAL E DA CRIAÇÃO ESTÉTICA

A modificação da função da música atinge os próprios fundamentos da relação entre arte e sociedade. [...] Com efeito, a música atual, na sua totalidade, é dominada pela característica de mercadoria: os últimos resíduos pré-capitalistas foram eliminados. A música, com todos os atributos do etéreo e do sublime que lhes são outorgados com liberdade, é utilizada sobretudo nos Estados Unidos, como instrumento para a propaganda comercial de mercadorias que é preciso comprar para poder ouvir música. Se é verdade que a função propagandística é cuidadosamente ofuscada em se tratando de música séria, no âmbito da música ligeira tal função se impõe por toda parte. Todo o movimento do jazz, com a distribuição grátis das partituras às diversas orquestras, está orientado no sentido de a execução ser usada como instrumento de propaganda para compra de discos e de reduções para piano. Inúmeros são os textos de músicas de sucesso que enaltecem a própria canção, cujo título repetem constantemente em maiúsculas. O que transparece em tais letreiros monstruosos é o valor de troca, no qual o quantum do prazer possível desapareceu. Marx descreve o caráter fetichista da mercadoria como a veneração do que é autofabricado, o qual, por sua vez, na qualidade de valor de troca se aliena tanto no produtor como do consumidor, ou seja, do 'homem'. Escreve Marx: 'O mistério da forma mercadoria consiste simplesmente no seguinte: ela devolve aos homens, como um espelho, os caracteres sociais do seu próprio trabalho como caracteres dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais e sociais dessas coisas; em consequência, a forma mercadoria reflete também a relação social dos produtores com o trabalho global como uma relação social de objetos existente fora deles' [*O Capital*, v.1, p. 147] (ADORNO, 1975, p. 180-181).

Este excerto, retirado do artigo **O fetichismo na música e a regressão da audição**<sup>38</sup> do filósofo frankfurtiano Theodor Adorno (1903-1969), pode ser brevemente resumido do seguinte modo: a forma-mercadoria, dominante no capitalismo, se alastrou pelo gênero musical, findando a experiência estética e destruindo tanto a originalidade da criação quanto a possibilidade de um gênio estético. Por meio do esquematismo da indústria cultural, a experiência estética musical teria sido alienada da forma do belo a alguma forma inferior, aquém até mesmo do aprazível. Uma prova desta transformação estaria no conteúdo destas produções estéticas, que passou incluir a propaganda das próprias obras. Desse modo, a finalidade dos gêneros musicais associados à indústria cultural residiria antes na reprodução do lucro do que na própria produção ou fruição da obra, ou como Adorno nos diz "Todo movimento do jazz [...] está orientado no sentido de a execução ser usada como instrumento de

---

<sup>38</sup> Doravante **O fetichismo**.

propaganda para compra de discos ...”. Por sua vez, este fenômeno da forma-mercadoria na música produziria como efeito na consciência dos consumidores a regressão de sua audição, no qual os indivíduos imersos neste fetichismo da música são violentamente lançados num estado de consciência infantil (ADORNO, 1975, p. 192).

O que torna essa análise falsa e elitista, apesar dos óbvios momentos de verdade que ela contém? Poderíamos dar uma resposta a esta questão mostrando como a arte popular, inserida nos meios de produção estéticos da indústria cultural, possui sim características sistêmicas para encontrarmos nela toques de um gênio artístico e, neste sentido, preservaria uma experiência estética do belo, para que pudéssemos demandar reconhecimento estético desses gêneros musicais pela dita alta cultura. Não é o que faremos neste artigo. Seguindo o espírito de Gilles Deleuze (1925-1995), para quem a falsidade começa com os problemas e não somente com as soluções (DELEUZE, 2018, p. 218), defendemos, por hora, que a solução da teoria crítica ao problema da indústria cultural se dissolve assim que joguemos fora a problemática a qual ela depende. Dito isso, não tentaremos mostrar como a famosa teoria do gênio estético kantiano, tão visceral aos filósofos da teoria crítica, se conforma ao esquematismo da indústria cultural nesta demanda fraca e servil aos padrões estéticos burgueses.

Seguindo esta proposta mais radical, num primeiro momento, tentaremos mostrar que a teoria crítica de Adorno depende de uma visão antropológica (e, portanto, pseudomarxista) que faz o fenômeno da ideologia e do fetichismo depender da problemática da alienação do homem pela divisão social do trabalho e da objetivação de sua essência num ser que lhe é estranho. Para tanto, reconstituiremos a problemática antropológica daquilo que o filósofo marxista Louis Althusser (1918-1990) denominou de período da juventude de Marx e a qual esta filosofia parece depender, propondo uma interpretação para a supramencionada passagem do artigo **O fetichismo**.

No segundo momento, apontaremos na direção contrária, redefinindo a problemática da alienação e do fetichismo da mercadoria a partir do corte epistemológico, delineado por Althusser na obra marxiana, que nos aponta para a superação do tema do humanismo e de uma visão antropológica de mundo na filosofia marxista. Desse modo, nos colocaremos uma nova questão: e se aquela citação de **O Capital** utilizada pelo teórico crítico for muito mais subversiva do que ela aparentou ser, indicando uma ruptura radical com o humanismo frankfurtiano? Esta é a tese que defenderemos. Para tanto, nos utilizaremos dos da leitura althusseriana de **O Capital** para propor uma nova interpretação da passagem utilizada em **O**

**fetichismo.** Conjuntamente com esta releitura d’**O Capital**, esperamos indicar como as interpretações antropológicas do marxismo dependem, em última instância, de uma noção liberal de sujeito e que, portanto, pertencem a um espectro daquilo que Althusser chamou de ideologia filosófica (ALTHUSSER, 1979, p. 59). Esperamos assim redefinir o problema da criação estética a fim de que dissipemos essas falsas questões sobre a originalidade da obra artística que parecem subjazer à problemática frankfurtiana.

## 2. A PROBLEMÁTICA ANTROPOLÓGICA DA FILOSOFIA DO JOVEM MARX

O período da juventude de Marx (1840-1845) compreende as obras **Sobre a Questão Judaica**, **Os manuscritos econômico-filosóficos** dentre outras. Como nos mostra Rancière (RANCIÈRE, 1979, p. 87), os conceitos principais que definem a problemática teórica a partir da qual se desenvolve a crítica do Jovem Marx são os de sujeito e objeto. Mas tomados numa relação bem específica, que define uma *causalidade essencial* tomada de empréstimo de Ludwig Feuerbach (1804-1872). Vejamos em qual sentido podemos defini-la.

O sujeito, digamos do processo produtivo de uma obra estética, constitui o substrato, a substância da qual esta obra é predicada. Com efeito, o predicado constitui o produto da ação do sujeito, isto é, ele remete ao sujeito como àquilo que o determina e que dá razão de sua existência. Neste sentido, o sujeito aparece como possuindo a capacidade de transferir para o seu predicado o que são seus atributos essenciais, ou seja, os pressupostos do sujeito são refletidos como um espelho sob o objeto que ele determina.

Desse modo, ao tratarmos de processos *humanos*, digamos na produção estética, estamos de fato tratando de objetos, obras de arte, que remetem a um sujeito, uma substância tomada como essência genérica de homem. Como nos diz Marx no Manuscrito de 1843, “Ser radical é pegar as coisas pela raiz; ora para o homem, a raiz é o próprio homem [...]” (MARX *apud* ALTHUSSER, 2015, p. 187). Ou seja: ao tratarmos da situação concreta, digamos de uma produção artística, sabemos que essa produção artística não é a produção de um gênero qualquer ou de alguma inteligência supramundana, mas do gênero humano. Então, a análise deste objeto determinado é antes a análise de um sujeito determinado, o gênero humano. É este sujeito genérico que determina, isto é, sintetiza, o objeto tornando-o um predicado seu.

No que diz respeito a este processo de síntese do objeto pelo sujeito, eis que se introduz um movimento que implica duas relações distintas, mas complementares: a de alienação e a de inversão. Na medida em que o sujeito da operação de síntese se exterioriza pela sua própria

determinação em seu predicado, resta que esta substância não apareça senão sob a forma alienada de seu objeto; mas ao mesmo tempo, esta alienação do sujeito no predicado constitui um tipo de inversão, no qual o papel determinante que o sujeito manteria com seu objeto é substituído pela aparência ilusória do objeto cumprindo o papel determinante com relação ao seu sujeito. É esta problemática de uma causalidade essencial do sujeito com relação ao seu objeto, expresso em seu predicado, que define a filosofia de Feuerbach: “O objeto ao qual um sujeito se relaciona por essência e necessidade nada mais é que a essência própria desse sujeito, porém objetivada” (FEUERBACH *apud* RANCIÈRE, 1979, p. 86). Ora, esta objetivação do sujeito em seu predicado é de fato o processo de exteriorização do sujeito no seu predicado, isto é, um modo de existência do sujeito em seu predicado. Na medida em que nosso sujeito em questão é o próprio gênero humano resta que “O objeto do homem nada mais é que a sua própria essência tomada como objeto” (FEUERBACH *apud* RANCIÈRE, 1979, p. 85), ou seja, aquilo que o homem produz nada é senão sua essência exteriorizada.

Neste período do discurso crítico do jovem Marx, temos em suma um sujeito, definido como a humanidade, e um objeto, definido como o produto da ação da humanidade. No entanto, em determinado período do desenvolvimento da espécie humana, estabeleceu-se uma alienação da essência humana em predicados que lhes são estranhos, pelo qual a relação de sujeito e objeto foi invertida, apenas ilusoriamente. Como nos diz Rancière:

[...] o sujeito, o homem, exprime os predicados que constituem a sua essência num objeto exterior. No estágio de alienação, esse objeto se lhe torna estranho. A essência do homem passa para um ser estranho. Por sua vez, esse ser estranho – que é constituído pela essência alienada do homem – apresenta-se como verdadeiro sujeito e situa o homem como o seu objeto (RANCIÈRE, 1979, p. 79)

Estamos assim tratando de uma causalidade essencial, isto é, de uma determinação que vai do sujeito ao seu objeto, de modo que este último conserva características essenciais do primeiro. No entanto, em determinado estágio de desenvolvimento do sujeito, encerra-se uma alienação constitutiva desta relação, pela qual o sujeito deve exprimir sua essência exteriorizando-a num objeto que lhe é alheio, num predicado *inessencial* e que assim adquire a aparência de essencial com relação ao próprio sujeito do qual ele é predicado. Estabelece-se assim uma relação de inversão da relação entre sujeito e objeto que é apenas ilusória, não possuindo fundamento real. Esta situação define uma contradição, entendida como *cisão* do sujeito consigo mesmo, dado que este sujeito, entendido como essência genérica, pode se exprimir tão somente num ser que lhe é estranho, num predicado que adquire aparência determinante com relação à determinação real operada pelo verdadeiro sujeito da síntese. A

função da crítica é, então, dizer a contradição e declará-la pelo que ela é substancialmente, realmente, e não tomar a aparência contingente de uma manifestação alienada do sujeito. Como nos diz Rancière:

Na experiência, entretanto, a estrutura da contradição não é dada tal qual. É expressa sob uma forma particular. De fato a cisão do homem com a sua essência tem por resultado uma divisão. As diferentes esferas de manifestação da experiências humana – esferas que correspondem aos diferentes predicados da essência humana – assumem cada uma certa realidade autônoma. Por isso, a contradição se apresenta sempre como contradição no interior de uma esfera particular. Todo enunciado da contradição se limita a essa forma particular será *unilateral*, parcial. O trabalho da crítica é levar a contradição à sua *forma geral* (RANCIÈRE, 1979, p. 79).

Ora, a estrutura geral da contradição que define a relação sujeito-predicado no gênero humano se manifesta de forma particular, porque é um efeito necessário da própria alienação da essência, a inversão da relação determinante-determinado, no qual o objeto aparece ilusoriamente como sendo determinante com relação ao seu objeto. Neste sentido, cada esfera da experiência humana, digamos, o trabalho e a arte, expressa uma parte desta essência, porém alienada e, portanto, invertida. Assim, apesar do trabalho ser um elemento constitutivo da vida humana, o tipo de experiência que se encontra aí é somente o reflexo especular dos atributos essenciais do sujeito invertidos em seu objeto. É precisamente isto que constitui o campo problemático que subjaz a asserção de Marx nos **Manuscritos Econômico-Filosóficos** que:

Partimos de um fato econômico *atual*. O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em potência e volume. O trabalhador converte-se em mercadoria tanto mais vil quanto cria mais mercadorias. A depreciação [...] do mundo dos homens aumenta na razão direta da valorização [...] do mundo das coisas. O trabalho só produz mercadorias; produz-se a si mesmo e produz o trabalhador enquanto *mercadoria*, e isso na medida em que ele produz mercadorias em geral. Esse fato exprime nada mais que isto: o objeto que o trabalho produz, defronta-se com ele como um *ser estranho*, como uma *potência independente do produtor*. O produto do trabalho que se fixou, que se concretizou num objeto, é a objetivação do trabalho. A atualização do trabalho é sua objetivação. No estágio da economia política, essa atualização [...] do trabalho surge como a perda, para o trabalho, de sua realidade [...], a objetivação como a perda do *objeto e sujeição a este*, a apropriação como alienação [...], como *despojamento* [...] (MARX *apud* RANCIÈRE, 1979, p. 84).

Observamos aqui precisamente o mesmo método de análise crítica que delineamos acima: Marx parte de um fato atualmente dado na economia, isto é, de uma esfera contingente na qual a alienação constitutiva da humanidade se manifesta chamada *trabalho*; a partir daí ele extrai desta forma particular de manifestação da contradição, sua forma geral, isto é, a forma da *coisificação do humano e subjetivação do objeto* no próprio momento em que o homem, enquanto sujeito de sua história, produz mercadorias, externalizando sua essência num ser que lhe é estranho. Como vimos, essa cisão constitutiva do sujeito consigo mesmo implica também

uma alienação e inversão dos seus atributos essenciais: é por esta razão que quanto mais o trabalhador, entendido como sujeito da espécie humana, produz, mais alienado e despojado de sua própria subjetividade ele se encontra. O grau de alienação da essência humana no homem varia de acordo com os graus do desenvolvimento do próprio sujeito humano, dado que quanto maior o desenvolvimento deste sujeito, isto é, quanto mais este externaliza sua essência num objeto que lhe é estranho, mais despojado ele se encontra de sua própria essência. É este o sentido da asserção de Marx, na passagem supracitada, que “depreciação [...] do mundo dos homens aumenta na razão direta da valorização [...] do mundo das coisas”: ou seja, quanto mais se desenvolvem as relações de trabalho capitalistas, na qual o trabalhador não é mais dono dos meios de produção, e deve alienar sua força de trabalho para aqueles que os detêm, de forma que sua produção do trabalhador atende não aos seus interesses, porém a interesses que lhes são alheios, mais alienado se encontra o trabalhador.

Esta alienação implica um duplo movimento de aumento no grau do despojamento de sua própria essência subjetiva, concomitante ao aumento da aparência de personificação da mercadoria com relação ao trabalhador que a produz. É precisamente este processo pelo qual um objeto inanimado como uma mercadoria ganha atributos místicos, aparecendo ela própria como animada, isto é, personificada, que se chama de *fetichismo*.

Assim, esta problemática antropológica depende e encerra um problema da teleologia do processo de alienação do sujeito humano: qual sua origem? E aí encontramos o problema da propriedade privada: separado dos seus meios de produção, o homem agora trabalha para fins que lhes são alheios, exterioriza sua essência em objetos que lhe são estranhos<sup>39</sup>. Neste sentido, o início da alienação no trabalho é também a imersão do homem na ideologia. Ou como nos diz Althusser:

A ideologia, literalmente, não é nada; ela é o reflexo vazio (e invertido: a câmara escura) e exato do que acontece na realidade. Inversão de sentido, uma vez mais, com esse pequeno suplemento: esse sentido é perfeitamente *supérfluo*. **Antes da divisão do trabalho (manual e intelectual), não havia ideologia** (ALTHUSSER, 1999, p. 41).

---

<sup>39</sup> Como nota Rancière (RANCIÈRE, 1979, p. 79), o discurso crítico do Jovem Marx toma como dada as categorias da economia clássica apenas para extrair desta manifestação particular da alienação do homem sua forma geral, isto é, a crítica antropológica se reduz a traduzir os conceitos econômicos nos conceitos da própria crítica, não envolvendo a criação de novos conceitos *na economia*. Esta problemática antropológica é, em última análise, um obstáculo epistemológico na medida em que ela impede a produção de novos conceitos que poderiam inaugurar uma ciência.

Neste campo problemático do Jovem Marx, temos a plena identificação dos conceitos de divisão do trabalho, alienação e ideologia. Neste sentido, prossegue Althusser:

Em face desses indivíduos empíricos, reais, concretos, etc., [...] que são portanto a origem sempre presente, os sujeitos sempre atuais de uma história que é a sua própria produção, onde eles exteriorizam objetivamente suas 'forças essenciais' em um processo de alienação que, **pelo efeito de divisão do trabalho (instrumento e nome da alienação)**, separa-os de seus produtos e de suas condições de existência, que os dominam então como uma força estrangeira (efeito de alienação): enfim, em face dos indivíduos, não se encontra mais o Homem [entendido como essência genérica a-histórica, dado que os homens onde o gênero subsiste são eles próprios históricos] (ALTHUSSER, 1999, p. 38, grifo nosso).

Temos assim a origem do processo que procuramos: a divisão do trabalho pelo qual, em sua forma atual no capitalismo, impôs a separação dos indivíduos e de seus meios de produção; neste grau do desenvolvimento da espécie humana, os indivíduos se encontram alienados de sua essência, refratando sua essência genérica no seu trabalho e consumo individuais e, neste movimento, o próprio indivíduo se encontra assim despojado de sua subjetividade<sup>40</sup>.

É esta problemática que subjaz sob afirmações de Adorno como: “A nova etapa da consciência musical das massas se define pela negação e rejeição do prazer no próprio prazer”

---

<sup>40</sup> É digno de nota que o desenvolvimento desta problemática antropológica em Marx não ocorre de modo linear. O chamado período de corte, que envolve as **Teses sobre Feuerbach** e **A Ideologia Alemã**, por exemplo, indicam o início do processo de ruptura de Marx com a ontologia antropológica de Feuerbach, entretanto, como nota Althusser em seu artigo **A querela do humanismo** (ALTHUSSER, 1999), **A Ideologia Alemã** ainda pressupõe tal problemática, substituindo a noção genérica de homem por aquele de indivíduo concreto, real. Dado que nosso objetivo é reconstituir a problemática que subjaz ao discurso crítico de Adorno, ignoraremos tais distinções entre o período da juventude e de corte de Marx, pois o próprio filósofo frankfurtiano parece tê-las ignorado, remetendo mesmo o problema da essência genérica alienada, característica das obras de juventude, àquele do indivíduo concreto despojado de sua subjetividade, característico das obras de corte. Isto é, parece que o caminho da leitura de Marx por Adorno é reler tanto as obras de juventude, quanto **O Capital**, a partir de **A ideologia Alemã** e as demais obras de corte. Eventualmente, ecos desta problemática antropológica ressurtem ainda em **O Capital**, contudo, como nos mostra Rancière, estas últimas ocorrências foram deslizes teóricos do próprio Marx, dado que a estrutura problemática desta última obra *não comporta da problemática antropológica* (a respeito da estrutura que engendra a especificidade do objeto de **O Capital**, cf. RANCIÈRE, 1979, p. 159). Como nos diz Althusser: “Essa concepção do 'corte' como processo não é um modo destorcido de abandonar seu conceito [...]. Que seja necessário tempo para que o 'corte' se complete em seu processo não impede que ele seja efetivamente um evento da história da teoria, e que ele possa, como todo evento, ser datado, com precisão, em seu começo; no caso de Marx, 1845 (As Theses..., e L'ideologia allemande). Esse evento é evento de longa duração, e se ele tem efetivamente, em um sentido, um começo, em um outro sentido, ele não tem fim. Pois a ciência nasce na e da ideologia da qual ela se arranca, não está, uma vez nascida, assegurada e estabelecida em seu domínio como um mundo fechado e puro onde ela não lidaria senão consigo mesma. [...] O trabalho de crítica e de transformação do ideológico em científico, que inaugura toda ciência, não cessa, portanto, jamais de ser a tarefa da ciência estabelecida. Toda ciência não é senão um corte continuado, escandido nos cortes ulteriores, interiores” (ALTHUSSER, 1999, p. 46-47). Em suma: é precisamente porque *há* um corte que estabelece, dentro da obra marxista, um período científico e um período pré-científico e, portanto, ideológico, que devemos tomar cuidado para definir o campo problemático da teoria que subjaz a esse período científico, de modo a ‘garimpá-los’, na ciência de **O Capital**, os deslizes teóricos produzidos pelo próprio Marx em **O Capital**, tratando tais momentos como invasões ideológicas num empreendimento científico, dado que ambas ciência e ideologia coexistem e estão num constante processo de diferenciação.

(ADORNO, 1975, p. 177). Ora, o que priva as massas da própria experiência estética do aprazível na música é precisamente o estágio de alienação que se estas se encontram, no qual os indivíduos sequer ouvem música para obter momento de fruição, mas a ouvem porque esta ou aquela obra estão na moda e necessitam serem reconhecidos por consumirem determinado tipo de produção, obtendo uma espécie de prazer oblíquo.

Neste sentido, como esses indivíduos não têm mais tempo para ouvir música, mas apenas utilizam seu tempo ouvindo música para se reconhecerem na própria obra, resta que eles se encontrem totalmente despojados de sua subjetividade, privados da experiência estética mais simples do aprazível. Imersos na indústria cultural, esses indivíduos apenas expressam o grau de alienação que o homem se encontra no capitalismo contemporâneo, no qual esses homens, por terem sido violentamente privados de sua liberdade, perdem também a capacidade de fruírem a música por ela mesma (ADORNO, 1975, p. 188); buscam no consumo da música somente o reconhecimento de sua própria essência alienada personificada pela mercadoria.

Seria este, portanto, um momento de *regressão*, um conceito de tomado de empréstimo da psicanálise, mas que cumpre o papel aqui análogo ao de alienação, exprimindo um retorno da consciência do sujeito a um estado infantil, no qual ele se encontra incapaz de escolher, portanto, até mesmo de decidir não só o que ouvir, mas até mesmo ouvir em absoluto – dado que ele não ouve para aprazer a si mesmo, mas somente ser reconhecido ouvindo determinada música. É por esta razão que Adorno pode afirmar, a respeito da indústria cultural na música que:

O que transparece em tais letreiros monstruosos é o valor de troca, no qual o quantum do prazer possível desapareceu. Marx descreve o caráter fetichista da mercadoria como a veneração do que é autofabricado, o qual, por sua vez, na qualidade de valor de troca se aliena tanto no produtor como do consumidor, ou seja, do ‘homem’ (ADORNO, 1975, p. 180-181).

Reencontramos aqui a temática da crítica antropológica do Jovem Marx, sob a categoria de homem: o tema da cisão do sujeito consigo mesmo, isto é, sob a propriedade privada e neste grau de desenvolvimento da história humana, o ‘homem’, entendido como pessoa individual, se encontra tão privado de sua experiência subjetiva, tão coisificado, que resta a ele venerar, fetichizar, as mercadorias que ele próprio cria como se estas fossem seu sujeito. É isto que permite Adorno afirmar que “A liquidação do indivíduo constitui o sinal característico da nova época musical em que vivemos” (ADORNO, 1975, p. 178); ou seja, nesse momento da história do desenvolvimento do sujeito humano, o grau de alienação de sua essência é tão alto que a própria experiência individual do sujeito, que constitui o pressuposto da propriedade privada,

encontra-se alienada; o fetichismo encontra-se tão entranhado na essência alienada do homem, que ‘o homem’ individual encontra-se privado de sua própria experiência.

Ora, é precisamente esta problemática antropológica do fetichismo que devemos colocar em questão, como Rancière nos diz:

O conceito de fetichismo em *O Capital* suscita um problema que podemos formular sob a forma ingênua: de que se trata? Sabe-se que é o conceito que constitui o ponto de partida em que se agarram os que interpretam *O Capital* a partir da antropologia do jovem Marx. Para esses, o fetichismo não passa de um novo nome para a alienação. No fetichismo, as relações entre os homens convertem-se em relações entre as coisas. Assim, a atividade dos homens passa para um ser estranho, torna-se determinação das coisas e os homens são dominados por essas relações entre as coisas. O fetichismo seria, pois, um *processo antropológico*, análogo ao de alienação (RANCIÈRE, 1979, p. 147).

Ora, entre “estes que se agarram na antropologia do Jovem Marx para ler **O Capital**” contamos o próprio Adorno. É precisamente este processo antropológico de alienação que o filósofo crítico está identificando no fetichismo da mercadoria, e a partir do qual, ele lê **O Capital**. Nesta primeira leitura do marxismo, estaríamos em tal grau de desenvolvimento da propriedade privada que a contradição provocada pela cisão do sujeito produziria:

Tanto na música como nas demais áreas, a tensão entre substância e fenômeno, entre essência e aparência agigantou-se em tal proporção que já é inteiramente impossível que a aparência chegue a ser um testemunho válido da essência (ADORNO, 1975, p. 187)

Ou seja: o homem se encontra tão alienado da sua própria essência, que os momentos particulares no qual essa contradição se manifesta, isto é, as aparências ilusórias de uma cisão constitutiva do sujeito, são tomados como sendo a própria essência de seu sujeito.

É digno de nota que na passagem supracitada acerca do caráter fetichista da mercadoria na música, Adorno faça menção à seguinte passagem de *O Capital*, iremos agora complementá-la:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens aos caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas, e por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores (MARX, 2017, p. 147).

Num primeiro lançar de olhos, parece que tal passagem se remete à problemática antropológica do jovem Marx, que aí em **O Capital**, Marx estaria simplesmente repetindo uma forma de causalidade essencial, no qual pela objetivação da essência humana em mercadorias, é o próprio indivíduo humano que se encontra coisificado no mesmo movimento que ele personifica a mercadoria. Contudo, ao complementarmos esta passagem de *O Capital* com a

linha subsequente, omitida por Adorno, “**É por meio desses quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais**” (MARX, 2017, p. 147, grifo nosso), encontramos um novo par conceitual simplesmente *ausente* no período da crítica antropológica do jovem Marx: o par sensível-suprassensível. É em função desta nova problemática teórica que surge em *O Capital*, que Adorno *precisa* omitir tal período em sua citação de *O Capital*, uma vez que ela apontaria o limite de seu discurso antropológico.

E no que consistiria essa nova problemática? Rancière nos responde:

Em *O Capital*, a *Veräusserlichung* [exteriorização] consiste em que, juntamente com a *Begriffslosigkeit* [irracionalidade] da forma, a relação vê as suas determinações rebatidas sobre as propriedades materiais da coisa (coisificação); a coisa na qual desapareceu a relação apresenta-se então como um sujeito autômato (subjetivização). Nesse movimento, o trabalhador e o capitalista não intervêm. Assim é que o trabalhador figura aqui como suporte da relação de produção trabalho assalariado e não como sujeito originário do processo. O mecanismo da *Entfremdung* [alienação] não diz repetido a ele (RANCIÈRE, 1979, p. 158).

Em suma: a partir de **O Capital**, os processos produtivos são dessubjetivados, isto é, têm sua explicação científica dados não em termos antropológicos, mas econômicos. É por esta razão que o fetichismo, no qual a forma-mercadoria adquire características sensíveis-suprassensíveis, não pode ser mais explicada em termos da subjetividade seja do trabalhador, seja do capitalista individualmente ou numa noção genérica de homem. No processo pelo qual as relações de produção são coisificadas na mercadoria, a própria mercadoria *aparece* como um sujeito autômato, dado que ela personifica um conjunto de relações sociais que a ultrapassam. É este caráter duplo da mercadoria sensível-suprassensível, ao mesmo tempo coisa e personificação de um conjunto de relações sociais, que confere a ela seu caráter fetichista. É a partir destas novas distinções conceituais que dessubjetivam os processos produtivos, isto é, tornam-nos *processos sem sujeito*, que devemos tratar o fenômeno da alienação ou da ideologia: não como atos de uma essência humana, ainda que invertida pelo processo de alienação/exteriorização, mas como fenômenos estruturais das relações de produção que se *dão à percepção* dos “sujeitos reais” e que, portanto, tais sujeitos possuem apenas a capacidade passiva da percepção com relação a esses processos, sendo seus suportes e não sua origem. De todo modo, neste caso, encontramos-nos além da mera *causalidade essencial*, presente na crítica antropológica do Jovem Marx.

Vejamos como podemos, portanto, reconstituir uma possível análise e crítica estética a partir desta redefinição do campo problemático do marxismo.

### 3. REDEFININDO O PROBLEMA DA PRODUÇÃO ESTÉTICA

Primeiramente, devemos nos colocar a seguinte questão: quem cria uma obra de arte? Ora, o próprio artista (nos dizem ingenuamente alguns autores). É precisamente esta asserção que precisamos problematizar: o autor é realmente o sujeito de sua obra? Nossa tese é a de que não: o autor nunca é o sujeito de sua obra e a forma como ele intervém na criação estética, tornando-se sujeito, nunca é transparente para ele próprio, de modo que todo autor se encontra privado de sua experiência enquanto sujeito. Vejamos como.

Quando perguntamos de uma Bela obra de arte *quem é seu autor?*, buscamos ter como resposta aquele que é responsável pela criação. Ou seja, procuramos determinar aquele que é responsável pelo ato considerado e que é também sua causa: em suma, esta é uma pergunta acerca do sujeito da ação. Sabemos, desde Kant, que o sujeito é aquilo que tem como capacidade, devido à espontaneidade de sua vontade, ser causa da existência de suas representações (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 41): o que isto quer dizer é que a categoria de sujeito designa uma potência ativa, sempre já suposta como existente, e cuja capacidade específica é criar determinações. Caso perguntemos, *mas o que é o sujeito?* esperamos com isso uma definição de suas qualidades *etc* na medida em que essas possam ser tomadas como causa da existência do primeiro (por exemplo, quando perguntamos *quem é Mano Brown?* e dizemos um cantor de rap, integrante do grupo Racionais MC's *etc*, esperamos dar uma explicação sobre quem é o sujeito do enunciado considerado). Entretanto, o que perdemos de vista nesta resposta é precisamente o aspecto ativo do sujeito, a capacidade pela qual ele causa, e não é causado por alguma coisa. Deste modo, parece que sempre tentamos dizer o que é o sujeito, ele some! O que essa tentativa falha de explicar a natureza do sujeito nos indica não é a inexistência do sujeito, mas que a natureza de sua existência é definida precisamente em função de sua relação com aquilo que ele é suposto ser causa.

Como dissemos, o sujeito não possui existência positiva alguma, nunca podemos defini-lo em função de seus atributos, pois sempre que damos tais qualidades, a categoria de sujeito já está imediatamente ausente. Voltando ao nosso exemplo, diremos, portanto, que a categoria de sujeito foi deslocada no próprio ato da minha resposta à pergunta *“quem é Mano Brown?”*: ao definir o sujeito do enunciado (rapper, integrante dos Racionais *etc*) sou eu quem me coloco, *enquanto* sujeito de enunciação, capaz de dar uma resposta àquela pergunta (e aí ressurgem a noção de sujeito). O que isso nos aponta é que a categoria de sujeito é *sempre já presente*: não podemos nos evadir dela dizendo que tal sujeito é tal coisa determinada, pois, neste caso, somos

nós que nos colocamos enquanto sujeitos supostos saber a questão colocada pelo sujeito do enunciado. Assim, por meio desse deslocamento, passamos do sujeito do enunciado ao sujeito da enunciação, ou do sujeito falado para o sujeito que fala.

Em última análise, o sujeito funciona de modo relacional, não podemos defini-lo abstraído dos sistemas nos quais ele interage em que ele se coloca: falar de sujeito (ou de autor de uma obra artística) é considerar o modo específico pelo qual ele se torna sujeito, respondendo às questões colocados por um outro sujeito. É isto que Althusser chama de interpelação: nós agimos enquanto sujeito precisamente pelo modo como somos convocados a agir por um outro sujeito, ou seja, pelo modo como traduzimos uma questão colocada pelo *meio social* em uma resposta *nossa*. O eu é um Outro e este Outro envolve vários outros. Ou ainda, como nos diz Lacan a este respeito:

Acabo de dizer *eu*. Evidentemente porque o discurso em questão, eu o olho de outro lugar. **Olho-o de um ponto de vista onde sou situado por outro discurso, do qual sou o efeito.** De modo que, nas circunstâncias, dá no mesmo me situa ou se situa esse discurso (LACAN, 1992, p. 23, grifo nosso).

Ora, o que está em jogo é precisamente que o *Eu*, no sentido atributivo, aparece aqui como efeito de superfície, ele existe num lugar já situado por um outro discurso, pelo discurso do Outro. Assim, o *Eu* é um epifenômeno de uma superfície que já preexiste e determina assim o lugar que ele vem a ocupar neste espaço. Neste sentido, o conteúdo que vem a preencher este Eu vem sempre de fora. Isto significa que os processos produtivos no qual este Eu vem a ocupar um lugar são descentrados com relação ao próprio sujeito, ou seja, que o sujeito individual é somente o suporte para o sistema formado por esses processos produtivos. Este processo de descentramento pode ser dito em dois sentidos diferentes.

O primeiro deles é que o eu, enquanto pessoa privada dotada de determinadas qualidades, como local e data de nascimento, profissão, gênero (enfim, de um sujeito dotado de história) não é o sujeito, mas apenas o suporte do sujeito real que opera a enunciação: nunca o eu, neste sentido atributivo, é causa de nada porque ele é somente o suporte, a condição mínima para que surja um sujeito de enunciação, este sim o verdadeiro sujeito a ser considerado. Dizemos, portanto, que as pessoas históricas meramente encarnam sujeitos, definidos em termos estritamente relacionais, e com relação aos quais as pessoas são suportes. Neste sentido, nós existimos pelo modo específico ao qual respondemos, enquanto sujeitos, às questões colocadas por cada um dos sistemas sociais pelos quais passamos ao longo de nossa vida privada: o que eu quero da minha família? O que eu quero da minha escola? O que eu quero do

meu trabalho? Etc. Estas são questões que nos colocamos a partir dos elementos oferecidos pelo meio social e suas respostas constituem o modo pelo qual eu me tornei sujeito. E como sabemos empiricamente, cada lugar que passamos ao longo de nossa vida é permeado de concepções já preexistentes, sobre o que é julgado ser o correto, errado, aceitável ou não naquele meio, sendo que essas concepções são muito anteriores a nós mesmos. Isto quer dizer que, cada sistema social possui um sujeito já suposto operar no conteúdo do enunciado e que possui eficácia simbólica sobre o sujeito da enunciação, determinando-o (a minha resposta à pergunta ‘*o que quero da minha escola*’ passa pela questão *o que quer de mim minha escola? Ela quer que eu seja um aluno bem comportado para ser reconhecido dentro daquele espaço simbólico, assim como ela também quer que, desobedecendo suas leis, eu seja punido*; em última análise, a solução desta questão do que eu quero passa pela consideração de *O que o Outro quer de mim?*). Segundo Lacan:

... o desejo do homem é o desejo do Outro, onde o "de" fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como Outro que ele deseja .... Eis por que a pergunta do Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um "*Che vuoi?* – que quer você?", é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo (LACAN *apud* ŽIŽEK, 2010, p. 54).

Como nota o filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949 - ), esta afirmação de Lacan que o desejo do homem, entendido como sujeito individual, seja o desejo do Outro comporta pelo menos dois movimentos: por um lado, pelo qual o desejo que este sujeito possui é determinado simbolicamente por esse espaço ideológico determinado por um Outro, ou seja, que o processo produtivo de desejo por parte do sujeito individual é descentrado com relação a sua própria subjetividade pela interpelação ideológica; mas, por outro lado, o sujeito só experiencia seu desejo como se este emanasse de um Outro desejante, como sendo o local de um desejo insondável para o sujeito individual, mas sem tal suposição que torna a própria produção libidinal opaca para si mesma, não há possibilidade de desejo algum em suma, o sujeito somente deseja na medida em que se reconhece no desejo de um sujeito suposto por ele, mas que o impede, precisamente por esta distância, de conhecer seu próprio desejo de modo transparente (ŽIŽEK, 2010, p. 55-56).

É este aspecto da interpelação que está explicitada por Mano Brown no verso de *Diário de um Detento*: “Aí, moleque, me diz, então: cê quer o quê? A vaga tá lá esperando você” (RACIONAIS MC’S, 2018, p. 86). Este é o modo perfeito pelo qual um sujeito de enunciado (você ouvinte) é interpelado por um sujeito de enunciação (Mano Brown), que te coloca uma questão que só pode ser solucionada pelo deslocamento do sujeito de enunciado para o sujeito

de enunciação (a tradução da questão ‘cê quer o quê?’ em uma resposta é o modo pelo qual você se torna sujeito de enunciação); ‘A vaga tá lá esperando você’ é o modo pelo qual o sujeito de enunciação produz um efeito na sua própria posição de enunciação, ou seja, adquire eficácia simbólica afetando sua ação enquanto ouvinte. Portanto, a totalidade deste enunciado só pode ser compreendida com o complemento ‘com base nesta história que te contamos sobre o crime e a prisão, você vai querer ir parar na prisão? Seja *bom para mime não escolha essa vida*’. O que isto nos mostra é que o deslocamento pelo qual o ouvinte passa de sujeito de enunciado para sujeito de enunciação, depende necessariamente pelo modo como o sujeito de enunciação o interpela enquanto ouvinte – este é o aspecto primordial da interpelação pela qual o sujeito de um campo social nos determina e corresponde àquilo que Levi Strauss chamou de *eficácia simbólica* e Lacan de *causalidade metonímica* de uma estrutura sobre seus agentes (RANCIÈRE, 1979, p. 107).

Até agora falamos sobre o que o sujeito da enunciação (Mano Brown) queria de nós, sujeito de enunciado, mas ainda não sabemos sobre o que ele dizia ao falar ‘A vaga tá lá esperando você’: a que vaga ele se refere? Obviamente, a de uma cela na prisão. Mas esta resposta é incompleta e se seu problema correto não for formulado, ela é enganosa. A vaga na prisão se refere ao conteúdo do enunciado, e como vimos, este conteúdo é apenas o mínimo necessário, o suporte para o sujeito da enunciação, e se quisermos nos manter fiéis à nossa análise, devemos investigar então o que é essa ‘vaga’ para o sujeito da enunciação. Neste sentido, não somente o sujeito da enunciação nos interpela com sua questão sobre o que ele quer de nós, mas como dispõe lugares e posições, isto é, identidade simbólicas que encarnamos de acordo com o modo específico pelo qual traduzimos seu desejo em nosso desejo, cada uma das quais comportando suas sanções e proibições. Vejamos um exemplo da mesma música: “Homem é homem/ mulher é mulher / Estuprador é diferente né? / Toma soco toda hora, ajoelha e beija os pés / E sangra até morrer na rua 10” (RACIONAIS MC’S, 2018, p. 84): ou seja, aquele espaço simbólico é definido por sujeitos de enunciado preexistentes (homem, mulher, estuprador), cada um dos quais com suas normas e proibições, às quais estaremos submetidos conforme formos lançados naquele espaço simbólico e é este o sentido próprio de ‘vaga’: uma identidade simbólica definida em função do desejo do Outro operante naquele espaço simbólico. Este é o motivo pelo qual não podemos identificar os sujeitos da história, os agentes da produção estética, ética *etc* com pessoas: sim, somos pessoas, temos uma consciência *etc*, entretanto, nós existimos enquanto sujeitos lançados num espaço simbólico que nos perpassa e

nos ultrapassa, obrigando-nos a assumir identidades simbólicas que nos privam da experiência mais íntima e imediata de nossa subjetividade, do nosso *eu*. Em última análise, não sei o que faço, pois ao fazê-lo sou apenas um sujeito falado, um sujeito do enunciado para um outro sujeito do espaço simbólico que me determina; quando assumo a posição de enunciação, já não sou o sujeito do enunciado, mas traduzo o que o Outro quer de mim em meu próprio desejo e continuo privado do saber implicado pela minha ação.

Porém, se a tradução da lei do desejo do Outro, no desejo do Eu, passa pelo modo como esse Outro determina o Eu, é claro que o Eu não possui interioridade alguma: não há desejo profundo, íntimo ou original para ser encontrado, porque o que preenche a forma vazia do Eu vem de fora. Em bom português, nós desejamos o que a sociedade produz. Como Marx bem soube mostrar, o modo de produção especifica a produção em geral e distribui nos sujeitos não só seus produtos para o consumo, mas também a necessidade, ou o desejo, do consumo destes produtos (MARX, 2011, p. 48). Isto quer dizer que, sempre que pudermos considerar algo como sistema, portanto, como possuindo um modo de produção específico pelo qual seus conceitos são produzidos, podemos estar certos de que o produto dessa produção aparecerá para os sujeitos que as produzem como seu objeto de desejo (este é o mecanismo básico do fetichismo da mercadoria, mas que é coextensivo a todo domínio da linguagem como o exemplo acima, embora aparentemente trivial, nos revela: ‘homem é homem e mulher é mulher’ não é simplesmente a determinação do conceito de ser homem ou ser mulher, mas a constituição das identidades simbólicas que preenchem aquele espaço determinado pelo Outro, as quais se tornam objeto de desejo dos sujeitos interpelados pela música). Como vemos, isto já é suficiente para subverter radicalmente o humanismo frankfurtiano: se o Eu não tem transparência de sua experiência mais íntima, como haveria qualquer tipo de experiência autêntica e não alienada pela divisão do trabalho? Consequentemente, devemos insistir que a descoberta fundamental do marxismo – a única capaz de conferir cientificidade a ele e capaz de servir de crivo para separação entre marxismo e não-marxismo – é a de que, todo espaço simbólico é, por definição, definido por seu fetiche e alienação específicos. Em suma, é na ideologia que os homens vivem, tomam consciência de seus interesses e é nela que eles travam a luta de classes (ALTHUSSER, 1999, p. 175): não há volta para uma vida autêntica, não alienada e ‘não-capitalista’, porque não há onde voltar, vivemos sempre *já* alienados. Como nos diz Althusser:

Logo, a ideologia não é uma aberração ou uma excrescência contingente da História: é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades. Aliás, unicamente a existência e o reconhecimento de sua necessidade podem permitir agir sobre a

ideologia e transformar a ideologia em instrumento de ação refletida sobre a História (ALTHUSSER, 2015, p. 193).

Enfim: é na estrutura do próprio processo de produção que a ideologia existe, enquanto efeito necessário desta estrutura. Ela é o complemento necessário de toda sociedade, tomada com sistema complexo formado por outros subsistemas, e, portanto, sociedades não podem existir sem secretarem ideologia<sup>41</sup>. Mas de onde vem a necessidade estrutural da ideologia nesta nova ontologia marxista? Basicamente, quando substituímos a noção de realidade genérica do Jovem Marx, por uma noção de realidade sistêmica devemos abandonar a noção ingênua de causalidade essencial. A partir de então, a realidade é ela própria um sistema complexo, formado pela estrutura simbólica que rege a produção, o objeto real que é transformado por essa produção e a interpelação dessa estrutura sobre o imaginário de seus agentes. É nesta sobre-determinações dos subsistemas formados pela produção sobre o sistema do imaginário que encontramos o papel da ideologia nesta nova problemática. Vejamos como.

Se acrescentarmos essa observação à anterior, segundo a qual as pessoas sempre se relacionam com um excesso, denominado por nós de espaço simbólico, que as impede de terem acesso à sua experiência subjetiva imediata, podemos estar certos de que não há relação social entre pessoas que não comporte a produção do espaço simbólico a partir do qual elas se relacionam e, ao mesmo tempo, que defina o que elas experienciam subjetivamente como desejo. Isto é o mesmo que dizer que ao ser interpelado, eu fantasio, na imaginação, minha relação com/a partir de relações reais em que estou inserido: ao ser lançado num espaço simbólico definido por um Outro, minha tradução da questão “O que ele quer de mim?” em “o que eu quero” passa por fantasiar uma imagem do Outro, de mim, do que julgo ser importante, certo, errado etc. É por esta razão que Althusser nos diz que:

A ideologia se refere, portanto, à reação *vivida* dos homens com seu mundo [isto é, com o sistema formado pela sociedade em que estão inseridos]. Essa relação, que não se mostra ‘consciente’ senão sob a condição de ser *inconsciente*, parece, da mesma maneira, não ser simples senão sob a condição de ser complexa, de não ser uma relação simples, mas uma relação de relações, uma relação de segundo grau. Na ideologia, os homens exprimem, com efeito, não suas relações com suas condições de existência, mas *a maneira* pela qual vivem sua relação com suas condições de existência, o que supõe simultaneamente relação real e relação ‘vivida’, ‘imaginária’. [...] Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida na relação imaginária: relação que mais *exprime* uma *vontade* (conservadora, conformista, reformista ou

---

<sup>41</sup> Deste modo, a partir de uma análise mais acurada do mecanismo de funcionamento da ideologia e de sua relação com o processo de estruturação do inconsciente, podemos produzir uma nova teoria capaz de unir marxismo e psicanálise para além de uma crítica antropológica que se resumia a apontar certas analogias entre as duas disciplinas, mas que não produzia, em nenhuma das duas, *novos* conceitos capazes de ampliar a gama de fenômenos tratados pela crítica.

revolucionária), até mesmo uma esperança ou uma nostalgia, do que descreve uma realidade (ALTHUSSER, 2015, p. 194).

Ou seja: o modo como a ideologia nos interpela reside no modo específico de sua inconsciência, da sua não transparência ao sujeito individual consciente de si mesmo, e em como essa interpelação estrutura a vivência imaginária desse sujeito com seu mundo. Neste sentido, a estruturação dessa vida imaginária é, ao mesmo, a determinação de uma produção desejante por parte do sujeito interpelado, exprimindo uma vontade, ainda que não consciente, de como ele se fantasia diante deste mundo. Isto é dizer que, em última análise, o terreno da realidade no qual os sujeitos concretos da história existem é imanentemente filtrado por sua ideologia. Não existe contato com a “realidade Real”, dado que a própria realidade, o conjunto de representações que os sujeitos utilizam para se localizar no mundo, é o produto dessa interpelação da ideologia.

Mas por que tantas observações sobre a produção social e o desejo subjetivo? Porque assim vemos que, quando colocamos o problema da obra de arte como ancorada num gênio privado, livre e não submetido aos interesses da reprodução social, o problema é inteiramente falso. Em primeiro lugar, quando o artista intervém na arte, produzindo uma obra, isto é, sendo interpelado pelos padrões estéticos de sua época (que definem um modo de produção específico daquela arte) produzindo uma resposta, ele está privado de sua experiência íntima mais interior, *pois ao assumir a posição de sujeito de enunciação, ele está privado de sua posição enquanto sujeito de enunciado*. Como a situação do gênio kantiano seria aparentemente análoga ao hiato que separa o sujeito do enunciado do sujeito do enunciação, esta observação permaneceria válida para alguns filósofos frankfurtianos, em razão de suas leituras do gênio estético kantiano, pois este também não sabe a forma que produziu o livre acordo das faculdades, donde resulta o belo. Em suma, especialmente para os filósofos críticos, o que caracteriza a obra de arte é o fato dela não ser esquematizada, dela não ser produzida em função de coisa alguma, mas ser produzida por um mero acaso que nos aparece como belo, mas que o próprio artista não sabe dar causas – aí residem todas suas críticas acerca da reprodutibilidade técnica da arte, indústria cultural etc: todo esse avanço da técnica realizado pelo capitalismo destruiu a experiência estética ao submetê-la a uma finalidade definida (a produção do lucro, por exemplo); conseqüentemente, esquematismo da experiência se confunde com a própria dissolução do sujeito humano, privado, livre *etc*.

Resta-nos desfazer essa mistificação dizendo que a posição do artista, enquanto sujeito de enunciação, não é nada original, no sentido de anterior ou interior, uma vez que ela é uma

resposta colocada pelo problema do fora; a obra de arte é a tradução, numa fantasia, ao enigma colocado pelo Outro presente naquele espaço social e que define a produção artística em determinado momento: ou seja, mesmo na indústria cultural mais esquematizada, há um conceito de belo pressuposto. Toda forma de arte, seja ela considerada mais ‘degenerada’ ou mais ‘alta’, possui uma história pela qual suas formas se desenvolvem e novos sujeitos produzem e são produzidos, agindo retroativamente no modo de produção daquela arte e transformando o conceito de belo que subjaz nesta produção (é isto que queremos dizer quando dizemos, no senso comum, que os Racionais MC’s foram fundamentais para o rap brasileiro, redefinindo os padrões estéticos deste gênero e impondo novos modos de produção estéticos).

Desse modo, a ‘reprodutibilidade técnica’ da arte faz parte do conjunto das relações sociais às quais o sujeito está inserido e as quais ele fantasia, mas ela é incapaz de explicar o fenômeno da criação estética do próprio sujeito: isto é o mesmo que dizer que, ainda que a indústria cultural precise vender uma forma de belo e que neste sentido, esquematize a produção artística, os sujeitos que produzem essas obras não são desprovidos da capacidade criativa devido à esquematização, pois os esquemas oferecidos pela indústria são apenas a matéria bruta a qual eles vêm a elaborar por meio de sua ação enquanto sujeitos. Então podemos dizer com e contra os frankfurtianos: sim! existe indústria cultural, ela visa a reprodutibilidade do próprio capital e não da arte, do belo *etc, contudo*, a indústria cultural consiste apenas nas condições concretas pelas quais atualmente os artistas são ligados aos meios de produção estéticos, não definindo o conteúdo concreto desta criação, uma vez que este conteúdo consiste no modo específico pelo qual cada artista responde e traduz o enigma do Outro dominante na produção estética de sua época. É por isso que podemos fazer uma história de como o rap se desenvolveu dos anos 80 do século XX aos anos 20 do século XXI, mostrando como o padrão de belo pressuposto naquele meio no início dos anos 80 foi se modificando até atingir o padrão da criação estética atual (em parte, foi isto que Acauam nos mostrou em sua palestra da segunda-feira). É também por esta razão que o conceito de originalidade da pessoa na arte se mostra falso e mal colocado, uma vez que não podemos mais falar de uma interioridade do sujeito que se expressaria na obra; devemos substituí-lo pelo conceito de acontecimento estético, *i.e.*, de um evento capaz de redefinir o que é considerado belo na arte em cada período.

O que essas considerações nos apontam é que a indústria cultural não torna impossível a existência do sujeito estético, do mesmo modo como observamos anteriormente que a categoria de sujeito não era descartável: no máximo operamos um deslocamento de sua posição,

mas ele permanece sempre-já pressuposta. E na medida em que o sujeito de enunciação produz sempre uma resposta a outro sujeito de enunciação, e neste sentido, o Eu é um Outro que envolve vários outros, podemos dizer que *todo gênio estético é coletivo, toda tentativa de 'privatizá-lo' e individualizá-lo pertence a um espectro da ideologia burguesa que tende a fantasiar a própria produção social coletiva na maneira pela qual nos apropriamos e consumimos subjetivamente tal produção*. Este é o verdadeiro mistério da *forma-mercadoria*, retirado de *O Capital* por Adorno, onde iniciamos nossa fala: 'Ela devolve aos homens, como um espelho, os caracteres sociais do seu próprio trabalho como caracteres dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais e sociais dessas coisas; em consequência, a forma mercadoria reflete também a relação social dos produtores com o trabalho global como uma relação social de objetos existente fora deles'. Esta citação não nos diz que, no capitalismo atual com a expansão da divisão do trabalho, nos encontramos alienados de nossa existência real; mas ela nos dá a estrutura de como cada modo de produção produz o modo de alienação correspondente, pelo qual somos lançados num espaço simbólico e eternamente o fetichizamos; uma das últimas modalidades de tal fetichização chama-se *humanismo*.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UM OUTRO MÉTODO DE ANÁLISE ESTÉTICA**

De acordo com nosso programa de pesquisa, devemos inverter a problemática frankfurtiana acerca da indústria cultural, tornando a posição de enunciação que a vê como uma inimiga da alta arte e cultura como o sintoma de uma determinada fantasia sobre o conjunto das relações sociais: não curiosamente, aqueles que mais defendem o puritanismo na arte, baseando-se na originalidade e genialidade da obra *etc*, costumam defender a arte suposta ser bela, a erudita, contra as ameaças da arte vulgar, da plebe, pois somente a primeira possui os elementos necessários à correta expressão do gênio artístico, não constringendo sua criação para uma finalidade determinada (e assim começam os elogios desmedidos à arte erudita, que só se equivalem em tamanho às acusações contra as técnicas vulgares da suposta não-arte do 'populacho').

Como vimos, a maneira pela quais os produtos da produção em geral são distribuídos entre os sujeitos que vão consumi-los define um modo de produção específico: neste sentido, seguindo as considerações frankfurtianas de que o capitalismo depende de e produz um grande desenvolvimento da técnica, sabemos que a própria música (entre outras artes) encontrou o auge

de seu desenvolvimento técnico na aurora do capitalismo moderno, especialmente dentro da burguesia nascente. Ora, o processo de desenvolvimento técnico da arte se confunde com o fetichismo da forma da arte burguesa, o que a colocou o fim último de toda arte e é precisamente este fetiche que encontramos sob o fundo de toda distinção de alta e baixa cultura, arte erudita e (não)arte popular etc e que, por via dos frankfurtianos, contamina mesmo as forças da esquerda mais progressista. Nossas conclusões não poderiam ser mais simples: não existe metro padrão a partir do qual julgaríamos formas superiores ou inferiores de arte, simplesmente pelo fato de que o que consideramos ser o belo na arte varia de acordo com cada sistema considerado, pelo modo como cada sistema constrói seu conceito de belo etc. Isto certamente não é dizer que só existe arte erudita ou popular, mas que o conceito de belo deve ser considerado como já existente em cada modo de produção estético e que toda tentativa de classificação dos sistemas estéticos é interior à posição de enunciação e, não possuindo um fundamento real, toda classificação é somente o produto fantasmático e imaginário do modo como o sujeito que enuncia se relaciona com as relações de produção estéticas. Em bom português, críticos de arte demasiado apegados às antigas formas estéticas não conseguem explicar o surgimento de novos movimentos estéticos e devem-lhes retirar a própria noção de belo porque estão presos a mistificações que somente expressam o modo como eles fantasiaram a realidade social em que estavam submersos num determinado momento.

Com isso, pretendemos explicar um fenômeno comum da crítica estética, pelo qual, num primeiro momento, nota-se que apreciadores de formas estéticas antigas costumam não apreciar novos movimentos estéticos no momento de seu surgimento, ao mesmo tempo em que precisam retirar-lhes sua legitimidade, considerando tais movimentos formas de arte degenerada, voltadas ao aprazível e não ao belo, ou até mesmo retirando a última categoria do aprazível desta forma de arte degenerada – como é o caso de Adorno –; num segundo momento, uma nova geração da crítica estética é capaz de retroativamente reconhecer a forma do belo naquela já experimentado movimento estético, porque eles próprios já tiveram seu imaginário formado por este movimento e podem, então, ter a experiência do suprasensível por meio de tais obras, por mais ligadas à indústria cultural que tenham sido em seu início.

Neste sentido, é um fenômeno estrutural de tais discursos reacionários da crítica estética que, a partir da posição de enunciação do crítico, o movimento pelo qual se imputa uma natureza somente aprazível à nova forma estética, deve ser complementado por um outro que resguarda a natureza do belo à antiga forma. Afinal, a partir desta perspectiva, posso resguardar a mim a

experiência do sublime e etéreo quando suponho Outro ter uma experiência do vil ou apazível. Entretanto, o que se perde a partir de tal perspectiva é precisamente o modo como esta forma estética suposta ser vil ou apazível vem a ser considerada bela posteriormente, formando os padrões estéticos de uma nova geração de críticos, isto é, o próprio crítico de arte nesta perspectiva é incapaz de compreender como as formas estéticas por ele consideradas surgiram.

Como apontado por Rancière, entendida como crítica, a filosofia (pseudo)marxista mostra-se cientificamente estéril, uma vez que ela é *incapaz* de produzir novos conceitos com capacidade explicativa sob os fenômenos, ela se reduz a encontrar em cada manifestação particular da cisão constitutiva do sujeito, em cada esfera da contradição, a forma geral desta contradição, afirmando ela pelo que ela é (RANCIÈRE, 1979, p. 79). Mas este é precisamente o movimento que *impede* o surgimento de novos conceitos teóricos que poderiam fundar uma nova ciência. Contra este obstáculo epistemológico imposto pela crítica antropológica Althusser já havia nos avisado:

Claramente, deve-se de uma vez por todas dizer a todos aqueles que têm, como Feuerbach, e como o Marx dos *Manuscripts...* [**Os manuscritos econômico-filosóficos**] e mesmo frequente o Marx de *L'idéologie allemande* [**A Ideologia Alemã**] [...], a boca cheio do homem, dos homens, do real, do concreto, e que pretendem impor seu emprego na teoria, a título de conceitos fundamentais de ciência da História – deve-se, de uma vez por todas, dizer-lhes que essa chantagem idealista já durou bastante e também essa demagogia insuportável, quando não criminosa. Pois não são choradeiras que fornecerão o começo de um conhecimento útil aos homens reais [...]. Pois se eles não produzem nenhum conhecimento, seus discursos humanistas terão efetivamente esse efeito catastrófico de fazer-nos voltar aquém de Marx, a uma ideologia pequeno-burguesa, que não pode mais ser, doravante, senão revisionista e reacionária (ALTHUSSER, 1999, p. 43).

Por fim, gostaríamos de lembrar dos perigos do humanismo marxista no seio dos ditos movimentos progressistas, uma vez que tal problemática visa a reprodução de uma ideologia burguesa. Contra estas ameaças e tentações oferecidas pela ideologia burguesa, que Althusser já havia nos advertido há quase 60 anos atrás, devemos nos armar não da crítica, mas da capacidade científica do marxismo de explicar fenômenos sociais, propondo novos métodos de análise para o desenvolvimento de formas de criação estética, para além da mera constatação de fatos já dados atualmente, ideologicamente reconhecidos sob a ilusão de uma suposta crítica da cultura. Neste sentido, se o humanismo teórico é o disfarce teórico da ideologia moral pequeno-burguesa sendo, portanto, contra-revolucionário, percebe-se que a teoria marxista é também o campo de uma luta teórica:

Enquanto não tiver sido liquidado o equívoco fundamental que, na sua origem, serve hoje objetivamente de base teórica à ideologia burguesa (filosófica e religiosa) no

próprio seio de certas organizações de luta de classe proletária, aqui e alhures. O objeto deste equívoco é extremamente grave: trata-se da luta pela defesa da teoria marxistas contra certas interpretações e formulações teóricas de tendência revisionista (ALTHUSSER, 1999, p. 31).

Assim, gostaríamos apenas de apontar o fato de que uma verdadeira análise marxista deve ser capaz de *explicar* fenômenos que já são dados; não os julgar de acordo com os pressupostos morais que permeiam tal ideologia. A posição adotada pelo comunista Sérgio Ricardo, em sua música **Vou Renovar**, a respeito da arte deve ser igualmente válida para sua crítica: se é a arte que deve se elevar à altura de seu povo, e não o povo se elevar à altura da arte, o que podemos dizer da crítica que não compreende a genialidade de seu povo? Talvez a não consideração deste aspecto social da produção, que Marx havia chamado nossa atenção há quase 200 anos atrás, pudesse ser considerado uma inépcia privada daquele que fala, não fossem os efeitos ideológicos perniciosos desses enunciados mesmo entre as alas mais progressistas da esquerda, que permanecem presos aos falsos problemas da ideologia pequeno-burguesa.

### Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: **Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas: Textos escolhidos: Col. Os Pensadores**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 173-199.
- ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo (1967). **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, v.1, n.9, 1999, p. 9-51.
- ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler o Capital, vol. 1**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970**. Trad. Ary Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política.** Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital.** Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan.** Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar,

## “O samba na Casa Verde enfezou”: memórias do samba na zona norte de São Paulo

Marcio Gimenes de Paula<sup>42</sup>

Em memória do meu avô materno, José Antônio Gimenes (1910-1982), imigrante andaluz na Paulicéia, que também atravessou para o lado de lá do Rio Tietê. Minha admiração e saudade.

“... é a surpreendente pobreza criativa das camadas populares paulistanas, tanto na área das festas de rua, quanto na da invenção de danças e cantos”<sup>43</sup> (José Ramos Tinhorão).

**Resumo:** O objetivo do artigo é apresentar, por meio de uma análise da memória, aspectos da origem do samba rural paulista e como ele foi (re)construído na zona norte da cidade de São Paulo, enfatizando a história do Seu Carlão do Peruche e sua escola de samba. Também é nosso intuito ressaltar a resistência cultural do samba paulista e sua importância nos dias de hoje frente às políticas totalitárias.

**Palavras-chave:** Cidade de São Paulo, Cultura popular, Samba, Samba rural paulista.

**Abstract:** The aim of the article is to present, through an analysis of memory, aspects of the origin of rural São Paulo samba and how it was (re)built in the northern part of the city of São Paulo, emphasizing the history of Seu Carlão do Peruche and his samba school. It is also our intention to highlight the cultural resistance of São Paulo's samba and its importance today in the face of totalitarian policies

**Key words:** City of São Paulo, Popular culture, Samba, Samba rural paulista.

### Considerações introdutórias

Minha exposição aqui sobre o samba paulista na zona norte não possui nenhuma pretensão de intelectual, de historiador, de cientista social, de antropólogo e nem de militante. Vou abordá-lo com o olhar do admirador, com o ouvido de quem gosta de sentir seu ritmo, ler suas letras, ouvir suas melodias. Tenho pelo samba em geral e, no caso, o paulista, uma

---

<sup>42</sup> Departamento de Filosofia – UnB. E-mail: [marciogimenes@unb.br](mailto:marciogimenes@unb.br).

<sup>43</sup> Tinhorão, J.R. “Vocação caipira de uma cidade cosmopolita” In: *Cultura Popular: temas e questões*, Ed. 34, São Paulo, 2001, p. 213.

admiração existencial. Por isso, mesmo “ancorado” em algumas boas obras de referências e em algumas boas letras dos próprios sambistas, não quero fazer nem o discurso do pesquisador da área e nem o do militante, coisas que efetivamente sei que não sou. Assim, minha fala será, de forma proposital mais “solta” – o que espero que não signifique que seja desarticulada. Vou seguir os acordes daquilo que mais gosto no samba: a capacidade que ele possui de nos ajudar a ler o cotidiano existencialmente, o lado de cronista da vida, da história, do humano.

Nasci e cresci na zona norte da cidade de São Paulo. Entre a região de Vila Nova Cachoeirinha e Vila Carolina. Sou neto, por parte materna, de imigrantes andaluzes empobrecidos que migraram para o Brasil no início do século passado. Por parte de pai, apesar das poucas informações, há indício de que tenho sangue indígena que, infelizmente, nunca consegui rastrear muito bem. Talvez exatamente pelo fato de que em São Paulo, como em outras regiões do Brasil, aconteceu um grande apagamento dessa cultura que, teimosamente, sobreviveu no nome dos lugares, nas ruas e nos rostos das pessoas.

Na minha memória ainda infantil recordo-me do samba que havia na Vila Carolina, onde cresci. Das batucadas na beira do campo de futebol de várzea e de sambistas que moravam no bairro como, por exemplo, Nelson Primo, nosso vizinho que era da Velha Guarda do Camisa Verde e Branco, isto é, a tradição do melhor samba da Barra Funda. No nosso bairro, que parecia muito uma cidade de interior, além das batucadas nos campos de várzea e nos botecos, lembro ainda da escola de samba *Portelinha de Vila Carolina*, aqui já com clara inspiração carioca. Ali na nossa região também convivemos sempre ao lado de escolas como a Rosas de Ouro, a Mocidade Alegre, a Unidos do Peruche e tantas outras. Lembro ainda que o time de futebol da Itaú, onde eu vivi, se chamava, não de graça, *Em Cima da Hora Futebol e Samba*. Essas são algumas das minhas memórias de menino. Sai do bairro já faz algum tempo mas, talvez, o poeta Mário Quintana tenha razão: “Não importa que a tenham demolido: a gente continua morando na velha casa em que nasceu” (Quintana, 2001, p.121).

Por isso tudo fiquei encantando quando descobri que, nos idos de 1974 (só dois anos depois do meu nascimento), o dramaturgo Plínio Marcos, que já se interessava por samba e sabia da sua importância na cultura popular paulista há alguns anos, lançou, juntamente com Geraldo Filme, Zeca da Casa Verde e Toniquinho Batuqueiro o célebre disco *Nas quebradas do Mundaréu*, fruto, aliás, de suas pesquisas e trabalhos já nos espetáculos teatrais datados de 1964. Ali, em plena ditadura militar no Brasil, aparecem sambas antológicos e marcantes da

história da música brasileira<sup>44</sup>. Uma das coisas que mais chama minha atenção aqui é exatamente a memória do samba feita por Plínio Marcos e pelos sambistas da zona norte. Assim, o que eu quero propor é também um exercício de memória, um exercício de memória afetiva de alguém que nasceu e se criou no lado norte da cidade.

Assim, dividi minha exposição em duas partes: a primeira irá observar as origens rurais do samba paulista a partir do batuque de Bom Jesus de Pirapora, a segunda parte vai atravessar o Rio Tietê e, junto com a expansão da periferia paulistana, perceber onde foi morar agora a mesma população negra (e também os imigrantes empobrecidos) que outrora veio do interior paulista para os arredores da Barra Funda, do Bixiga e do Centro e, nesse momento, desloca-se para a “terceira margem do rio”, como dizia João Guimarães Rosa. Seguiremos tais movimentos e, como já se disse, o samba pede passagem.

#### O samba rural paulista como origem do samba paulistano

Osvaldinho da Cuíca, célebre sambista paulistano e profundo conhecedor da história do samba de São Paulo, narra um encontro com Adoniran Barbosa que merece destaque. Talvez não tanto pelo encontro em si, mas pelo diálogo ocorrido entre eles e até mesmo pela reflexão embutida. Segundo ele, o poeta teria lhe perguntado que tipo de música ele fazia e Osvaldinho teria lhe dito que fazia parte do grupo *Acadêmicos da Paulicéia* e trabalhava com samba paulista, o que teria gerado uma reação do poeta do Bixiga: “Não existe essa história de samba paulista! Existe samba brasileiro!” (Cuíca/Domingues, 2009, p. 20).

Na ocasião, Osvaldinho não apreciou a reação de Adoniran, mas preferiu se calar em respeito ao mestre. Contudo, ele foi se tornando cada vez mais convencido da diferença existente, por exemplo, entre o samba carioca (e suas origens) e o samba paulista, advindo daquilo que se chamava de samba rural paulista, como já bem definiu Mário de Andrade no seu célebre ensaio *O Samba rural paulista*<sup>45</sup>:

---

<sup>44</sup> Os interessados em captar melhor toda essa história lerão com proveito as informações contidas no site de Plínio Marcos <https://www.pliniomarcos.com/dados/samba.htm> (Acessado em 02.10.2020) e também a dissertação de mestrado de Lucas Tadeu Marchezin: Marchezin, L.T. *Um samba nas quebradas do mundaréu: the history of São Paulo samba in the voice of Geraldo Filme, Zeca da Casa Verde, Toniquinho Batuqueiro e Plínio Marcos*, IEB/USP, São Paulo, 2016. Além, é claro, de ouvir o próprio disco. Uma preciosidade: Marcos, P; Casa Verde, Z; Batuqueiro, T; Filme, G. *Plínio Marcos em prosa e samba - nas quebradas do mundaréu*. Chatecler, São Paulo, 1974.

<sup>45</sup> O referido trabalho de Mário de Andrade é um texto precioso – e penso que pioneiro- de mais de 80 páginas sobre o samba rural paulista, tendo, inclusive, melodias e letras de sambas cantados. Andrade, M. *Aspectos da música brasileira*, Martins/MEC, São Paulo, 1975.

Já por quatro vezes tive ocasião de ver o samba rural de São Paulo. Embora nunca fizesse um estudo perfeitamente sistemático, me creio em condições de dar uma descrição dele.

As primeiras observações foram devidas ao simples acaso, pelos carnavais paulistanos de 1931, 33 e 34. Já neste ano de 1937 parei propositalmente em Pirapora, na noite de 4 de agosto, com a intenção determinada de assistir aos sambas.

Pelo Carnaval de 1931, vagueando pela avenida Rangel Pestana, quase na esquina desta, na rua da estaçãozinha da São Paulo Railway roncava um samba grosso. Nada tinha a ver com os sambas cariocas de Carnaval, nem na coreografia e nem na música. Bem junto, um botequim onde a negrada se inspirava. Tomei algumas notas e quatro textos, por mero desfastio de amator. E continuei meu carnaval (Andrade, 1975, 145)

Por isso, até mesmo Osvaldinho parece se surpreender quando, passo a passo e com o passar dos anos, vai descobrindo a riqueza do samba que ele sempre praticou livremente nas ruas e batucadas: “Nem passava pela minha cabeça que as batucadas com que eu me deleitava nas ruas ou nos cordões carnavalescos tinham algo de muito valioso e particular. Pesquisar o samba rural paulista que nasceu no final do século XIX, então, nem no sonho!” (Cuíca/Domingues, 2009, p. 20). Assim, a pesquisadora Iêda Britto parece ter razão quando percebe, ao ler Mário de Andrade, que o autor não apenas é preciso em sua análise mas que, ao mesmo tempo, aponta um aspecto central do samba rural paulista, o caso do predomínio do bumbo<sup>46</sup>: “Persiste no samba paulista, muito caracterizada, talvez como em nenhuma outra dança afrobrasileira, a supremacia do bumbo para o qual a dança toda se focaliza. É tradição afronegra (Andrade, 1975, p. 229). A mesma clareza é igualmente perceptível na análise do crítico musical José Ramos Tinhorão<sup>47</sup>.

Iêda Marques Britto nos ajuda a circunscrever melhor o ponto destacado por Osvaldinho da Cuíca e tão bem e pioneiramente investigado por Mário de Andrade. No entender da autora, o início do samba paulista está intimamente relacionado com essa população que migra do interior para a capital, trazendo consigo suas raízes das pernadas, umbigadas, moçambiques, congos, jongos e samba de bumbo. Na realidade, a chegada de tal população também coincide com profundas mudanças da própria cidade de São Paulo que, muito rapidamente, vai ganhando ares de metrópole e perdendo sua cara interiorana do século XIX. Aqui talvez situe aquilo que Tinhorão bem denominou no seu artigo como a *Vocação caipira de uma cidade cosmopolita*.

---

<sup>46</sup> Britto, I. M., *Samba na cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural*, FFLCH/USP, São Paulo, 1986, p. 69.

<sup>47</sup> Especialmente na página 224 do ensaio “Vocação caipira de uma cidade cosmopolita” In *Cultura Popular: temas e questões*, Ed. 34, São Paulo, 2001.

Segundo Tinhorão, a cultura paulista mais elitista caracteriza-se pelo “cultivo das serenatas oitocentistas pelos alunos (e às vezes professores) da sua Faculdade de Direito” (Tinhorão, 2001, p. 213). Em tal contexto é que podemos perceber agora, como uma espécie de contraponto, a inserção das camadas baixas da população e sua cultura. Escravos, ex-escravos e imigrantes empobrecidos começam a mostrar “formas de lazer mais típicas do mundo rural” (Tinhorão, 2001, p. 214). Aqui, quiçá, podemos compreender a herança dos festejos juninos em São Paulo no período e também os batuques e congadas ocorridos após as festividades católicas.

No entender do crítico, a cidade de São Paulo no período, talvez diferentemente do Rio de Janeiro, é ainda muito provinciana e, nesse sentido, tenta exercer um maior controle sobre tais festas. Dessa época é, por exemplo, a proibição dos negros de usarem máscaras africanas nos seus batuques e, talvez por isso, o samba paulista tenha adquirido também uma feição de maior ritmo e batuque do que outro tipo de samba feito em outras partes do país<sup>48</sup>.

Tinhorão ainda destaca um encontro fundamental em tal processo: o encontro da população negra com os imigrantes empobrecidos. Ambas estão reconstruindo suas histórias na nova metrópole e estão em processo de reconstrução da própria identidade. Aqui talvez resida o grande aspecto instigante do encontro da cultura negra com a cultura das classes mais elevadas da capital paulista pois, no entender de Tinhorão, “em vez de converter os recém-chegados do interior à cultura urbana local, foram por eles levados a incorporar peculiaridades do mundo rural” (Tinhorão, 2001, p. 223). Assim, mesmo os imigrantes europeus empobrecidos parecem aqui se somar aos negros, o que é muito promissor do ponto de vista cultural.

Em tal contexto, a população negra vai, passo a passo, buscando sua inserção e reconhecimento pelo poder público, o que nem sempre acontece – e quando acontece- demora muito tempo para se efetivar, como iremos verificar mais adiante na história dos negros em sua luta por reconhecimento na zona norte da cidade.

O bairro da Barra Funda, um dos berços do samba paulista, pode ser compreendido nesse pano de fundo. Ali, ao lado dos Campos Elíseos, bairro da então elite paulistana, vivia boa parte da população negra que prestava serviços domésticos aos mais ricos. Por isso, e não fortuitamente, além do lendário Largo da Banana, cantado por Geraldo Filme em seus sambas<sup>49</sup>,

---

<sup>48</sup> Especialmente as páginas 216 e 217 do referido ensaio.

<sup>49</sup> Na composição *Último sambista*, Geraldo Filme diz categoricamente: “Tenho saudade lá do Largo da Banana, onde nós fazia samba todas as noites da semana...” (Cuíca, O, *História do samba paulista vol. I*, CPC-UMES, São Paulo, 1999). O Largo da Banana não existe mais, mas hoje se situaria bem próximo à estação de Metrô Barra

o bairro da Barra Funda é também cenário do aparecimento dos primeiros cordões carnavalesco como, por exemplo, o Cordão Carnavalesco da Barra Funda, fundado por Dionísio Barbosa em 1914 e que se torna, posteriormente, a escola de samba Camisa Verde e Branco, uma das mais antigas da capital.

Contudo, a população negra espalha-se também por outros rincões e no Bixiga ela participa ativamente das manifestações carnavalescas de rua e do cordão do Saracura, embrião do que viria ser a futura escola de samba Vai-Vai<sup>50</sup>, destacando-se aqui, na sua fundação, a histórica figura de Dona Olímpia, uma das madrinhas da agremiação. O mesmo ocorre no bairro na Lavapés, onde madrinha Eunice afirma-se como uma das fundadoras dessa histórica escola de samba. Desse modo, o samba paulista – desde os primórdios- sempre cultivou apreço por suas madrinhas, uma herança do samba rural desde Pirapora, das raízes africanas e até mesmo das tradições das rezadeiras do catolicismo rústico brasileiro. Igualmente no Bairro da Saúde, os negros originários do interior paulista trazem suas crenças, e tradições as mais diversas, como bem percebe a pesquisadora Iêda Britto:

Estes contingentes populacionais negros ao transferirem-se para a cidade de São Paulo, trouxeram naturalmente consigo a bagagem cultural que foram acumulando anteriormente. Originárias das zonas rurais ou das zonas intermediárias, a maior parte tinha tido participação direta nos folguedos e festas que se realizavam pelos sítios do interior, de catiras a batuques, em comemorações das mais diversas, acumulando um conjunto muito rico de experiências culturais, quer através das vivências pessoais, quer através da transmissão pela memória coletiva (Britto, 1986, p. 48).

O sincretismo, traço tão marcante na cultura brasileira, é igualmente percebido nessa população. Aliás, ele é um dos fatores de sua sobrevivência, pois ao mesclar suas festas e suas divindades com os santos católicos, os negros conseguem resistir e manter viva sua cultura. Contudo, como bem percebeu Geraldo Filme em sua canção *Batuque de Pirapora* nem sempre tal situação foi pacífica ou aceitável, por isso não se deve pensar no sincretismo como um movimento banal da cultura brasileira, mas sim como um ato de força e de resistência cultural.

---

Funda e do Memorial da América Latina. Ali havia a estação de trem e boa parte da população negra trabalhava no local como carregadores das cargas. Esta mesma população fazia ali seu batuque, rodas de tiririca e mostrava a sua cultura, que sempre encantou Geraldo Filme.

<sup>50</sup> Dozena recorda-nos (p.44) existir na região do Córrego do Saracura um quilombo de negros fugitivos. Posteriormente, na margem dos campos de futebol, surge o cordão do *Cai Cai* que, posteriormente, torna-se a escola de samba Vai-Vai.

Ali, na poesia do compositor paulista, narra-se o caso de uma mãe que leva seu filho para as festas religiosas de Bom Jesus de Pirapora, centro da confluência dessa cultura negra com a cultura católica<sup>51</sup>. O menino negro está vestido de anjo, mas é impedido de tomar parte da procissão pelo festeiro católico, que alerta que “menino preto não sai aqui nessa procissão” (Filme. G, *Geraldo Filme- Memória*, Eldorado, São Paulo, 1982). A atitude da mãe é um ato de resistência inigualável. Segundo o compositor: “mamãe mulher decidida ao santo pediu perdão, jogou minha asa fora e me levou pro barracão” (Filme. G, *Geraldo Filme- Memória*, Eldorado, São Paulo, 1982). Naquele momento exato em que o menino é levado ao barracão, local onde se reúnem os bambas da Paulicéia e onde a festa dos negros ocorre alternativamente à festa dos brancos, Geraldo Filme narra como que maravilhado a cena de um verdadeiro batismo de sambista:

Lá no barraco tudo era alegria, negro batia e na zabumba o boi gemia, iniciado o neguinho no batuque de terreiro, samba de Piracicaba, Tietê e campineiro, os bambas da Paulicéia não consigo esquecer, Fredericão na zabumba fazia a terra tremer, cresci na roda de bamba no meio da alegria, Eunice puxava o ponto e Dona Olímpia respondia, sinhá caía na roda, arrastando a sua sandália e a poeira levantava com o vento das sete saias (Filme. G, *Geraldo Filme- Memória*, Eldorado, São Paulo, 1982)

Percebe-se que a letra do compositor cita exatamente duas das madrinhas fundadoras do samba paulista: Eunice e Olímpia. O mesmo Geraldo Filme, em sua outra canção *Eu vou pra lá*, dedicado à lendária (e infelizmente já extinta) Escola de Samba Paulistano da Glória<sup>52</sup>, narra de maneira muito jocosa o que teria sido seu próprio nascimento como sambista ao dizer que “... sou nascido no terreiro em São João Vista na hora em eu nasci mamãe me jogou na pista, se caiu deitado é padre, ficou de pé é sambista (Filme. G, *Geraldo Filme- Memória*, Eldorado, São Paulo, 1982). A ironia aqui é muito evidente e claramente perceptível entre a cultura negra alegre, dançante e a cultura católica de então sem movimento e sem alegria. Nos termos nietzschianos seria uma luta entre dionisíaco e apolíneo. Por isso, o carnaval brasileiro, como

---

<sup>51</sup> Tinhorão percebe com argúcia tal relação notadamente na página 223 do seu referido artigo.

<sup>52</sup> Na gravação do programa *Ensaio*, Geraldo Filme menciona que o Paulistano teve primeiramente ligações com sua mãe, sendo uma agremiação de defesa do interesse das trabalhadoras domésticas por ela fundado. Tal influência se deve ao fato dela ter ido com seus patrões da família Álvares Penteado para a Europa e conhecido o movimento sindical por lá. Posteriormente, o Paulistano é uma agremiação de samba, que funciona até meados dos anos setenta do século passado. Certamente tal pista mereceria uma maior investigação. Filme, G. *Programa Ensaio com Fernando Faro*, TV Cultura SP, São Paulo, 1992.

bem percebeu também Roberto DaMatta na sua clássica obra *Carnavais, malandros e heróis*<sup>53</sup> possui toda uma distinção e trocas de papéis sociais nos dias de festa e, de algum modo, serve como uma espécie de “alívio” para suportar a repressão e as desigualdades cotidianas. Ou seja, o carnaval é refeito em nosso território e nele a cultura negra cava o seu solo de resistência. Nesse mesmo registro, talvez possamos compreender o carnaval brasileiro – e neste caso o paulistano – como aquilo que Darcy Ribeiro bem denominou em *O povo brasileiro* de o suplício do povo indígena, do povo negro e das marcas da nossa identidade nacional. Em outras palavras, no Brasil a doçura e a brutalidade vivem lado a lado em todos nós:

Todos nós brasileiros somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal que também somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças, convertidas em pasto de nossa fúria” (Ribeiro, 1998, p. 120).

Dois pontos merecem destaques no que disse Darcy Ribeiro para melhor compreendermos as raízes do samba paulista. A formação brasileira carrega consigo uma dor e um sofrimento e, por isso, Vinícius de Moraes, que parece não haver compreendido bem o samba de São Paulo<sup>54</sup>, tem razão quando disse no *Samba da bênção* que “Mas pra fazer um samba com beleza/ É preciso um bocado de tristeza/ É preciso um bocado de tristeza/ Senão, não se faz um samba não” (Moraes, V. Samba da bênção in <https://www.letras.mus.br/vinicius-de-moraes/86496/>. Acessado em 30.09.2020). Assim, não é despropositado notar que o paulista Paulo Prado, a quem Mário de Andrade dedica a obra *Macunaíma*, tenha escrito, no ano de 1928, o importante *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*<sup>55</sup> e ali antecipou algo

---

<sup>53</sup> DaMatta, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.*, Rocco, Rio de Janeiro, 1997.

<sup>54</sup> A polêmica frase de Vinícius de Moraes tomando São Paulo como “túmulo do samba” e até hoje muito explorada e certamente mereceria uma investigação maior. Apesar disso, parece atualmente um assunto superado tanto em São Paulo como no Rio de Janeiro. Um exemplo nesse sentido é que em 1993 a compositora Beth Carvalho, tradicional sambista carioca, grava um CD com o título *Beth Carvalho canta o Samba de São Paulo* e dele participam inúmeros sambistas paulistas como Osvaldinho da Cuíca e Geraldo Filme. Leci Brandão, outra carioca radicada em São Paulo, dá uma resposta muito bem humorada a frase de Vinícius de Moraes no excelente samba *Me perdoe poeta*. Duas outras respostas igualmente bem humoradas e inteligente se encontram nos sambas *Não é só garoa* do Quinteto em Branco e Preto e também no ontológico samba *Eu vou mostrar* de Geraldo Filme.

<sup>55</sup> Prado, P. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*, Companhia das Letras, São Paulo, 2012.

com que o samba convive desde os seus primórdios: a dialética do sofrimento e da tristeza ao lado do júbilo e a da alegria e um pouco da saudade do mundo perdido, o banzo africano.

Um canto escravo, coletado pelo pesquisador José Ramos Tinhorão, magnificamente cantado por Geraldo Filme no lendário disco *Canto dos Escravos* (feito em parceria com Doca e Clementina de Jesus), mostra a absoluta clareza do negro escravizado que deseja a morte diante de tanto sofrimento e dor: “Ei ê lambá/ quero me cabá no sumido/ quero me cabá no sumido/ lamba de 20 dia/ ei lambá/ quero me cabá no sumido (Tinhorão, 1988, p. 118)<sup>56</sup>.

Contudo, ele resiste e, nesse aspecto, o samba paulista é particular, mas brasileiríssimo ao mesmo tempo. Assim, Vinícius de Moraes também parece ter razão nesse outro verso do seu samba: “Porque o samba é a tristeza que balança/ E a tristeza tem sempre uma esperança/ A tristeza tem sempre uma esperança/ De um dia não ser mais triste não” (Moraes, V. Samba da bênção in <https://www.letras.mus.br/vinicius-de-moraes/86496/>. Acessado em 30.09.2020).

Nesse contexto o carnaval paulista da população negra parece ainda ficar mais cheio de sentido e aqui podemos perceber claramente a existência de dois carnavais que ocorriam em São Paulo nas primeiras três décadas do século XX. De um lado havia o carnaval das elites e camadas médias, sempre com um tom mais “higienizado” e “europeu”, ligado a personagens importantes e localizado nos clubes sociais de prestígio. Do outro lado o carnaval do povo mais pobre – os negros e os mestiços- feito na rua. Segundo Britto destacam-se aqui “... os famosos ‘zuavos’ que percorriam as cidades antes dos bailes” (Britto, 1986, p. 56). Ou seja, os pobres brincavam na rua, usavam suas fantasias ali e a partir da rua (e nela) mostravam sua identidade e a construíam, muitas vezes em brincadeiras e costumes que não eram aceitos pelas camadas médias e altas. Num samba em homenagem ao lendário Pato N’Água, ilustre sambista da Vai-Vai morto em circunstância cruéis pelo Esquadrão da Morte da ditadura militar nos anos 70, Geraldo Filme relembra tal tradição daqueles que faziam samba na rua num dos versos da poesia de *Silêncio no Bixiga*: “Partiu não tem placa de bronze não fica na história/ Sambista de rua morre sem glória/ Depois de tanta alegria que ele nos deu/ Assim, um fato repete de novo/ Sambista de rua, artista do povo/ E é mais um que foi sem dizer adeus” (Filme. G, *Geraldo Filme- Memória*, Eldorado, São Paulo, 1982).

---

<sup>56</sup> Filme, G; Jesus, C; Doca. *OCanto dos Escravos*, Eldorado, São Paulo, 1982.

Não pode ficar ausente em qualquer avaliação do samba paulista, infelizmente, a repressão por ele sofrida desde suas origens. Não apenas por sua origem negra e escrava, mas igualmente por não fazer parte do projeto cultural da cidade de São Paulo a despeito de sua influência e de tudo que ele realiza. Na verdade, os sambistas e o samba só parecem alcançar alguma aceitação em São Paulo depois dos anos cinquenta do século passado e depois de eventos como o rádio e alguma penetração nas mídias. Aqui talvez se possa também dar destaque a figuras importantes nesse sentido como Adoniran Barbosa<sup>57</sup> e Germano Mathias<sup>58</sup> que, a despeito de afirmarem a cultura da periferia, isto é, o samba dos marginalizados, dos engraxates, dos sem emprego, dos despejados, do futebol de várzea, na verdade, alcançaram alguma notoriedade pelas ondas do rádio e, depois, através da televisão, o que, obviamente, não lhes tira qualquer mérito. Aliás, Adoniran Barbosa e Germano Mathias talvez sejam a face mais interessante da confluência da cultura negra do samba paulista com o imigrante italiano empobrecido, o que é muito instigante notar. Face hoje igualmente notável na bela voz de Fabiana Cozza, cantora negra de sobrenome italiano e formada nas rodas de samba do Camisa Verde e Branco, talvez uma das mais lindas expressões da nossa confluência e do nosso sincretismo. Dozena percebe o mesmo sincretismo no Bixiga quando nota na Vai-Vai um grande cosmopolitismo e uma confluência das crenças africanas com as crenças católicas, fato bem presente, por exemplo, em algumas das celebrações da Igreja de Nossa Senhora da Achiropita, presente no bairro (Dozena, 2011, p. 118).

Tinhorão é, aliás, bastante severo com Adoniran Barbosa. Penso que não por uma crítica estritamente pessoal, mas por ver na sua figura uma espécie de exploração da indústria cultural: “Essas criações, no entanto, todas contemporâneas da era do disco e do rádio, já constituíam artigos para o mercado do lazer, incluindo-se no âmbito das produções da indústria cultural de massa” (Tinhorão, 2001, p. 229).

Nessa mesma esteira dos mestres Adoniran e Germano – e um pouco mais adiante- iremos nos deparar com outros geniais compositores do samba paulista, de certo modo herdeiros

---

<sup>57</sup> Há uma grande bibliografia sobre Adoniran Barbosa, mas destaco aqui a obra de Celso de Campos Júnior e o ótimo documentário *Meu nome é Adoniran - João Rubinato* de Pedro Serrano. Campos Jr., C. Adoniran – uma biografia, Globo, São Paulo, 2004. Serrano, P. *Adoniran - João Rubinato*, São Paulo, 2020.

<sup>58</sup> A vida de Germano Mathias pode ser melhor avaliada a partir da seguinte biografia: Ramos, C. S. *Sambexplícito – as vidas desvairadas de Germano Mathias*, A Girafa, São Paulo, 2008.

dessa tradição, como o professor de zoologia Paulo Vanzolini<sup>59</sup>, Carlinhos Vergueiro, Eduardo Gudín e os grupos Quinteto em Branco e Preto e comunidade do Samba da Vela. Quiçá pudéssemos nos lembrar aqui da Rua do Samba Paulista que, como bem aponta Dozena, funcionou de meados do ano 2000 até 2009 na rua General Osório, congregado inúmeros sambistas de São Paulo que, em frente à casa de instrumentos *Contemporânea* e nos bares das proximidades, faziam uma das rodas de samba das mais tradicionais da cidade (Dozena, 2011, p. 267). Infelizmente, a prefeitura municipal desarticulou tal movimento por julgá-lo inapropriado para uma zona considerada de risco como a “cracolândia” paulistana, o que parece injustificado com toda uma geração de sambistas herdeiros dos melhores bambas da Paulicéia.

Os mais antigos ainda se lembram – como enfatiza Iêda Britto, dos confrontos com a polícia e com a ordem estabelecida: “No final dos anos 20, alguns destes segmentos, como o constituído pelos ‘negros da Glete’ e principalmente aquele conhecido como ‘turma do Bixiga’, vistos por setores institucionais como transgressores da ordem, vivenciaram confrontos violentos com agentes policiais” (Britto, 1986, p. 91). Assim, à margem dos calendários oficiais do catolicismo e da sociedade mas, ao mesmo tempo, deles tomando parte de algum modo como alternativa, o samba paulista vai se construindo como uma espécie de fala ancestral de toda essa população negra e pobre. Cabe ressaltar que o samba paulista demora mais tempo para ser assimilado às camadas médias da população paulistana do que o samba carioca por exemplo. A aceitação das escolas de samba e dos desfiles de carnaval em São Paulo, por exemplo, datam dos anos cinquenta do século passado quando, no Rio de Janeiro, isso já estava estabelecido há mais tempo. Um exemplo disso pode ser notado num fato ocorrido já em 1958 num ensaio de carnaval da Unidos do Peruche e aqui narrado por Seu Carlão, de quem falaremos mais no tópico dois do presente trabalho:

Nós ensaiávamos na rua. Os ensaios de rua traziam muitos problemas. Por volta de 1958, na semana anterior ao carnaval, estávamos fazendo um ensaio geral, espécie de ensaio técnico na Praça do Centenário na Casa Verde. Era um sábado e estávamos, além do ensaio, organizando os últimos preparativos para a excursão que a gente ia fazer no domingo para Santos para participar do banho da Dorotéia. A polícia chegou e queria levar todo mundo da escola preso. A gente teve que negociar para não levar as mulheres. Mas os homens, inclusive menores, foram todos detidos. Mais de cem pessoas (Baronetti, 2019, p. 66).

---

<sup>59</sup> Sônia Allen Marach escreve, nesse sentido, a obra *Música e universidade na cidade de São Paulo: do samba de Paulo Vanzolini à Vanguarda Paulista*, Unesp, São Paulo, 2012. Tal trabalho parece ter o mérito de perceber as repercussões do samba, no caso de Vanzolini, no meio acadêmico brasileiro.

Assim, os sambistas de São Paulo sofreram por muito tempo com a perseguição policial, com a repressão às suas rodas de tiririca e pernada nas locais públicos e também para organizar as suas escolas de samba e sua gente. Apesar de tudo, a conclusão de Iêda Britto, é otimista: “A resistência cultural daqueles segmentos populacionais negros, por sua vez, sempre esteve e deu passagem ao samba que, prevaleceu” (Britto, 1986, p. 105). Para Tinhorão, a cultura popular das elites pouco tinha de original para oferecer e, por isso, o modelo “caipira” vence o “cosmopolitismo fraudulento”. Mais do que prevalecer, o samba se espalhou com a ampliação da cidade de São Paulo e resultou na confluência do negro, do imigrante empobrecido e até do nordestino que veio posteriormente<sup>60</sup>. Como bem cantou mais recentemente Germano Mathias no seu *Samba da periferia*: “Sou samba do reduto de Itaquera/ Brasilândia, Sapopemba e Cachoeirinha/ Sou fruto da cabeça da galera/ Burilado e batucado na garrafa de caninha/ E também na latinha” (Mathias, G. *Samba da periferia* in <https://www.lettras.mus.br/germano-mathias/samba-da-periferia/>. Acessado em 30.09.2020). Desse modo, podemos agora nos aproximar do que seria o samba na outra margem do Rio Tietê e das novas periferias que se abrem em São Paulo. Vamos a elas.

1) O samba do outro lado do Rio Tietê: a Casa Verde, seu Carlão do Peruche e a pequena África paulistana

Num samba de Adoniran Barbosa denominado *No Morro da Casa Verde*, o poeta cantava: “Silêncio, é madrugada/ No morro da Casa Verde a raça dorme em paz/ E lá embaixo/ Meus colegas de maloca/ Quando começa a sambá não pára mais/ Silêncio! Valdir, vai buscar o tambor/ Laércio, traz o agogô/ Que o samba na casa verde enfezou!/ Silêncio! (Barbosa, A. *No Morro da Casa Verde* in <https://www.lettras.mus.br/adoniran-barbosa/188505/>. Acessado em 30.09.2020).

O samba de Adoniran é de 1960 e algumas águas já rolaram na história do samba paulista. Por isso, ele é o reflexo do que começamos a assistir na cidade de São Paulo: a expansão das periferias para todos os lados: sul, leste, oeste e norte. Uma face visível disso é quando notamos que um bom número de escolas de samba paulistanas estão localizadas na zona norte de São Paulo. Evidentemente, isso não quer dizer que não encontramos importantes agremiações em outras partes da cidade. Assim, o observador curioso quiçá pode se indagar sobre o porquê de tal situação.

---

<sup>60</sup> Tinhorão, J.R., p. 243, op. cit.

Obviamente não conseguiremos aqui responder cabalmente a questão e menos ainda avalia-la em todas as regiões, mas uma coisa podemos fazer: levantar alguns dados e um pouco da história do samba na zona norte de São Paulo, foco de nossa atenção. Para tanto, elegemos uma figura paradigmática do samba paulistano na zona norte: Seu Carlão e seu célebre Unidos do Peruche, tal como pontuam com perfeição Osvaldinho da Cuíca e André Domingues:

Ao sair da Lavapés, o batuqueiro Carlão (Carlos Alberto Caetano) estava indeciso entre ir para o Vai-Vai, onde tinha muitos amigos, ou criar uma nova escola no lugar onde morava, o Parque Peruche, uma parte do Bairro do Limão separada da Barra Funda apenas pelo Rio Tietê. Acabou preferindo o segundo, pois, entusiasmado com as inovações da Nenê da Vila Matilde, percebeu que seria bem mais fácil introduzir aquele formato num grupo novo do que num cordão já tradicional. Em 1956, a cidade pôde conhecer a sua Unidos do Peruche, para a qual fez questão de escolher as cores da bandeira nacional: verde, amarelo, azul e branco (Cuíca; Domingues, 2009, p. 73)

As questões levantadas merecem alguma reflexão. Seu Carlão tem ligações com o samba paulista dos mais tradicionais, aquele da herança do batuque de Pirapora. Prova disso é sua relação com escolas como a Lavapés, Vai-Vai, com a Barra Funda e os amigos cultivados em todos esses lugares. O segundo ponto que chama atenção é que a trajetória de Seu Carlão é, nesse momento, a mesma de muitos negros empobrecidos da cidade de São Paulo: o avanço rumo à periferia que, por sua vez, se expande para além dos domínios então conhecidos. Em São Paulo, isso significa no período, a travessia dos rios como o Tietê, onde muitas pessoas passam agora a habitar e povoar. O último ponto é notar que, com a expansão rumo à periferia mais profunda, o próprio samba também se amplia para tais domínios e pode agora criar novas escolas, agremiações e grupos, tal como optou Seu Carlão.

Assim, o pesquisador Tadeu Kaçula com seu trabalho *Casa Verde – uma pequena África paulistana*, ajuda-nos a perceber, com mais detalhes, a história do bairro desde as suas origens do bairro. A Casa Verde foi- ainda no século XVII e sem esse nome- uma fazenda do Provedor da Capitania, o senhor Amador Bueno da Ribeira. No final do século XVIII, o bairro torna-se um posto importante de plantio de café sendo já conhecido como a Fazenda Casa Verde, por fim, chega aos séculos XIX e XX com a expansão do bairro agora já para a população negra e mais pobre, como bem enfatiza o autor: “O Bairro da Casa Verde foi, no início do século XX, um dos principais destinos para os negros que haviam sido desalojados do processo de desenvolvimento urbano e social da região central de São Paulo (Kaçula, 2020, p. 17). Desse modo, “as famílias negras foram as mais prejudicadas” (Kaçula, 2020, p. 17). Esta população

ocupará boa parte dessa região, notadamente os “bairros da Casa Verde, Vila Nova Cachoeirinha, Limão, Freguesia do Ó e Vila Brasilândia (Kaçula, 2020, p. 17). Dozena recorda o depoimento de Toniquinho Batuqueiro, cuja família teve que abandonar os cortiços do centro para agora migrar para o Parque Peruche: “De uma hora para a outra surgiu a ordem de que os pobres não poderiam mais ocupar os porões, e então os meus parentes tiveram que comprar terreno para os lados do Peruche, onde estavam vendendo barato. Segundo o sambista, todos os pobres, tanto brancos quanto negros, tiveram que deixar os cortiços” (Dozena, 2011, p. 70). Assim ocorre um êxodo rumo ao norte da cidade.

Diversas das manifestações culturais africanas como, por exemplo, a umbiguada e o jongo se encontram presentes na herança ancestral que forma o bairro da Casa Verde e o seu entorno. Nesse sentido, talvez se possa destacar, por exemplo, que ali morou Dionísio Barbosa, fundador do cordão carnavalesco da Barra Funda que, posteriormente, viria a se tornar a escola de samba Camisa Verde e Branco. Ali também se encontravam irmandades religiosas como a irmandade de São Benedito, tão marcadamente ligada à cultura africana e ao sincretismo do catolicismo com as religiões de matriz africana. Dentro de tal espírito certamente poderíamos apontar aqui as origens também de outras escolas de samba como a Mocidade Alegre do Bairro do Limão e da Rosas de Ouro, originalmente fundada na Vila Brasilândia<sup>61</sup>. Além é claro de falarmos sobre personagens lendários como Zeca da Casa Verde, Toniquinho Batuqueiro, Talismã e Geraldo Filme. Contudo, tentaremos centrar nossa atenção aqui ao legado do Seu Carlão e sua escola de samba: a Unidos do Peruche<sup>62</sup>.

No entender de Dozena, “o samba apresenta uma dimensão mais ampla que a do Carnaval” (Dozena, Polisaber, 2011, p. 18). Por isso, “é preciso diferenciar o samba de Carnaval e, nesse contexto, observar a ‘figura’ do sambista, aquele que a partir do seu engajamento direto com o samba e com a comunidade apropria-se do território tanto para a vivência quanto para a produção e reprodução da sua vida material” (Dozena, Polisaber, 2011, p. 18). Desse modo, o

---

<sup>61</sup> Há inumerável bibliografia sobre as escolas de samba de São Paulo. Certamente, a zona norte destaca-se também por muitas delas, além da Peruche, que não pudemos abordar aqui. Para maiores informações veja-se a obra de Baronetti. Baronetti, B.S. *Transformações na avenida – as escolas de samba da cidade de São Paulo (1968-1996)*, Liber Ars, São Paulo, 2015.

<sup>62</sup> Por uma delimitação do presente artigo, infelizmente, não poderemos abordar as composições de Seu Carlão, o que é uma pena. Contudo, muitas delas constam, com letras e partituras, no apêndice da obra de Baronetti, bem como no excelente CD da Velha Guarda do Peruche. Baronetti, B.S. *O Cardeal do samba – memórias de Seu Carlão do Peruche*, Liber Ars, São Paulo, 2019.

autor propõe ainda um quadro elucidativo de uma espécie de cronologia do samba paulista, que pode, apesar do arco bastante estendido, nos ajudar na compreensão do fenômeno.

O primeiro período iria de 1914 a 1969, seria marcado pelos batuques rurais, pelos primeiros cordões carnavalescos e dispersão dos sambistas para as áreas periféricas. O segundo momento iria de 1969 a 1991 e seria marcado pela oficialização do Carnaval e sua ligação agora como produto da indústria cultural (para usar um termo adorniano<sup>63</sup>). Por fim, o último período vai de 1991 aos dias atuais e marca-se pela construção do sambódromo do Anhembi, sucesso do modelo televisivo e da forte relação com as empresas (Dozena, 2011, p. 22).

Como se pode notar, Seu Carlão do Peruche estaria situado já aqui no primeiro período. Baronetti nos apresenta uma espécie de biografia do Seu Carlão que é, ao mesmo tempo, não apenas a palavra do biógrafo, mas também do biografado. Por isso, ouvimos aqui a voz de Seu Carlão falando sobre si mesmo e sua vida: “Meu nome é Carlos Alberto Caetano, nasci em São Paulo no dia 11 de setembro de 1930, na rua Pirineus, 76, no Bairro da Barra Funda. É uma ruazinha que vai da Praça Olavo Bilac, antes de chegar na Avenida Angélica, para quem vai em direção ao bairro” (Baronetti, 2019, p. 37). Aqui percebemos claramente a origem do sambista: o bairro da Barra Funda em São Paulo, um dos berços do samba da Paulicéia. Para Dozena, a cidade de São Paulo é um epicentro dessa cultura africana marginalizada: “A cidade de São Paulo se configurou historicamente como um importante epicentro da convergência de fragmentos da cultura afro-brasileira, que até hoje emergem nas escolas de samba e nas rodas de samba realizadas nos bairros marginais” (Dozena, 2011, p. 34).

Há ainda um detalhe da formação social e econômica do Seu Carlão muito instigante de perceber: “Meu pai se chamava José Moysés Caetano e era motorista; trabalhou com isso muitos anos. Minha mãe se chamava Maria José Cruz; era lavadeira e dona de casa. Ele foi motorista da família Almeida Prado, uma das mais tradicionais e influentes da cidade. Durante minha infância, morávamos na casa dos patrões do meu pai, no fundo, em um quarto de empregados” (Baronetti, 2019, p. 37). Assim, confirma-se aqui o que apontamos: a população negra da Barra Funda prestava serviços aos mais ricos e abastados moradores da zona central e dos Campos Elíseos, então local da elite paulistana. A família do Seu Carlão é mais uma delas.

---

<sup>63</sup> Dozena explora bem tal temática na sua obra, especialmente na página 136, usando-a especialmente para construir a base teórica da resistência cultural representada pelo samba. O mesmo conceito de indústria cultural aparece no artigo de Tinhorão.

Outra das tradições, tão ligadas ao samba paulista que aparece na trajetória do seu Carlão é exatamente a tradição dos engraxates. Ele mesmo nos relata sua experiência: “foi nessa época que comecei a ir para a Praça da Sé engraxar” (Baronetti, 2019, p. 37). Como poderemos perceber depois, com muita clareza no samba de Germano Mathias, a tradição dos engraxates foi vivamente ligada ao samba da capital. Ali, dentre os engraxates, formavam-se as rodas de samba, os desafios e aprendia-se a batucar o samba na lata de graxa. Seu Carlão narra sua memória afetiva com Germano Mathias desde os tempos da Praça da Sé e narra sua importância para o samba paulista: “O Germano sempre teve mais esse jeito de artista, de cantor. Essa vivência na Praça da Sé foi determinante para o personagem que ele construiu no palco” (Baronetti, 2019, p. 49). Também Dozena narra a Praça da Sé como palco do samba dos engraxates: “... era o local onde aconteciam as rodas de samba constituídas de engraxates, que utilizavam as tampas de lata de graxa para tirar o seu som” (Dozena, 2011, p. 60). Nesse mesmo contexto, dos engraxates e das confusões do jogo de tiririca é que Seu Carlão se recorda do lendário Pato N’Água, tragicamente assassinado posteriormente pelo Esquadrão da Morte da Ditadura Militar e a quem Geraldo Filme dedicou o já mencionado- e lindo samba- *Silêncio no Bixiga*<sup>64</sup>.

Igualmente significativo é o depoimento de Seu Carlão sobre outra tradição do samba paulista, na verdade, sua origem: o batuque de Pirapora. Ele, tal como Geraldo Filme, que contou e cantou em inúmeros versos tal tradição, faz um relato vivo de sua experiência que merece ser atentamente observado:

Minha mãe ia para a Igreja, prestigiar a imagem do Bom Jesus, mas eu ficava com o meu pai nos barracões, jongando e escutando o batuque. Como tenho o costume de dizer, eu nunca vi meu pai entrar na Igreja. Ele ia para o barracão encontrar o pessoal do jongo que vinha de todo o Estado de São Paulo e Minas Gerais. Vinha gente de Tietê, Campinas, Piracicaba, Piquete e um pessoal do sul de Minas também. Além do jongo, tinha também o tambú, um bumbo bem grande que os mais velhos traziam do interior (Baronetti, 2019, p. 46).

Aqui o relato de Seu Carlão ressoa juntamente com o samba composto por Geraldo Filme, isto é, o já mencionado *Batuque de Pirapora*. Se observarmos a condição descrita por Seu Carlão percebemos claramente a festividade dos negros ocorrendo nos barracões em

---

<sup>64</sup> O capítulo dez do livro de Baronetti narra com mais detalhes a invasão do Peruche pela ditadura militar. Baronetti, B.S. *O Cardeal do samba – memórias de Seu Carlão do Peruche*, Liber Ars, São Paulo, 2019.

paralelo com a festa católica. Igualmente poderemos notar de onde é proveniente tal população: herdeiros diretos dos negros escravizados nessas regiões. Igualmente ressoa no relato do Seu Carlão a centralidade do bumbo, coisa para a qual Mário de Andrade já havia nos alertado na sua descrição sobre o samba rural paulista. Seu Carlão nos diz ainda que ali conheceu inúmeros bons jongueiros e sambistas, fato igualmente descrito com precisão por Geraldo Filme no seu *Batuque de Pirapora*. Dozena recorda-nos que a violência contra os negros nas festas do Bom Jesus foi tamanha que, nos idos de 1937, os barracões foram demolidos para evitar a concentração e o encontro de tal população na festa: “... a decadência da Festa de Bom Jesus de Pirapora se deveu às pressões exercidas pela Igreja Católica e à repressão policial para frear as manifestações dos negros nos festejos, o que em 1937 culminou com a proibição definitiva do samba e a demolição dos barracões onde estes se reuniam para cantar e dançar” (Dozena, 2011, p. 38).

Seu Carlão, aliás, é muito saudoso da memória de Geraldo Filme na Unidos do Peruche. Lembra dele com carinho, atribuindo-lhe as principais conquistas da sua agremiação: “O Geraldo Filme foi muito importante para a história da Unidos do Peruche. A maioria dos nossos títulos foi conquistada com sambas dele. Eu o conhecia desde criança na Barra Funda. Mas ele chegou no Peruche em 1960, 1961, vindo do Paulistano da Glória, que tinha parado de desfilar” (Baronetti, 2019, p. 68). Aos olhos de Seu Carlão, Geraldo foi o grande artífice dos carnavais vencidos pela Peruche e o samba *Rei Café* foi o mais marcante: “Fomos tricampeões em 1965, 1966, 1967 e depois quatro vice-campeonatos... Ele foi para a Vai-Vai mas a amizade que tivemos, infelizmente, só acabou porque ele foi embora cedo. O ‘Rei Café’ é, para mim, o mais marcante dos três (Baronetti, 2019, p. 124).

No livro de Baronetti há também dois capítulos muito significativos na vida de Seu Carlão. O primeiro narra sua vivência na lendária escola do Lavapés, onde nosso ilustre patriarca aprofundou-se ainda mais no mundo do samba paulistano. O segundo fala da formação da Unidos do Peruche. As razões da saída de Seu Carlão da Lavapés teve origem em um desentendimento com Madrinha Eunice, fundadora da escola e, por esse motivo, ele preferiu, também no momento em que se mudava de residência, criar sua própria agremiação, isto é, a Unidos do Peruche. O desentendimento com madrinha Eunice é narrado pelo próprio Carlão:

Em 1955, tive uma discussão com Madrinha Eunice e infelizmente eu sai da Lavapés. Anos depois, quando eu já estava no Peruche e formamos a Federação das Escolas de

Samba, nós voltamos a conversar. Eu era responsável por uma ala da escola e também fazia parte da bateria. O desentendimento foi durante o carnaval promovido pela Rádio Record na esquina da rua Benjamin Constant com a Quintino Bocaiuva (Baronetti, 2019, p. 54)

É muito significativo notar o quanto a fundação da nova escola relaciona-se com essa mudança dos negros das áreas mais centrais da cidade para as áreas mais periféricas do outro lado do Rio Tietê. Aqui também se consolida, segundo podemos notar, o samba e as raízes africanas na zona norte de São Paulo.

Carlão narra que a Frente Negra passa a comprar terrenos na região e desse modo, muitos negros como ele atravessaram para a outra margem do rio:

Eu já estava com 25 para 26 anos, precisava comprar um terreno, construir uma casa e essa turma toda morava aqui. Porque eu vim pra cá morando de aluguel. Ninguém queria morar pra cá no Parque Peruche. Do outro lado da ponte era outra cidade, dos pobres e esquecidos. A ponte para essa região era de madeira. A infraestrutura era precária. A escola era longe, A condução era difícil... E a cidade inteira passou a conhecer o nome do Parque Peruche depois da nossa escola de samba. Uma das nossas preocupações sempre foi ajudar a desenvolver essa região. Lutar por melhorias” (Baronetti, 2019, p. 57).

Percebe-se aqui um fato tão notável na vida de São Paulo e de outras grandes cidades brasileiras: o eterno crescimento com desigualdade e o afastamento dos mais pobres sempre para as periferias, fato que nunca cessou e sempre se aprofunda. Por isso, Dozena lembra-nos com muita razão: “Esses negros foram jogados para a Bela Vista e a Barra Funda, depois para a Casa Verde, Limão e Freguesia do Ó e, em terceiro momento para o Grajaú, Cidade Tirantes e Tatuapé” (Dozena, 2011, p. 48). Seu Carlão narra também o estranhamento: existem duas cidades: uma de um lado do rio e outra do outro lado. Contudo, ao mesmo tempo, aqui reside também a resistência: a escola de samba torna o bairro conhecido- até mesmo para aqueles que nunca ouviram falar do Parque Peruche. Assim, a nova agremiação é agente da luta por condições dignas e melhorias sociais para sua população. Por isso, Seu Carlão vê no seu colega Nenê da Vila Matilde, na ponta leste da cidade, também um parceiro, alguém que lutava pela população desvalida e pela população pobre e negra. A Unidos do Peruche na zona norte e Nenê da Vila Matilde na zona leste são, no entender do nosso patriarca, zonas quilombolas: “O Nenê também sabia fazer carnaval. Lá na Vila Matilde era um quilombo também” (Baronetti, 2019, p. 66). Dozena parece ter razão quando percebe que o samba é comunitário e que não funciona bem em ambientes individualistas e burgueses. Por isso, no seu entender, há o sambista genuíno,

existencialmente sambista, que toma o samba como sua filosofia de vida e o sambista de ocasião ou de carnaval ou, depois da industrialização do carnaval, o “forasteiro” que busca as agremiações por interesse privado ou do seu grupo. Evidentemente não se trata aqui de negar o Carnaval e sua importância na cultura afro-brasileira, mas sim de perceber que ele é a consequência de todo um processo e não a sua razão principal. Por isso, seu Carlão disse com razão em seu depoimento a Dozena: “o que temos hoje é desfile, não mais Carnaval” (Dozena, 2011, p. 102, apud).

Se o comunitário é o importante, Dozena aposta na tese de descrever o que seria a “quebrada” do Parque Peruche e aqui perceber o ponto principal dessa comunidade<sup>65</sup>. O samba paulista é também marcado por sua forte ligação com o futebol, isto é, com o assim futebol de várzea praticado nas periferias, como as da zona norte, por exemplo. Assim, a trajetória da Unidos do Peruche possui relações com tal esporte<sup>66</sup>. Por isso, a própria criação da escola ocorre na beira dos campos de futebol, nos bares da região e clubes como Monte Azul, Ponte Preta do Morro, Estrela do Sul, Cruz da Esperança se destacam<sup>67</sup>. Em tal contexto Seu Carlão narra ainda, com muitos detalhes, os primeiros desfiles da Unidos do Peruche, os campeonatos vencidos (e os perdidos), a instalação de um terreno oficial para a própria agremiação e também é narrador da mudança ocorrida no próprio carnaval paulista com a oficialização dos desfiles, profissionalização do carnaval, criação do sambódromo que, não fortuitamente, parece agora estar localizado na zona norte da cidade de São Paulo<sup>68</sup>.

A história de Seu Carlão é exemplar. Sobre ela certamente muitas coisas ainda devem ser apontadas e estudadas. Talvez ela ilumine, como poucas, a memória desse povo negro da cidade de São Paulo, suas origens e tradições, suas lutas, suas convicções e resistência na construção dessa grande metrópole que, muitas vezes, não foi acolhedora para todos.

---

<sup>65</sup> A descrição de “quebrada” é usada no livro de Dozena para se referir tanto ao Peruche como ao Bixiga, isto é, tanto a Unidos do Peruche como ao Vai-Vai. A definição passa por perceber e se apropriar do seu local, identificando-se com ele. Vide as páginas 106-110 e também 157.

<sup>66</sup> Seu Carlão também faz excelente narrativa sobre o mundo do boxe no Parque Peruche e rememora a trajetória do campeão mundial Éder Jofre, que viveu e praticou sua arte no bairro. Aqui parece encontrar-se a história dos imigrantes pobres, com a família de Jofre, com os negros do Parque Peruche.

<sup>67</sup> Se é verdade que samba e futebol sempre se misturam em São Paulo é igualmente verdade o diagnóstico agora apontado por Dozena de que a entrada de torcidas organizadas de futebol no carnaval paulista tem causado muita preocupação. Assim como causa apreensão a relação de algumas escolas de samba e seus dirigentes com dinheiro ilícito e com o crime organizado. Vide as páginas 122-123, 181.

<sup>68</sup> Tanto o trabalho de Dozena quanto de Baronetti exploram o tema da oficialização do carnaval em São Paulo. Para Dozena o tema pode ser lido até mesmo pelo prisma do conceito de indústria cultural de Theodor Adorno (pp. 64 e 69). Já Baronetti a ele dedica especialmente os capítulos 11 e 12 da sua obra sobre Seu Carlão. Por uma delimitação necessária, não trataremos dele aqui.

Considerações finais: O samba como resistência

O samba sempre foi resistência como pudemos averiguar. O samba também sempre foi marcado por seus traços de sincretismo e, desse modo, se mescla com a cultura brasileira e com ela interage. Tal coisa ocorre também no samba paulista sobre o qual falamos.

Desde as raízes mais remotas do Batuque de Pirapora, passando pelas ruas da Barra Funda e do Bixiga e atravessando o Rio Tietê até a zona norte da cidade, este samba sempre foi (e é) a voz da resistência e um grito dos sobreviventes, daqueles que não querem e não aceitam ser apagados da história mas, antes, lutam para escrevê-la e tomá-la nas próprias mãos.

Hoje vivemos, talvez como em nenhum outro momento da nossa história, uma guerra clara e aberta contra a cultura brasileira. Os atuais mandatários são enfáticos em afirmar suas convicções e – juntamente com eles – existem grupos e articulações que tentam embasar tal posicionamento e tal escolha.

Por isso, e para fechar sem concluir, o samba *Tebas* de Geraldo Filme merece ser visto na íntegra:

Tebas, negro escravo  
Profissão: Alvenaria  
Construiu a velha Sé  
Em troca pela carta de alforria  
Trinta mil ducados que lhe deu padre Justino  
Tornou seu sonho realidade  
Daí surgiu a velha Sé  
Que hoje é o marco zero da cidade  
Exalto no cantar de minha gente  
A sua lenda, seu passado, seu presente  
Praça que nasceu do ideal  
E braço escravo  
É praça do povo  
Velho relógio, encontro dos namorados  
Me lembro ainda do bondinho de tostão  
Engraxate batendo a lata de graxa  
E camelô fazendo pregão  
O tira-teima do sambista do passado  
Bixiga, Barra Funda e Lava-Pés  
O jogo da tiririca era formado  
O ruim caía e o bom ficava de pé  
No meu São Paulo, oi lelê, era moda  
Vamos na Sé que hoje tem samba de roda

(Geraldo, F. *Tebas* in *Memória*, Eldorado, São Paulo, 1982.. Acessado em 11.10.2020)

Em seu depoimento ao programa *Ensaio* da TV Cultura, Geraldo Filme dá mais detalhes sobre a história desse genial samba. Ali nos conta que, ao contrário do que alguns poderiam

pensar, Tebas não é, nesse caso, uma cidade grega, mas era a história real de um negro escravo na São Paulo século XVIII. Tebas é um nome próprio. Geraldo sempre ouviu a expressão “como um Tebas” que, em geral, significava alguém capaz de fazer tudo. Decide investigá-la. Descobre que Tebas foi um escravo que entendia da arte de arquitetura e engenharia e que para negociar sua alforria constrói a torre da velha Igreja da Sé em São Paulo, dentre tantas outras coisas. O compositor faz para a linda história descoberta um samba em sua homenagem e, desse modo, insere na história da capital um relato que muitos não gostariam de lembrar: a cidade é construção negra. Tebas não apenas constrói a torre da igreja, mas ajuda, inclusive, a pensar um sistema de águas que vai do antigo Anhangabaú até a Sé, como narra Geraldo Filme no programa de TV. Trata-se de uma genial resistência e da memória desse povo tão sofrido<sup>69</sup>.

Oxalá que tais memórias sigam a nos inspirar. Tebas vive!

### Referências bibliográficas

- Andrade, M. *Aspectos da música brasileira*, Martins/MEC, São Paulo, 1975.
- Barbosa, A. No Morro da Casa Verde in <https://www.lettras.mus.br/adoniran-barbosa/188505/>. Acessado em 30.09.2020.
- Baronetti, B.S. *O Cardeal do samba – memórias de Seu Carlão do Peruche*, Liber Ars, São Paulo, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Transformações na avenida – as escolas de samba da cidade de São Paulo (1968-1996)*, Liber Ars, São Paulo, 2015.
- Bastide, R; Fernandes, F. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, Unesco/Anhembi, São Paulo, 1955.
- Britto, I. M, *Samba na cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural*, FFLCH/USP, São Paulo, 1986.
- Cuica, O; Domingues, A. *Batuqueiros da Paulicéia*, Barcarolla, São Paulo, 2009.
- Cuica, O, *História do samba paulista vol. I*, CPC-UMES, São Paulo, 1999.
- Dozena, A. *A Geografia do samba na cidade de São Paulo*, Polisaber, São Paulo, 2011.
- Filme, G. *Programa Ensaio com Fernando Faro*, TV Cultura SP, São Paulo, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Geraldo Filme- Memória*, Eldorado, São Paulo, 1982.
- Filme, G; Jesus, C; Doca. *O Canto dos Escravos*, Eldorado, São Paulo, 1982.

---

<sup>69</sup> Filme, G. *Programa Ensaio com Fernando Faro*, TV Cultura SP, São Paulo, 1992.

Juntamente com o testemunho do sambista há um excelente livro organizado por Abílio Ferreira tratando exatamente do papel de arquiteto desempenhado por Tebas.

Ferreira, A (org). *Tebas – um negro arquiteto na São Paulo escravocrata (abordagens)*, Idea/Cau-SP, São Paulo, 2018.

- Ianni, O. *Raças e classes sociais no Brasil*, Brasiliense, São Paulo, 1987.
- Kaçula, T. *Casa Verde – uma pequena África paulistana*, Liber Ars, São Paulo, 2020.
- Lopes, N. *História e cultura africana e afro-brasileira*, Barsa Planeta, São Paulo, 2008.
- Luz, M. *Sonho estranho*. In <https://www.lettras.mus.br/moacyr-luz/sonho-estranho/>, Acessado em 11.10.2020.
- Marcos, P; Casa Verde, Z; Batuqueiro, T; Filme, G. *Plínio Marcos em prosa e samba - nas quebradas do mundaréu*. Chatecler, São Paulo, 1974.
- Mathias, G. *Samba da periferia*. In: <https://www.lettras.mus.br/germano-mathias/samba-da-periferia/>. Acessado em 30.09.2020
- Moraes, V. *Samba da bênção*. In: <https://www.lettras.mus.br/vinicius-de-moraes/86496/>. Acessado em 30.09.2020.
- Quintana, M. *Antologia poética*, LPM, Porto Alegre, 2001.
- Ramos, C. S. *Sambexplícito – as vidas desvairadas de Germano Mathias*, A Girafa, São Paulo, 2008.
- Ribeiro, D. *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998.
- Tinhorão, J.R. *Música popular de índios, negros e mestiços*, Vozes, Petrópolis, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Os sons dos negros no Brasil – cantos, danças, folguedos, origens*, Ars Editora, São Paulo, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Vocação caipira de uma cidade cosmopolita” In: *Cultura Popular: temas e questões*, Ed. 34, São Paulo, 2001.

## **Crise do existencialismo francês enquanto crise da filosofia burguesa: sua incompatibilidade com o marxismo**

Marcos Sávio Santos Aguiar<sup>70</sup>

**Resumo:** A obra de Georg Lukács, intitulada *Existencialismo ou Marxismo?*, coloca, no âmbito da filosofia, o grande combate que se desenrola entre, de um lado, o chamado “terceiro caminho” representado pelo existencialismo e, do outro lado, o materialismo dialético, deixando evidente o choque de duas orientações do pensamento, isto é, o pensamento de esquerda (a dialética materialista) e o pensamento da direita, o existencialismo. Mas Sartre, na obra *Questão de Método*, mostra-se contrário à Lukács, ao considerar não apenas que o marxismo é a insuperável filosofia do nosso tempo, como também julga a ideologia existencialista como um terreno encravado no próprio marxismo, ao oferecer ao marxismo uma abordagem da realidade irreduzível ao saber (o acontecimento), que o marxismo não poderia fazê-lo por este estar ocupado em interpretar a história. Deleuze, por sua vez, questiona o existencialismo sartreano, se este teria mesmo condições de abordar o acontecimento, já que sua herança fenomenológica o colocaria como filosofia da profundidade, e como tal não poderia fazer valer as emissões de superfície que evocam o acontecimento.

**Palavras-chave:** Marxismo, Existencialismo, História, Acontecimento, Superfície.

**Abstract:** The work of Georg Lukács, entitled *Existentialism or Marxism ?*, places, within the scope of philosophy, the great struggle that unfolds between, on the one hand, the so-called “third way” represented by existentialism and, on the other hand, dialectical materialism, making evident the clash of two orientations of thought, that is, the thought of the left (materialistic dialectic) and the thought of the right, existentialism. But Sartre, in the work *Question of Method*, is opposed to Lukács, in considering not only that Marxism is the unsurpassed philosophy of our time, but he also judges the existentialist ideology as a terrain embedded in Marxism itself, in offering Marxism an approach of reality, irreducible to knowledge (the event), that Marxism could not do it because it was busy interpreting history.

---

<sup>70</sup>Possui graduação (2014) e mestrado em filosofia (2019) pela Universidade Federal de Sergipe. Atualmente é doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: [marcossavio.se@gmail.com](mailto:marcossavio.se@gmail.com).

Deleuze, in turn, questions Sartrean existentialism, whether it would really be able to approach the event, since its phenomenological heritage would place it as a philosophy of depth, and as such it could not enforce the surface emissions that evoke the event.

**Keywords:** Philosophy; Concept; Definition; Involvement; Relationship; Metaphor.

A obra de Georg Lukács, intitulada *Existencialismo ou Marxismo?*, coloca, no âmbito da filosofia, o grande combate que se desenrola entre, de um lado, o chamado “terceiro caminho” representado pelo existencialismo e, do outro lado, o materialismo dialético. Trata-se, portanto, do choque de duas orientações do pensamento, isto é, o pensamento de esquerda (a dialética materialista) e o pensamento da direita, o existencialismo (LUKACS,1979, p.15-17).

Durante a guerra, o existencialismo invadiu o ocidente. Segundo Lukács, a obra fundamental do existencialismo ocidental, *O Ser e o Nada*, apareceu em 1943, e desde essa data, assistimos à marcha triunfal e irresistível do existencialismo, nas discussões filosóficas, nas revistas especializadas, assim como nos romances e peças de teatro. Lukács nos fala do existencialismo como pensamento da direita, e que tornar-se-á a corrente espiritual dominante dos intelectuais burgueses (LUKACS,1979, p.65-66).

Mas, o que está em jogo na obra de Lukacs, *Existencialismo ou Marxismo??* O que está em jogo é a disputa entre essas duas ideologias. É a capacidade de aportar a melhor resposta para três grupos de problemas que surgiram na situação histórica da guerra: o primeiro problema concerne a teoria do conhecimento, pois o que deve dominar é a pesquisa da objetividade. No plano moral, tenta-se salvar a liberdade e a personalidade. E do ponto de vista da filosofia da história, deve-se abrir novas perspectivas para combater o niilismo (LUKACS,1979, p.17).

Nessa realidade em mudança, intensificada pela guerra, ambas as ideologias em disputa não poderão mais de passar de uma base comum sobre a qual devem repousar esses três grupos de problemas, que é: o caráter transitório da realidade social e histórica. As duas guerras abriram uma contradição entre a situação histórica real e o pensamento filosófico. As ideologias devem, portanto, resolver as antinomias internas entre, de um lado, o seu dogmatismo e, de outro lado,

a realidade social e histórica em plena mudança. Portanto, está em jogo, para as duas ideologias, saber dar a melhor resposta aos problemas do seu tempo. (LUKACS,1979, p.17).

Só fazendo uma retrospectiva; Kant, por exemplo, apresentava uma antinomia entre o dogmatismo (a objetividade injustificada) e o ceticismo (relativismo). Mas Kant não era consciente da base real do problema, que é o de instalar a filosofia na realidade social em mudança e na história. Somente mais tarde, com Hegel, é que o problema dialético da relação entre o relativo (a mudança) e o absoluto (o dogma) pôde ser colocado corretamente, e resolvido, dentro da filosofia, que acontece quando a consciência passa a realizar o caráter histórico do conjunto da realidade, assim como também, o caráter transitório do capitalismo (LUKACS,1979, p.17-18).

Portanto, é Hegel que traz para dentro da filosofia, a concepção de que relativo e absoluto são inseparáveis, isto é, a realidade social em mudança interpenetra-se com o dogma. Somente assim, pode-se trazer a solução para os três grupos de problemas de que falamos acima (LUKACS,1979, p.18).

Refletindo um pouco sobre o primeiro grupo de problemas. Como resolver o problema da objetividade do conhecimento? Pelo ponto de vista da teoria dialética de Hegel, tem-se o embate entre, de um lado, a consciência humana que reflete o mundo, e de outro lado, o mundo exterior independente do sujeito. Essa teoria ressalta o papel ativo do sujeito, construindo a unidade entre teoria e prática, isto é, é o sujeito (a subjetividade) construindo a evolução histórica desse conhecimento ao longo da humanidade. Esse papel da subjetividade na história coloca o problema da personalidade como um elemento da sociologia histórica (na teoria dialética de Hegel, é o meio social que faz o homem. O homem passa a ser compreendido através da sociologia histórica). Quanto a esse ponto, Lukács ressalta o papel de Karl Marx, ao ter colocado a teoria de Hegel sobre fundamentos justos, isto é, ao alertar sobre os riscos e a ameaça de aniquilamento da personalidade humana, pela ideologia capitalista. O capitalismo sufoca e mutila a personalidade ao colocar nas consciências o particularismo individualista em contradição com a vida pública(LUKACS,1979, p.18).

Essa questão da personalidade, aparece então como o segundo problema colocado acima, que é o problema de ordem moral, isto é, no plano moral, tenta-se salvar a liberdade e a personalidade, contra ideologias que as sufocam ou as mutilam. Mas como salvar a liberdade humana? Segundo a teoria dialética, a liberdade humana aparece em união dialética com a

necessidade. Liberdade não é mais como o anti-polo (ou o antípoda) abstrato de uma necessidade inumana. Trata-se agora da determinação da evolução histórica concreta da sociedade, pelas ações concretas dos indivíduos que compõem o conjunto social. Essa tomada de posição do problema, a partir do conteúdo concreto, é a tomada de posição do materialismo-dialético, que tem significação concreta na perspectiva do socialismo (o pensamento de esquerda) (LUKACS,1979, p.18-19).

Mas, mudando agora de perspectiva, passaremos ao existencialismo. A pergunta que se coloca é: como essa nova ideologia apreende esses três grupos de problemas com as quais a humanidade se debate no seu tempo? Tomando aqui a esfera moral.

Como o existencialismo tenta salvar a liberdade e da personalidade humana? Para responder essa pergunta, será preciso examinar o método existencialista, enquanto comportamento humano (LUKACS,1979, p.66).

Vejamos a originalidade do método existencialista. Sabemos que método fenomenológico influenciou profundamente o existencialismo (LUKACS,1979, p.66-67). A fenomenologia propõe ultrapassar tanto o idealismo como o materialismo, que fazem o espírito das grandes filosofias do passado. Ao ultrapassar um e outro, a fenomenologia busca engajar-se num “terceiro caminho” do pensamento. Como? Fazendo da intuição a fonte de todo conhecimento verdadeiro (LUKACS,1979, p.67-68). Em outras palavras, a fenomenologia acreditou descobrir na intuição um instrumento de conhecimento capaz de apreender a essência da realidade objetiva, sem, no entanto, ultrapassar a consciência humana (sem sair da subjetividade, sem realizar essa abertura ao mundo). O existencialismo, influenciado pela fenomenologia, também faz da intuição fonte de todo conhecimento. (LUKACS,1979, p.70).

Mas qual a natureza da intuição? A intuição é um ato abstrato ou um ato concreto? Segundo Lukács, a intuição é um ato abstrato, pois é apenas a reflexão que põe seu objeto (é como se a consciência não realizasse a abertura para o mundo).

Lukács ressalta um problema do método intuitivo. É que cada método intuitivo coloca a sua realidade, como bem entende, isto é, as “realidades” descobertas pelos representantes do método intuitivo são muito diferentes umas das outras. A intuição de Bergson, por exemplo, diz que a realidade é a própria continuidade (a realidade é idêntica à duração, que dissolve as formas rígidas da vida cotidiana). Já a intuição de Husserl consagra-se em questões da lógica

pura (que justapõe as categorias lógicas do existente). Enfim, cada escola coloca o seu método intuitivo para dizer, ao seu modo, sobre a natureza da realidade.

Um outro problema é que o método intuitivo toma por ponto de partida os dados imediatos da experiência vivida, negligenciando assim, as condições sociais nas quais a experiência está submersa. Em suma, o método intuitivo coloca um mundo cuja estrutura e essência são determinadas apenas pela consciência individual (LUKACS,1979, p.72). Em outras palavras, o método intuitivo coloca em jogo apenas a oposição entre, de um lado, a consciência do indivíduo isolado, e do outro lado, o pretenso caos das coisas e dos homens, fazendo abstração de todo elemento social. Portanto, somente o sujeito pensante é susceptível de criar uma ordem objetiva nesse caos (LUKACS,1979, p.74).

Mas, como a ideologia existencialista (com seu método intuitivo) tenta salvar a liberdade, abstraindo ou negligenciando todo o elemento social? Em outras palavras, se a situação histórica da guerra coloca que não podemos nos passar do caráter transitório da realidade social e histórica, para resolver os problemas da sua época, então como é que a ideologia existencialista resolve o problema da liberdade, se o método intuitivo negligencia, justamente, as condições sociais e históricas, que esses novos tempos nos forçam a incorporar? Como Sartre resolve o problema da liberdade?

O existencialismo de Sartre é a filosofia da liberdade absoluta. Diz Sartre, “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: somos condenados à liberdade” (*L'Être et le Néant*, p.565).

Nesses termos, diz Lukács, a liberdade seria então, uma espécie de fatalidade da existência humana. E esse caráter fatal da liberdade atravessa, segundo Sartre, toda a existência humana. O homem não poderia escapar à liberdade de escolha; não escolher é ainda escolher e a renúncia à ação é ainda uma ação livremente escolhida (LUKACS,1979, p.91).

Mas, porque Lukács acusa esse caráter abstrato da liberdade, no existencialismo sartriano?

Na terceira parte do capítulo 2, da obra *Existencialismo ou Marxismo?*, que tem como título “O Mundo Fetichizado e o fetiche da Liberdade”, Lukács observa os projetos sartrianos, onde se manifesta a escolha livre do homem. O projeto é uma categoria absolutamente essencial da teoria da liberdade em Sartre. O objeto, do projeto mais elevado do homem, é nada menos

do que Deus. “Assim pode-se dizer, diz Sartre, que o que melhor torna concebível o projeto fundamental da realidade humana, é que o homem é o ser que projeta ser Deus [...] Ser homem é tender a ser Deus” (L’Être et le Néant, p.653).

A isso, diz Lukács, esse ideal de divinização de si mesmo significa: atingir ao grau do (grande) Ser, que a antiga filosofia designava pela expressão “causa sui”, que significa a autodeterminação absolutamente soberana do Ser (LUKACS,1979, p.92).

Lukács nos mostra que essa noção sartriana da liberdade é muito vasta, que torna toda definição exata impossível; uma espécie de abstração. E a impossibilidade de definir a liberdade é ainda acentuada, pelo fato de que Sartre rejeita por princípio todo critério objetivo que possa definir a liberdade. Se a essência da liberdade é a escolha, então, para Sartre, a covardia, por exemplo, resulta de uma escolha livre tanto quanto a coragem (“Meu medo é livre, diz Sartre, manifesta minha liberdade; coloquei toda minha liberdade no meu medo e me escolhi medroso, em tal ou tal circunstância; numa outra, existiria como corajoso; colocaria minha liberdade em minha coragem”). A isso, Lukács se pergunta se ainda existe alguma marca moral, em Sartre. Para Lukács, Sartre perde toda noção de moralidade, pois não há mais nenhum fenômeno psíquico privilegiado: covardia e coragem sendo apenas fenômenos psíquicos, perdendo status de categorias morais. Segundo Lukács, a noção sartriana de liberdade torna-se assim completamente irracional, arbitrária, incontrolável. Pois qualquer capricho do filósofo existencialista basta para determinar se tal ou tal noção pertence ou não à realidade, uma vez que coragem e covardia são apenas fenômenos psíquicos subjetivos (LUKACS,1979, p.92).

Portanto, no que concerne ao problema da personalidade e da liberdade, Lukács (LUKACS,1979, p.20) coloca que o existencialismo, como um representante da burguesia, tem um interesse vital em não considerar as ameaças que a estrutura da sociedade capitalista faz pesar sobre a personalidade. O existencialismo, ao colocar essa forma original de liberdade (essa liberdade aparente), no fundo, concorda muito bem com a opressão total, até a prostituição da personalidade. Lukács define essa liberdade aparente, própria do existencialismo, como sendo uma concepção puramente formal e subjetiva da liberdade, em oposição com a noção de liberdade concreta e objetiva, que nos legaram recentemente Hegel e Marx.

No que concerne ao niilismo, Lukács (LUKACS,1979, p.21) coloca que o niilismo está estreitamente ligado a uma tomada de consciência de que a evolução histórica tende cada vez mais a impor aos homens o caráter transitório da realidade social e histórica, e mais

especificamente, o caráter transitório das bases da sua existência social e individual. Mas, se essa tomada de consciência for desprovida de toda perspectiva concreta – como no caso do existencialismo - isso dá nascimento ao niilismo.

No plano ideológico, Lukács (LUKACS,1979, p.22) ressalta que o existencialismo não soube romper com o aspecto teológico da filosofia, isto é, não soube vencer essas sobrevivências teológicas. E que ainda há, nessa ideologia, uma necessidade social do nascimento dos mitos. Para Lukács, o ateísmo de Sartre é um ateísmo religioso, e deve suas bases religiosas a Kierkegaard. O problema, apontado por Lukács, é que esse horizonte religioso do existencialismo o aproxima perigosamente de todos os mitos modernos. E qualquer tentativa do existencialismo de superar o niilismo não pode se dar senão às custas de um certo ecletismo.

Mas, o que Sartre teria a responder face às acusações acima, colocadas por Lukács? Se a liberdade e a personalidade sartreana aparece para Lukács como puramente formal e subjetiva, então o que Sartre o responderia face à exigência de uma noção de liberdade concreta e objetiva, que nos legaram Hegel e Marx? No mais, se a consciência sartreana aparece para Lukács como desprovida de toda perspectiva concreta, dando portanto vazão ao niilismo, o que Sartre o responderia face à exigência de uma tomada de consciência da realidade social e histórica? Enfim, o que Sartre responderia à acusação de Lukács de que o ateísmo existencialista é do tipo religioso, portanto próximo dos mitos modernos?

Não nos caberá aqui responder essas questões, uma a uma. Mas todas elas reenviam a uma questão comum, isto é, Qual é o lugar do existencialismo, relativamente ao marxismo? Existencialismo e marxismo se opõem ou se completam? Na obra, *Questão de Método*, Sartre (SARTRE, 1967, p.6) coloca, de primeira mão, que não apenas considera o marxismo como a insuperável filosofia do nosso tempo, como também julga a ideologia existencialista como um terreno encravado no próprio marxismo. Resta saber que terreno é esse, dentro do marxismo, que o marxismo por si só não dá conta, justificando, portanto, a presença de um território existencialista no seio mesmo do marxismo.

Sartre (SARTRE, 1967, p.19) enaltece o marxismo pela sua capacidade de transformar as estruturas do Saber, quando define as perspectivas práticas de uma classe social explorada, e oferece uma alternativa (um outro polo) face à cultura das classes dirigentes. Diz Sartre:

Marx escreve que as ideias da classe dominante são as ideias dominantes. [...] quando a classe ascendente toma consciência de si mesma, essa tomada de consciência age à

distância sobre os intelectuais e desagrega as ideias em suas cabeças. (SARTRE, 1967, p.19-20)

Na citação acima, temos duas ideias e duas culturas. De um lado, a filosofia burguesa, idealista, totalizadora do saber, que se deleita em descrever essências e tipos artificialmente isolados. De outro lado, uma outra estrutura do Saber (a filosofia da classe explorada) que se interessa, não por essências, mas por homens reais com seus trabalhos e suas dores. Nesta filosofia, o homem que se quer conhecer na vida real é o trabalhador que produz as condições de sua vida. O trabalhador como classe ascendente, representada pelo proletariado ainda obscuro, invisível, mas consciente e atuante. O proletariado como encarnação e veículo de uma ideia. O problema, diz Sartre, é que a filosofia burguesa nos impede de compreender esse trabalhador. Exigia-se, portanto, uma filosofia que desse conta das demandas dessa classe ascendente; e ela existia. Sartre, na obra *Questão de Método*, celebra o marxismo como sendo essa outra filosofia, uma “filosofia tornada mundo”, que restitui o movimento sintético (totalização dialética) de uma verdade ainda “por vir”. Ora, nos diz Sartre, se os acontecimentos políticos nos conduziram a utilizar o esquema de “luta de classes”; se os problemas e os conflitos ainda estavam por se resolver; foi necessária toda a história sangrenta deste meio do século para nos fazer apreender a realidade histórica e para nos situar numa sociedade dilacerada. O marxismo, segundo Sartre, seria a filosofia insuperável do nosso tempo, a que melhor soube compreender a sociedade dilacerada (SARTRE, 1967, p.21-22).

Mas, qual o lugar do existencialismo dentro do marxismo? Em que sentido Sartre considera o existencialismo como um território encravado no próprio marxismo?

[...] estávamos convencidos ao mesmo tempo de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da história e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade (SARTRE, 1967, p.22).

Sartre considera o existencialismo como um sistema que vive à margem do Saber. Para Sartre (SARTRE, 1967, p.14), o homem existente não pode ser assimilado por um sistema de ideias: por mais que se possa pensar sobre o “sofrimento”, este escapa ao saber. Há algo (SARTRE, 1967, p.15), da ordem do subjetivo, como o sofrido em si mesmo, onde o saber, objetivo, permanece incapaz de transformá-lo. Assim, o puro vivido de uma experiência trágica, de um sofrimento que nos conduz à morte não pode ser absorvido pelo sistema, a não ser de forma abstrata. De fato, a vida subjetiva, na medida mesmo em que é vivida, não pode jamais ser objeto de um saber; ela escapa por princípio ao conhecimento. Esta interioridade que

pretende firmar-se contra toda a filosofia, eis o que os autores existencialistas chamam a *existência*.

Mas, por que Sartre afirma, na citação acima, que somente o existencialismo é capaz de abordar concretamente a realidade, como se o marxismo não consegue fazê-lo? Por que Sartre atribui ao materialismo histórico a capacidade de fornecer a única interpretação válida da história, ao mesmo tempo que a realidade concreta (a existência) lhe escapa? A história não é a historicidade da realidade concreta? Será que a realidade concreta enquanto “acontecimento” da existência é algo distinto de um fato histórico?

Precisamos fazer a distinção entre acontecimento e fato histórico, para entendermos o por que Sartre afirma que o marxismo, enquanto interpreta a história, deixa escapar a realidade concreta, cabendo ao existencialismo essa abordagem concreta da realidade.

Em que sentido a realidade concreta (o acontecimento) não é um fato histórico? E o que faz a realidade concreta (o acontecimento) não ser redutível ao saber, contrariamente ao fato histórico, este redutível a um saber objetivo?

Para entendermos essa problemática, faremos um percurso no texto de Foucault, intitulado “Theatrum Philosophicum”.

Nesse texto, Foucault celebra dois livros de Deleuze, que lhe parecem grandes entre os grandes, isto é, as obras *Diferença e repetição*, e *Lógica do sentido*. Foucault nos diz que, estas obras descentram tudo que há centro (FOUCAULT, 2000, p.230). Se Platão, por exemplo, é o centro, precisa-se derrubar o platonismo. Mas o termo “derrubar” não significa aqui destruir. O que está em jogo é articular um diferencial platônico, e não destruir o platonismo. Vejamos o que diz Foucault:

A metáfora não vale nada, me diz Deleuze: nada de cerne, nada de cerne, mas um problema, ou seja, uma distribuição de pontos notáveis; nenhum centro, mas sempre descentramentos, mas séries, de uma à outra, com a claudicação de uma presença e de uma ausência - de um excesso, de uma falta. Abandonem o círculo, mau princípio de retorno, abandonem a organização esférica do todo: é na reta que o todo retorna, a linha reta e labiríntica (FOUCAULT, 2000, p.230).

Nessa citação, Foucault nos faz lembrar da série deleuziana, representada pela imagem de uma linha reta. A linha reta descentra. Não há mais o centro, nem círculo nem esfera nem metáfora. A metáfora diz uma coisa por outra, ou designa um objeto mediante outro objeto, que teria com aquele uma relação de semelhança. Descobrir a metáfora adequada facilita se aproximar, o mais semelhante possível, daquele elemento da realidade que nos interessa. A

metáfora circula no círculo da semelhança, orbitando o objeto colocado no centro. Deleuze, ao contrário, abandona essa lógica. A imagem da linha reta descentra. O descentramento abre um problema.

Mas, qual o problema que se abre quando se tira do centro? Se o platonismo é o centro, então como Deleuze subverte o platonismo e abre um problema com o descentramento? Se o descentramento deleuziano descentra o discurso (platônico), ou abre situações da realidade que não são redutíveis ao saber, então como é que o acontecimento deleuziano se aproxima do existencialismo sartreano, tendo em vista que Sartre justifica um terreno existencialista no marxismo, por este último deixar escapar situações da realidade concreta enquanto fornece uma interpretação válida da história? Em outras palavras, será que Deleuze e Sartre se aproximam como sendo pensamentos que abordam o acontecimento, face a filosofias sistemáticas como o marxismo ou o platonismo que não consegue abordá-lo?

Para Deleuze (FOUCAULT, 2000, p.231), não se trata de negar a série platônica, ou substituir o platonismo por outro sistema de pensamento, mas ao contrário, elaborar uma nova série, ou um novo discurso, de modo que este seja induzido na série platônica para desempenhar, no discurso platônico, a função de um significante excessivo e ausente, isto é, fazer com que a série platônica produza uma circulação livre, flutuante, excedente neste outro discurso. Trata-se, portanto, não de produzir uma filosofia nos moldes da arquitetura platônica, mas ao contrário, de produzir um fantasma platônico, isto é, uma filosofia que consiste em se deslocar na série platônica e nela fazer emergir um ponto notável: a divisão.

Deleuze (FOUCAULT, 2000, p.233) acompanha atentamente os epicuristas quando estes destacam os efeitos de superfície, esta como sendo o lugar do prazer. Em outras palavras, emissões que vêm da profundidade dos corpos se elevam à superfície formando uma nuvem confusa, fantasmagórica (fantasmas vindas do interior dos corpos), e são rapidamente reabsorvidos pelo olfato, pela boca, pelo apetite, isto é, películas absolutamente tênues que se destacam da superfície dos objetos e vêm impor, ao fundo de nossos olhos, cores e contornos (epidermes flutuantes, ídolos do olhar), etc.

Mas Deleuze (FOUCAULT, 2000, p.233) refere-se aos órgãos (ouvido, boca, olho, etc), não enquanto profundidade, e sim, nas superfícies dos órgãos, nas quais ocorre a reabsorção de tais emissões, isto é, epidermes flutuantes, superfícies que fazem valer essa pujança do impalpável (matéria incorpórea). Em outras palavras, essas emissões de impalpáveis que se

relacionam com as superfícies enunciam, para Deleuze, uma filosofia do fantasma. Nesta filosofia, Deleuze faz valer da superfície para afastar aquela outra filosofia (a fenomenologia sartreana) que, segundo ele, vai buscar por detrás do fantasma, uma profundidade fantasmagórica, um dado originário, um núcleo sólido, ou um centro de convergência; portanto, uma filosofia centrada, sistêmica, que Deleuze quer subverter.

Ora, se no seu argumento acima Deleuze (FOUCAULT, 2000, p.233) reduz a filosofia sartreana a uma filosofia da profundidade, centrada, sistêmica, tal qual o platonismo, então como poderia Sartre abordar o acontecimento ou situações da realidade concreta irreduzíveis ao saber, se sua filosofia da profundidade não permite alcançar tal status?

Se Sartre considera o existencialismo como um território encravado no próprio marxismo, com o argumento de que o existencialismo é a única abordagem concreta da realidade, e que o marxismo não poderia fazê-lo por estar ocupado em interpretar a história, então como o existencialismo poderia justificar esse território do acontecimento no marxismo se, como diz Deleuze, o próprio acontecimento escapa ao existencialismo?

Essas últimas questões merecem maior tratamento num próximo artigo.

### **Referências bibliográficas:**

LUKÁCS Jeorg. *Existencialismo ou Marxismo*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo. Livraria Editora Ciência Humanas. 1979.

SARTRE Jean-Paul. *Questão de Método*. Trad. Bento Prado Júnior. Difusão Européia do Livro. São Paulo. 1967.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Organização Manoel Barros de Mota. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2000.

## SUJEITO INCÔMODO E SUJEITO-MÁQUINA: A FILOSOFIA DE SLAVOJ ŽIŽEK PARA ADIAR O FIM DO MUNDO

Merielle do Espírito Santo Brandão<sup>71</sup>

**Resumo:** Esse trabalho tem como objeto de pesquisa a subjetividade cartesiana e o sujeito do *cogito* dessa subjetivação à luz da filosofia de Slavoj Žižek. Os “modos de subjetivação” são compreendidos aqui a partir da crítica žižekeana ao “espectro que ronda a academia ocidental” que da modernidade ao contemporâneo perfaz um projeto de negação do sujeito cartesiano. A partir de uma análise filosófica, psicanalítica e política, Žižek formula uma defesa do sujeito do “grau zero” da ontologia política, a saber, o sujeito incômodo. Por fim, a leitura de *Órgãos sem Corpos* nos oferece o conceito sutil de “modos puros de subjetividade” na possibilidade do “devir-máquina”; uma realidade tecnológica atuante a qual o filósofo, a partir de uma crítica a Gilles Deleuze e Félix Guattari, compreende a “máquina desejante” nas possibilidades do sujeito-máquina com o acoplamento da máquina-máquina a máquina-sujeito nas vias de uma subjetivação desubstancializada.

**Palavras-chave:** Subjetividade; Sujeito incômodo; Sujeito-máquina.

**Abstract:** This work has as object of research the cartesian subjectivity and the subject of the *cogito* of this subjectivation in the light of Slavoj Žižek's philosophy. The “modes of subjectivation” are understood here from the žižekeana critique of the “spectrum that surrounds the western academy” that from modernity to the contemporary makes up a project of negation of the cartesian subject. From a philosophical, psychoanalytic and political analysis, Žižek formulates a defense of the subject of the “zero degree” of political ontology, namely, the uncomfortable subject. Finally, the reading of *Organs without Bodies* offers us the subtle concept of “pure modes of subjectivity” in the possibility of “becoming-machine”; an active technological reality which the philosopher, based on a criticism of Gilles Deleuze and Félix

---

<sup>71</sup>Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Mestra em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Federal De Sergipe - UFS. Especialização em Filosofia e Educação pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Doutoranda em Filosofia do Conhecimento e Linguagem pela Universidade Federal De Sergipe – UFS. E-mail: [meriellebrandao@gmail.com.br](mailto:meriellebrandao@gmail.com.br).

Guattari, understands the “desiring machine” in the possibilities of the subject-machine with the coupling of the machine-machine to the machine-subject in the path of subjectivity unsubstantialized.

**Keywords:** Subjectivity; Nuisance subject; Subject machine.

## INTRODUÇÃO

O sujeito incômodo e sujeito-máquina: a filosofia de Slavoj Žižek para adiar o fim do mundo traz à luz duas obras filosóficas žižekianas: *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política* e o capítulo “Devir-máquina” do livro *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, um debate sobre a subjetividade do *cogito* cartesiano e os “modos de subjetivação” do homem contemporâneo na perspectiva do devir-máquina no contexto do capital tecnológico atual. Assim, às reflexões obtidas nesta pesquisa versam de modo específico sobre o tema da subjetividade e das inferências submetidas às formas de subjetivações. Enquanto na obra *O sujeito incômodo* Žižek atravessa a história do sujeito do *cogito* a partir do corte epistemológico dado pelas filosofias que reproduzem um falimento ou negação desse sujeito cartesiano – a partir do que o filósofo esloveno chama de “espectro que ronda a comunidade acadêmica ocidental. O capítulo devir-máquina da obra *Órgão sem corpos* nos oferece de modo sucinto uma possibilidade do debate do sujeito-máquina como via de efetivação de um projeto de “modos puros de subjetivação”. No primeiro livro desse estudo nos deparamos com uma defesa žižekiana sólida do sujeito incômodo e seu “grau zero” da ontologia política como marca de sua subjetividade. O sujeito da Revolução Francesa que rompe com os ideais humanísticos típicos da modernidade e se desfaz do perfil meramente burguês e apático, guardando em si um projeto de revolução e de “Acontecimento” que transcende o que na história da filosofia vários filósofos e filósofas de diferentes epistemologias buscaram, a saber: o esfacelamento e o descrédito do sujeito cartesiano em nome de uma investida apática e de estado de crise deste sujeito transformado no *cogito* da simples “imagem de Si transparente”. Desse modo, Žižek irá refletir sobre o “núcleo desconhecido do *cogito*” para a filosofia ocidental como o centro fundamental da subjetividade ontológica e política desse sujeito a partir do incômodo sujeito de Friedrich Hegel e do universalismo de Immanuel

Kant. Para o pensador esloveno existem três áreas epistemológicas que colocam a subjetividade do sujeito do *cogito* em um terreno pantanoso, duvidoso e pouco fértil; são eles: “a tradição do idealismo alemão; a filosofia política pós-althusseriana; a mudança “desconstrucionista” do sujeito para a problemática das múltiplas posições-de-sujeito e subjetivações.”<sup>72</sup>Todas essas expondo um sujeito nas vias de inutilidade do seu sentido de sujeito-evento “acontecimental” ou instaurando uma crise irreversível de sua função de subjetividades e subjetivações.

No segundo livro desta pesquisa recorreremos a um tema expresso no capítulo “Devir-máquina” em *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, onde Žižek retoma de modo sutil o tema contemporâneo do sujeito-máquina e das possibilidades de alcançarmos “modos puros de subjetivação” a partir da maximização do homem pela máquina. De modo geral e na contramão das ciências cognitivas e dos projetos de crise do humano e superações ficcionais do homem imerso em uma realidade do capitalismo tecnológico; a análise žižekiana alcança uma fusão promissora da máquina-máquina ao homem “máquina-desejante” (em uma leitura deleuziana); no que se refere as perspectivas do novo sujeito-máquina que vai se delineando na realidade das tecnologias do capital.

Portanto, é fundamental nessa pesquisa o entendimento em Slavoj Žižek a toda problemática do homem descentrado do contemporâneo por diversos prismas. Das inferências da psicanálise de tradição lacaniana às insurreições de um sujeito da revolução surgido no seio da modernidade. Do centro do debate produtivo da subjetividade e dos modos de subjetivações. Do debate do sujeito do *cogitocartesiano* ao homem descentrado do contexto tecnológico do capital. Todas essas leituras žižekianas citadas nos oferecem um debate esclarecedor e um campo de investigação de onde emergem possibilidades de epistemologias, políticas e ontologias diversas daquelas estruturadas pela tradição filosófica ocidental. Filosofias estas que, para Žižek, merecem ser revisadas e desfeitas de impregnações que em nada sugerem ou não mais suportam o debate e às perspectivas do homem contemporâneo.

## O SUJEITO INCÔMODO

Quando nos referimos às inúmeras possibilidades do homem descentrado no contemporâneo, do sujeito moderno e das perspectivas do fim do sujeito e de seu “velho mundo”, buscamos uma compreensão epistemológica, política e histórica dos fatores

---

<sup>72</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Prefácio à nova edição. **Por que Lacan não é heideggeriano?** Tradução: Luigi Barichello. São Paulo: Editora: Boitempo, 2016.

atualíssimos que compõe o *locus* humanos e suas respectivas marcas no “mundo-da-vida”. Assim, intuímos claramente ser cerne fundamental desta compreensão ir em direção à uma possível definição da subjetividade como estadia daquele sujeito histórico da modernidade e do homem fluído do contemporâneo, ambos alvos deste debate – bem como repensar os vieses e traços da construção dessa subjetivação.

Nesta pesquisa, dois pontos de partida devem ser tomados inicialmente: o primeiro é que a partir de uma noção ontológica-política, delinearemos um entendimento deste homem politicamente necessário que o filósofo esloveno Slavoj Žižek chama de “sujeito incômodo”; o segundo é o entendimento o qual se presume que este homem é, primordialmente, o sujeito da subjetividade e, a saber: quais suas condições epistemológicas, políticas e históricas, empregadas por ele como marca de transformação do fim do velho mundo e suas auroras de possibilidades de edificação de um mundo novo. Portanto, o centro deste debate profícuo e pantanoso é um espectro de homem/sujeito na corda bamba da leitura de seus modos de subjetivação. A saber: qual a crise do ideal de sujeito subjetivo moderno *versus* o homem descentrado e necessariamente incômodo do contemporâneo? – este último ainda como resultado do sujeito da subjetivação moderna e criticado por uma tendência anti-cartesiana. Portanto, para compreendermos o desenvolvimento do tema, um ponto principal desta leitura deve ser explicitado, o fato de Žižek não só combater às intenções anti-cartesianas acadêmicas na obra *Sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*, como também estabelecer de forma clara que “o *sujeito incômodo* põe em foco a reafirmação da subjetividade cartesiana”<sup>73</sup>, e não uma negação desta.

Este livro, portanto, esforça-se para reafirmar o sujeito cartesiano, cuja rejeição compõe o pacto silencioso de todas as áreas conflitantes no mundo acadêmico atual: apesar de todas essas frentes estarem oficialmente envolvidas numa batalha mortal (habermasianos *versus* desconstrucionistas, cognitivistas *versus* obscurantistas da Nova Era...), todas estão unidas na rejeição do sujeito cartesiano. A questão, obviamente, não é retornar ao *cogito* sob a roupagem com a qual essa noção dominou o pensamento moderno (o sujeito pensante autotransparente), mas trazer à tona seu avesso esquecido, o núcleo excessivo desconhecido do *cogito*, que vai além da apaziguadora imagem do Si transparente. (ŽIŽEK, 2016, p. 24)

De modo geral, Žižek percorre amiúde este “núcleo desconhecido do *cogito*” como centro da subjetividade desse sujeito; preocupando-se com este núcleo ignorado/ausente de uma ontologia política (norteada por influência de certa ontologia política na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Além da obra ter a política compreendida como conflito, em uma

---

<sup>73</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Prefácio à nova edição. **Por que Lacan não é heideggeriano?** Tradução: Luigi Barichello. São Paulo: Editora: Boitempo, 2016. p. 9.

referência análoga à ideia de “conflito psíquico” freudiano) e de ter como ponto de partida o incômodo sujeito de Friedrich Hegel e o universalismo kantiano.

O tema sujeito cartesiano é fundante no pensamento do filósofo esloveno no que diz respeito a teoria do homem da ontologia política contemporânea e já pré-contruído antes mesmo da produção de *O sujeito incômodo* de 1999. Em *Cogito and the Unconscious* publicado em Durham pela Duke University em 1998, Žižek já suscita um debate filosófico sobre as críticas sofridas pelo *cogito* cartesiano, dessa vez nas ciências cognitivas. Já em *O sujeito incômodo* a crítica é formulada em resposta ao anti-cartesianismo instigado dentro do âmbito da filosofia e que percorre os corredores de inúmeras epistemologias acadêmicas. Isto posto, segundo Žižek, “as três partes deste livro [incômodo] enfocam os três principais campos nos quais a subjetividade está em jogo hoje: a tradição do idealismo alemão; a filosofia política pós-althusseriana; a mudança “desconstrucionista” do sujeito para a problemática das múltiplas posições-de-sujeito e subjetivações.<sup>74</sup> Portanto, neste trabalho, pensaremos fundamentalmente a questão da subjetividade de modo amplo e de qual subjetividade estamos pensando (?). E por fim, como eixo desta pesquisa, traçaremos uma tentativa de junção e/suporte do sujeito incômodo e seu critério de subjetivação nas perspectivas do sujeito-máquina e seus “modos puros” de subjetividade – buscando para isso duas leituras fundamentais, como visto na introdução, as quais apesar de tematicamente diferentes são parte importante da produção teórica sobre a teoria do sujeito e todas às suas inferências na filosofia de Slavoj Žižek.

Afinal, em nome de que se dá às suas constituições de estruturas subjetivas na efetivação do seu mundo objetivo e todas às suas inferências? Qual o parâmetro epistemológico e histórico-político usado para mensurar o sujeito incômodo žižekiano e a partir de qual conceito de sujeito estamos trabalhando? A resposta para tais questionamentos encontra-se em Žižek na formação do homem cartesiano da modernidade, em sua relação direta entre subjetividade e política e, logo, nas marcas impregnadas que este sujeito adquiriu a partir do projeto político-ontológico o qual ele serviu.

Na leitura da “imagem de Si transparente” o sujeito cartesiano aparece na filosofia de Žižek como uma potência do projeto moderno sob a ressalva de que esse sujeito possui o “grau zero”, ou núcleo incômodo da revolução e/ou estabelecimento de uma ordem sistêmica para além do capitalismo.

---

<sup>74</sup> Ver, ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Tradução: Luigi Barichello. São Paulo: Editora: Boitempo, 2016. p. 24.

Longe de ser pensado apenas na esfera do velho sujeito mecanicista, finalizado e pedagogicamente humanizado, no filósofo esloveno a “imagem de Si transparente” que fora atribuída àquela noção solipsista e humanista de sujeito, capta inicialmente o espírito cindido do homem da psicanálise se tornando, também, o sujeito da ontologia política do contemporâneo. Trata-se não de uma nova tentativa de sujeito e suas subjetivações, antes sim, de uma credibilidade díspar das iniciativas de o finalizar. E corre em sentido de resguardar um sujeito que não precisa de reformulações, apenas carece ser compreendido como aquele que possui uma subjetividade diferente da que buscou o modelo humanístico e pedagógico de homem na idade moderna.<sup>75</sup>

Todavia, em que dado momento da história da modernidade o salto qualitativo daquele ideal de sujeito deixa de atender as demandas humanísticas e políticas do seu tempo e se personifica no sujeito incômodo? Segundo Žižek, o movimento político-histórico disruptivo para a possibilidade de uma outra subjetividade foi a Revolução Francesa (curiosamente ao citar a importância desse movimento no âmbito do “Acontecimento”, Žižek não pensa a Revolução no sentido de uma luta da classe burguesa – como historicamente conhecemos. O sujeito da burguesia aqui cede espaço para o sujeito da ontologia política dentro de uma batalha de classes; uma insurreição contra o antigo regime francês vindo de um sujeito emancipador que confere ao terror status de ferramenta fundante da Revolução). Deste modo, a Revolução Francesa aqui passa a ser entendida a partir do conceito de “Acontecimento”<sup>76</sup>; as engrenagens

---

<sup>75</sup> “Trata-se de interrogar o sentido da ação revolucionária no interior do projeto moderno de reconhecimento das exigências de uma subjetividade que não pode ser compreendida nos quadros normativos do humanismo. Ou seja, Žižek quer mostrar como os fatos decisivos da história política mundial desde a Revolução Francesa foram animados pelo advento de uma noção de subjetividade que não podia mais ser definida através da substancialização de atributos do ‘humano’ e cujos interesses não permitiam ser compreendidos através da lógica utilitarista da maximização do prazer e do afastamento do desprazer. Ao contrário, a partir da Revolução Francesa, sobe à cena do político uma subjetividade ‘inumana’ por recusar toda e qualquer figura normativa e pedagógica do homem, por recusar de maneira ‘terrorista’ os hábitos e costumes, por não se reconhecer mais em natureza e em determinação substancial alguma. Assim, se Žižek pode olhar para Robespierre e dizer que “o passado terrorista deve ser aceito como nosso”, não se trata de fazer apologia voluntarista da violência política, mas de insistir que o verdadeiro problema político legado desde o advento da modernidade é: como construir estruturas institucionais universalizantes capazes de dar conta de exigências de reconhecimento de sujeitos não-substanciais que tendem a se manifestar como pura potência disruptiva e negativa?” SAFATLE, Vladimir. *Os fundamentos da filosofia política de Žižek*. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2016/06/27/safatle-politica-e-teoria-do-sujeito-em-zizek/>>. Acesso em 20/03/2021.

<sup>76</sup> O acontecimento em Žižek perpassa a ideia de um conceito continuamente mutável; suas abordagens compreendem diversos campos da vida humana (da arte à religião, filosofia a afins). Por ser abrupto, o acontecimento não pode ser pensado dentro de um campo histórico apenas datado e com realizações de fatos. Assumindo um caráter de transgressão do próprio contexto histórico rumo à transformação do modo como o Ser percebe-o mundo. É no tempo quase instantâneo ao Acontecimento, intermitência, que o sujeito-evento marca-se quanto sujeito “acontecimental”, como sujeito do fator ontológico da linguagem. “Nesse sentido preciso, o Acontecimento emerge *ex nihilo*: se não é possível explicá-lo nos termos da situação, isso não significa que ele

sociais presentes na Revolução contra o “*Ancien Régime*” foram o ponto de partida importante para entender este sujeito além das vias pedagógicas do projeto do humanismo; emergindo ali um fator anti-humanista da noção de sujeito cartesiano e de função ontológica política diversa do que se pretendia impor a este sujeito:

A Revolução Francesa, por exemplo, e o Acontecimento que torna visíveis/legíveis os excessos e inconsistências, a “mentira”, do *Ancien Regime*; e é a Verdade da situação do *Ancien Régime*, localizada, agarrada a ela. Um Acontecimento, portanto, implica sua própria série de determinações: o Acontecimento em si; sua nomeação (a designação “Revolução Francesa” não é uma categorização objetiva, mas parte do próprio Acontecimento, o modo como seus seguidores percebiam e simbolizavam sua atividade); seu Alvo final (uma sociedade de emancipação plenamente realizada, de liberdade-igualdade-fraternidade); seu “operador” (os movimentos políticos em luta pela revolução); e, *last but not least*, seu *sujeito*, o agente que, em nome do Acontecimento-Verdade, intervém no múltiplo histórico da situação e identifica/reconhece nele os sinais-efeitos desse Acontecimento. O que define o sujeito e sua *fidelidade* ao Acontecimento: o sujeito *sobrevém* ao Acontecimento e segue reconhecendo seus rastros no interior de sua situação. (Ibdem, 2016, p. 150)

Cabe lembrar que o “Acontecimento” Revolução Francesa é a marca da modernidade produzida por outro grande “Acontecimento”, divisor de águas na filosofia. A saber, para o pensador esloveno, René Descartes faz surgir “a emergência de um cogito puramente acontecimental, uma fenda na grande cadeia do ser”<sup>77</sup>. Junto à Platão, Descartes e Hegel é na filosofia de Žižek parte da “santa trindade” da produção do objetivo-subjetivo-absoluto, respectivamente. Logo, o *cogito* nunca possuiu as características autômatas humanistas que o anti-cartesianismo lhe imprimiu, além de outras. *O cogito* cartesiano vai muito além da do sujeito da “imagem de Si transparente” e parte de um projeto “acontecimental” do sujeito a partir de uma subjetivação, que na Revolução Francesa se acresce de uma ontologia política avessa às ideias do humanismo. Os Jacobinos e Robespierre dão vida a este sujeito do “Acontecimento-Verdade” nas perspectivas do inumano, do revolucionário e do emancipado. A produção do “inumano” a partir da Revolução ganha força de entendimento sobre como deve ser o sujeito do “grau zero” da revolução.

Temos então que o sujeito cartesiano em Žižek não só é o sujeito-evento “acontecimental” da subjetividade cartesiana, ou o estado da arte da subjetividade, como também é a partir do próprio estatuto do Acontecimento ele é *per se*, o motor do Acontecimento

---

seja apenas uma intervenção de Fora ou Para-além – ele se agarra precisamente ao Vazio de cada situação, prende-se a sua inconsistência intrínseca e/ou a seu excesso.” Ver, ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Tradução: Luigi Barichello. São Paulo: Editora: Boitempo, 2016. p. 150.

<sup>77</sup> Ver, ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. p. 76.

histórico Revolução Francesa – imensamente distante daquele sujeito cartesiano milimétrico da “imagem de Si transparente” que a produção anti-cartesiana ataca e lança diversas intenções de reformulações e de exclusão. Deste modo, na filosofia žižkeana a questão chave para entender o sujeito incômodo é, a princípio, lidar com a intelectualidade acadêmica que o renega e o aporta em um denominador comum entre ser o velho sujeito do projeto humanista e velho sujeito malsucedido da modernidade.

Na introdução da obra *O sujeito incômodo* Žižek aponta esses inúmeros nichos de epistemologias acadêmicas e define como se debruçam sobre o sujeito da subjetividade cartesiana; e de como incluem tentativas diversas de moldar uma narrativa conclusiva ou tentativas ficcionais, segundo o esloveno, como via de supressão ou esvaziamento deste sujeito. Assim, para ele “um espectro ronda a comunidade acadêmica ocidental:

...o espectro do sujeito cartesiano. Todas as potências acadêmicas uniram-se numa santa aliança para conjurá-lo: o obscurantista da Nova Era (que quer suplantar o “paradigma cartesiano” no sentido de uma nova abordagem holística) e o desconstrucionista pós-moderno (para o qual o sujeito cartesiano é uma ficção discursiva, um efeito de mecanismos textuais descentrados); o teórico habermasiano da comunicação (que insiste numa mudança da subjetividade monológica cartesiana para a intersubjetividade discursiva) e o defensor heideggeriano do pensamento do Ser (que salienta a necessidade de “atravessar” o horizonte da subjetividade moderna, culminando no nihilismo assolador corrente); o cientista cognitivo (que se esforça para provar empiricamente que não existe uma cena exclusiva do Si, apenas um pandemônio de forças concorrentes) e o ecologista radical (que responsabiliza o materialismo mecanicista cartesiano por fornecer o embasamento filosófico para a implacável exploração da natureza); o crítico (pós-marxista (que insiste que a liberdade ilusória do sujeito pensante burguês assenta na divisão de classes) e a feminista (que sublinha que o *cogito*, supostamente sem sexo, e na verdade uma formação masculina patriarcal). Que orientação acadêmica não foi acusada por seus adversários de ainda não ter renegado devidamente a herança cartesiana? E qual não lançou a seus críticos mais “radicais” e a seus adversários “reacionários” a pecha infamante da subjetividade cartesiana?” (ŽIŽEK, 2016, pp. 27-28)

Após um apanhamento pontual e porquê (?) não dizer irônica sobre as insurreições do anti-cartesianismo, é parte da reflexãopolítica e filosófica de Žižek a conclusão de que por mais instigantes que as críticas a subjetividade do sujeito cartesiano pareçam uma tentativa de supressão para alguns, essas inúmeras epistemologias em torno do *cogito* acabam por reforçar essa subjetividade não só essencial para a definição do sujeito moderno, como também na definição do homem contemporâneo – elas realizam-se como força ativa e poderosa que guarda o núcleo incômodo do sujeito da ontologia política.

Mas nem tudo é sobre quem se insurge contra este sujeito, Žižek também recorre a uma análise sobre o que ele denomina de “partidários da subjetividade cartesiana” – “É tempo de os

partidários da subjetividade cartesiana exporem, abertamente, ao mundo inteiro, seu modo de ver, seus objetivos e suas tendências, opondo um manifesto filosófico da própria subjetividade cartesiana a lenda do espectro da subjetividade cartesiana.”<sup>78</sup> Assim, a obra de Žižek não só é partidária do sujeito em Descartes como de fato “esforça-se para reafirmar o sujeito cartesiano, cuja rejeição compõe o pacto silencioso de todas as áreas conflitantes no mundo acadêmico atual: apesar de todas essas frentes estarem oficialmente envolvidas numa batalha mortal.”<sup>79</sup> Diferente do que poderia se conceber do toró de palpites pós-moderno e das várias críticas contemporâneas, inclusive no que se refere a superação dessa subjetividade em nome de um sujeito/homem contemporâneo niilista, Žižek traz o projeto do sujeito cartesiano em uma roupagem necessariamente ontológica-política que desemboca no sujeito incômodo da subjetividade. “A questão, obviamente, não é retornar ao *cogito* sob a roupagem da velha noção que dominou o pensamento moderno (o sujeito pensante autotransparente), mas trazer à tona seu avesso esquecido, o núcleo excessivo desconhecido do *cogito*, que vai além da apaziguadora “imagem do Si transparente”.<sup>80</sup>

O ideal de sujeito incômodo žižekiano é o sujeito “tensionador”<sup>81</sup> quanto à prontidão, à apatia acadêmica impregnada e às impressões construídas sobre as suas manifestações de subjetivações.

Esses modos de subjetivações guiados e pré-definidos vêm eclodir como reflexo no sujeito burguês iluminista, perfaz-se no seio do estado moderno e sofre guinada com o liberalismo. Por fim, é “acolhido” no meio acadêmico ocidental como um sujeito mecânico, onde se dá à sua inserção à “noite no mundo”; atravessado principalmente por um reduto de filosofias contemporâneas da tradição alemã, francesa e anglo-americana; formando três partes distintas e convergentes ao mesmo tempo quanto a ideia do sujeito da subjetividade moderna:

As três partes deste livro enfocam os três principais campos nos quais a subjetividade está em jogo hoje: a tradição do idealismo alemão; a filosofia política pós-althusseriana; a mudança “desconstrucionista” do sujeito para a problemática das múltiplas posições-de-sujeito e subjetivacoes1. Cada parte começa com um capítulo a respeito de um autor crucial, cujo trabalho representa uma crítica exemplar da subjetividade cartesiana; um segundo capítulo trata, então, das vicissitudes do conceito fundamental que permeia o capítulo precedente (subjetividade no idealismo alemão; subjetivação política; e, por fim, o “complexo de Édipo” como a narrativa psicanalítica da emergência do sujeito). (Ibdem, 2016, p.24)

---

<sup>78</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Tradução: Luigi Barichello. São Paulo: Editora: Boitempo, 2016. pp. 24-25.

<sup>79</sup> Ibdem, 2016. p. 25.

<sup>80</sup> Ibdem, 2016. pp. 24.

<sup>81</sup> Que pratica tensão na ordem estabelecida.

Iniciando uma leitura das “subjetividades” a partir de Heidegger, o filósofo esloveno atenta para o fato de que a filosofia heideggeriana atravessa a subjetividade cartesiana e finda por ter uma travessia mal-sucedida a partir das leituras kantianas sobre a “imaginação transcendental. “A falha fatal de Heidegger é claramente discernível no fracasso de sua leitura de Kant: em seu enfoque da imaginação transcendental, Heidegger deixa escapar a dimensão-chave da imaginação, ou seja, seu aspecto disruptivo e antissintético, que é outro nome para o abismo da liberdade.”<sup>82</sup> Para Žižek os filósofos debruçados sobre o problema da subjetividade aderem a um certo “excesso” de “loucura” intrínseca a *cogito* cartesiano. Assim, “o problema em Heidegger é que sua concepção de subjetividade moderna não explica esse excesso inerente – simplesmente não “cobre” aquele aspecto do *cogito* em virtude do qual Lacan afirma que o *cogito* e o sujeito do inconsciente.”<sup>83</sup>

A segunda tentativa de entendimento dessa subjetividade se dá inicialmente em uma revisão e crítica pós-althusseriana criando teorias da subjetividade política. Na obra, os filósofos tratam a filosofia de “Althusser como ponto de partida, mas posteriormente, por uma crítica a ele, desenvolveram suas próprias teorias da subjetividade política: a teoria da hegemonia de Laclau; a teoria da *égaliberté* de Balibar; a teoria da *mésentente* de Rancière; e a teoria da subjetividade como fidelidade ao acontecimento-verdade de Badiou.”<sup>84</sup>

E por fim, a crítica de Žižek paira sobre o multiculturalismo pós-moderno confrontando a ideia de multiplicidade da subjetividade a partir de uma negação do sujeito transcendental e da universalidade. Neste ponto serão debatidas questões como a diversidade das pautas identitárias com filósofas representantes desta causa, como Judith Butler. Ainda dentro do conceito de “espectro que ronda a academia ocidental”, o filósofo irá investigar uma noção de Édipo pós-moderno e a subjetivação edípiana conduzida a partir desta noção. De modo geral Žižek indagará:

[às] tendências do pensamento político “pós-moderno” atual que, contra o espectro do sujeito (transcendental), esforçam-se para afirmar a proliferação libertadora das múltiplas formas de subjetividade (feminina, gay, étnica...). Segundo essa orientação, deveríamos abandonar o objetivo impossível da transformação social global e focar nossa atenção nas diversas formas de afirmação da nossa subjetividade particular no interior do nosso universo pós-moderno complexo e disperso, no qual o reconhecimento cultural é mais importante do que a luta socioeconômica, ou seja, no qual os estudos culturais tomam o lugar da crítica da política econômica. A versão mais representativa e persuasiva dessas teorias, cuja expressão prática é a “identidade política” multiculturalista, e a teoria performativa da formação de gênero de Judith

---

<sup>82</sup> Ibidem, 2016. pp. 24.

<sup>83</sup> Ibidem, 2016. pp. 24.

<sup>84</sup> Ibidem, 2016. pp. 25.

Butler. Assim, [há] um confronto detalhado com o trabalho de Butler, enfocando os aspectos que tornam possível um diálogo produtivo de seu trabalho com a psicanálise lacaniana (suas concepções de “apegos apaixonados” e o giro reflexivo constitutivos da subjetividade). O último capítulo confronta diretamente a questão-chave do “Édipo hoje”: o chamado “modo edipiano de subjetivação” (a irrupção do sujeito pela integração da proibição simbólica, encarnada na Lei paterna) estaria realmente em declínio? E, em caso afirmativo, o que o estaria substituindo? Numa confrontação com os proponentes da “segunda modernização” (Giddens, Beck), esse último capítulo defende a duradoura efetividade da “dialética do Esclarecimento/Iluminismo: longe de simplesmente nos libertar das amarras da tradição patriarcal, a mudança sem precedentes no modo de funcionamento da ordem simbólica que estamos testemunhando engendra seus próprios riscos e perigos.”(Ibdem, 2016, pp.25-26)

Assim, Žižek busca aparar as arestas da tradição anti-cartesiana construindo uma reflexão e leitura sobre epistemologias contemporâneas e da própria modernidade, como vimos. A partir de uma tentativa de superação da subjetividade em Heidegger e da análise da subjetividade política em autores como Ernesto Laclau, Jacques Rancière e Alain Badiou; além da adequação desta subjetividade cartesiana em filósofos como Kant e Hegel e as projeções dessa subjetividade no contemporâneo a partir de projeções psicanalíticas lacanianas a Judith Butler e demais filosofias.

Tudo isso se efetiva no intuito da filosofia žižekiana em como pensa uma teoria do sujeito contemporâneo; a obra *o sujeito incômodo* trata da subjetividade e os modos de subjetivações da modernidade como ferramentas além da engrenagem filosófica; investigado fundamentalmente nas possibilidades da psicanálise e inserido à perspectiva “acontecimental” do sujeito incômodo no âmbito ontológico político. Enquanto obra filosófica e política Žižek alcança no livro o “grau zero” do sujeito cartesiano incitando neste o abandono do projeto liberal para as subjetivações ou seu próprio aniquilamento. Logo, este sujeito não só deve abandonar sua falsa roupagem, como apontar em direção ao projeto anticapitalista. O sujeito incômodo da ontologia política faz da obra “embora fundamentalmente filosófica, [um] livro [...], [que possui] antes de tudo, uma intervenção política engajada, voltado para a candente questão de como reformular um projeto político anticapitalista e de esquerda em nossa era de capitalismo global e de multiculturalismo liberal-democrático, seu suplemento ideológico.”<sup>85</sup>

Ao projeto de sujeito liberal que se estabeleceu a partir do projeto de subjetividade cartesiana, Žižek responde com o sujeito da ontologia política e a pertinente pauta anticapitalista mediante a uma inocência subjetiva empregada ao sujeito cartesiano:

Essa catástrofe encarna o Real do nosso tempo: o assomo do capital que implacavelmente negligencia e aniquila mundos-da-vida, pondo em risco a própria sobrevivência da humanidade. Mas quais são as implicações de tal catástrofe?

---

<sup>85</sup> Ibdem, 2016. pp. 26.

Estamos lidando simplesmente com a lógica do Capital ou essa lógica seria apenas o impulso predominante da atitude produtivista moderna de dominação tecnológica e de exploração da natureza? Ou, mais ainda, essa mesma exploração tecnológica seria a expressão máxima, a realização do potencial mais profundo da própria subjetividade cartesiana moderna? A resposta deste autor a tal dilema é a enfática alegação de inocência do sujeito cartesiano.” (Ibdem, 2016, p.26)

Ao nos questionar sobre o sujeito da modernidade, o homem descentrado do contemporâneo, a lógica do capital e a dominação e exploração tecnológica da atualidade, o tema subjetividade ganha não só um sentido apurado de recapitulação, mas um entendimento das possíveis posições desta subjetividade no mundo objetivo estruturado pelo capital tecnológico. O *cogito* é o mesmo, e os interesses que o rodeiam seguem no século das luzes ou em 1999, ano de publicação de *O sujeito incômodo*, aos mesmos padrões de subjetividade alienada e interpelada em nome de um projeto maior; e, claro, norteadas por um discurso acadêmico que acaba por perpassar uma narrativa de sujeito cartesiano distante do núcleo incômodo da ontologia política que pretende Slavoj Žižek. A tentativa žižekiana reflexivamente filosófica e política não está buscando alternativas fora do *cogito*, antes sim, almeja tentativas dentro deste um ideal de libertação e conscientização subjetiva do projeto cartesiano de sujeito, para-além das que foram impressas e interrompidas.

## O SUJEITO-MÁQUINA

Dentro das perspectivas do cenário contemporâneo uma das questões cabais da academia no ocidente, nas diversas áreas que compõem o quadro das ciências humanas, é o entendimento do conceito de homem/sujeito(?) que estamos lidando neste dado momento, bem como suas inferências no “mundo-da-vida” estruturadas a partir de seus “modos de subjetivação” ou da lapidação de uma subjetividade singular.

Assim como examina Žižek, vagamos academicamente por projetos e ideais sobre um sujeito entre à velha roupagem moderna e em inferências múltiplas no homem descentrado contemporâneo – esclarecendo novamente que o foco deste trabalho é a problemática do sujeito e seu sentido de subjetividade que aqui estamos lidando. Em suas objetivações este sujeito/homem imprime uma marca no “mundo-da-vida” à medida em que acaba por servir conceitualmente a um tipo de impressão.

Seria o sujeito cartesiano e medido como solipsista e mecânico? Ou seria nas perspectivas do fim do sujeito moderno um homem contemporâneo aberto e cindindo? Tecnológico e psicanalisado? À luz da filosofia de Žižek encaramos neste trabalho o fato de

que, para este filósofo, tudo o que ele chama de sujeito incômodo abarcará o projeto ontológico político o qual deve servir; e nele as conclusões da psicanálise também devem ser inseridas – uma vez que se demonstra incapaz quaisquer pensamento sobre o homem que não perpassa a profundidade psicanalítica. Logo, em Žižek, ele (o sujeito) é cartesiano, psicanalisado, “acontecimental” e ontologicamente político.

Sendo assim, em qual sentido esse sujeito pode ser examinado no contemporâneo dentro do projeto da tecnologia objetivada por ele no mundo? Qual horizonte de efetivação do homem descentrado dentro do conceito contemporâneo recente: o sujeito-máquina?

Para entendermos esses vieses entre sujeito/homem e seus prismas à luz do sujeito-máquina, tal como em Žižek, partiremos do pressuposto de que este sujeito deve vir-à-ser pensado em tempo hábil como o sujeito da subjetividade incômoda e, também, em uma tentativa de reformulação anti-edipiana de Deleuze, os sujeitos dessas consequências “maquínicas”<sup>86</sup> do contemporâneo refletido no sujeito-devir-máquina. Um adendo: em Žižek, com referência inicial no capítulo “devir-máquina”, há uma distinção necessária entre o que Gilles Deleuze chama de “máquina desejante” e a produção lúdica da tecnociência:

O esquizo deleuziano identifica-se alegremente com essa máquina infinitamente complexa que é o nosso corpo: ele vivencia essa máquina impessoal como afirmação máxima de si mesmo, regozijando-se em seu titular constante. Como enfatiza Deleuze, o que obteremos aqui não é uma relação de metáfora (o velho e maçante tema das “máquinas substituindo o homem”), e sim de metamorfose, o “devir-máquina” de um homem. (ŽIŽEK, 2008, p. 35)

Ele atenta ao fato de que nos relacionamos com o nosso corpo assim como as máquinas se relacionam com seus aparatos. Constituímo-nos como “máquinas desejantes” que tangem os

---

<sup>86</sup> O sentido “maquínico” aqui faz uma alusão à leitura deleuze-guattariana da ideia de máquina e ao mesmo à uma leitura metafórica do conceito de máquina-máquina que se acopla ao sujeito formando o conceito sujeito-máquina. No que se refere a esta alusão, no texto, de fato, Deleuze e Guattari ao definir a “máquina desejante” nos insere dentro do fluxo de produção material; apresentando-nos o conceito não-metáforico de como somos máquinas que se acoplam as demais máquinas em uma conexão e fluxos contínuos. Assim, a referência neste trabalho se dá por uma alusão do conceito de “máquinas desejantes” tanto em sentido metafórico (máquinas da produção tecnológica acopladas ao sujeito) quanto em sentido deleuze-guattariana, numa tentativa lúdica de utilizar-se dos termos quando nos referimos ao sujeito-máquina. “Portanto, não é por metáfora que falamos de máquina: o homem compõe máquina desde que esse caráter seja comunicado por recorrência ao conjunto de que ele faz parte em condições bem determinadas. O conjunto homem-cavalo-arco forma uma máquina guerreira nômade nas condições da estepe. Os homens formam uma máquina de trabalho nas condições burocráticas dos grandes impérios. O soldado de infantaria grego compõe máquina com suas armas nas condições da falange. O dançarino compõe máquina com a pista nas condições perigosas do amor e da morte. Não foi de um emprego metafórico da palavra máquina que partimos, mas de uma hipótese (confusa) sobre a origem: a maneira como elementos quaisquer são determinados a compor máquinas por recorrência e comunicação; a existência de um ‘phylum maquínico’”. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972) O anti-Édipo. São Paulo: Editora 34, 2010. p. 508.

devires-máquinas, e não como um devir-máquina cibernético no horizonte de uma pós-humanidade.

Neste trabalho, o sujeito-incômodo e o sujeito-máquina são o centro de uma leitura necessária numa tentativa de especulação do sujeito da subjetividade dentro e fora do cerne da modernidade. Na modernidade em sentido de como se define o primeiro e de como esse sujeito se torna um tipo de “espectros da comunidade acadêmico ocidental”, como vimos anteriormente; e sobre às especulações possíveis do sujeito-máquina situado principalmente no que chamamos de homem contemporâneo e suas acepções históricas e contextuais.

Para isto, uma pergunta pertinente deve ser pensada: como se dá esse sujeito/homem contemporâneo mais uma vez imerso em uma realidade global do capital agora tecnológico? A subjetividade, como pergunta Žižek, encontra-se no contexto de dominação tecnológica, segundo o filósofo, representando uma nova roupagem do capital. Assim sendo, seria “a exploração tecnológica seria agora a expressão máxima, a realização do potencial mais profundo da própria subjetividade cartesiana moderna?”<sup>87</sup> Seria o sujeito da ultra técnica o sujeito máquina desprovido de subjetividade?

De fato, o tema que aqui tento corroborar em via de mão única entre sujeito incômodo e sujeito-máquina está disposto em uma forma única de sujeito: o sujeito da subjetividade cartesiana de Žižek – já que os seus modos de subjetivações são a chave do entendimento desse sujeito. E, até aqui, às críticas žižekianas e questionamentos nos bastam para lançarmo-nos em questões fulcrais desse sujeito no contemporâneo. A problemática, no entanto, perpassa outros caminhos que os já estabelecidos pelo filósofo; acontecendo no amplo terreno que compõe as indagações sobre como os caminhos da subjetividade cartesiana irá sobreviver dentro dessa esfera tecnológica do capital. Para-além, se em nossa realidade tecnológica somos “máquinas desejanter”<sup>88</sup> imersos de modo contrário, à serviço do capital; se já somos compreendidos enquanto sujeito-máquina; se alcançaremos o patamar de sujeito-máquina com possibilidades de subjetivações ou, em caso contrário, se estamos indo em direção ao sujeito-máquina nas vias de realização de uma objetificação da subjetividade.

De antemão, vale lembrar que Žižek nos salvaguarda com a certeza confortante de que o sujeito-incômodo escondido no cerne de nossa subjetividade é necessariamente a saída para

---

<sup>87</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Tradução: Luigi Barichello. São Paulo: Editora: Boitempo, 2016. p. 26.

<sup>88</sup> A exemplo da alusão do uso do termo “máquinas desejanter” na nota de rodapé da página anterior.

um levante político contra a serventia alienante que envolve a subjetividade cartesiana. No livro, apesar de não se aprofundar, o filósofo também questiona sobre a validade do projeto da subjetividade na atualidade da do capital tecnológico; e todo o campo de problemática anteriores desaguam em uma pergunta crucial: Afinal, como se dá a subjetividade cartesiana na era do sujeito-máquina?

Na contramão da maioria dos entusiastas e não-entusiastas do projeto “antropotécnico” do sujeito-máquina e as demais produções da tecnologia como robóticas e “virtualidade” do mundo-da-vida, Žižek ancora esse cenário do fim do velho mundo e da superação do homem pela máquina no que ele chama de “devir-máquina”, em sua obra *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. No livro, no melhor dos mundos possíveis das perspectivas žižekianas, e contra o fim do mundo humano das ficções, onde a humanidade beira a aniquilação por revolução robótica, Žižek não só dirige suas “profecias” filosóficas na contramão das perspectivas do fim do homem, como também pensa o “devir-máquina” como a possibilidade de uma outra subjetividade cartesiana, agora incômoda e potencializada em modos de subjetivação desubstancializados. E por que não dizer, de uma subjetividade “objetificada” positivamente a partir da maximização/acoplamento da máquina-máquina no sujeito-máquina. De modo geral, podemos dizer que para o filósofo esloveno, o sujeito-máquina é, sem nenhum alarde, o projeto perfeito do novo grau da subjetividade do sujeito cartesiano, ou seja: o sujeito-incômodo-máquina.

De fato, apesar de alegar certo desgaste ao campo de debate apocalítico no contemporâneo: sobre se o seremos substituídos pela máquina ou não; é pelo caminho da análise da subjetividade na possibilidade do sujeito-devir-máquina que Žižek credita uma função fundamental de valoração do sujeito-máquina, inclusive na construção desta nova subjetividade.

A saber, o sujeito-máquina é em si e, por si, um projeto de adaptação necessariamente humana e realizável. Ao passo que em 1999 o esloveno pensa no sujeito incômodo questionando a dominação e exploração pela tecnologia capital, em *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*, Žižek encara a possibilidade da tecnologia realizando-se concomitantemente com o homem na linha tênue deste enquanto “máquina desejante” que é; e não em uma pós-produção ficcional científica medonha que o subjuga a partir de uma máquina exterior a ele.

O espectro da velha “forma” e/ou “substância” humana se desdobra no sujeito-máquina – que não precisa ser alcançado como um projeto robótico (Robocop) –, contudo apenas como nós, humanos, fusionados a aparatos cognitivos tecnológicos.

O problema não é como reduzir a mente pela linguagem dos processos neuronais “materiais” (substituir a linguagem da mente a processos neuronais “materiais” (substituir a linguagem da mente pela linguagem dos processos cerebrais e traduzir a primeira em termos da segunda), mas, sobretudo, compreender como a mente pode surgir somente ao estar incrustada na rede de relações sociais e suplementos materiais. Em outras palavras, o verdadeiro problema não é: Como, caso possível, as máquinas poderiam imitar a mente humana? mas: “Como a própria identidade da mente humana depende de suplementos mecânicos externos? Como ela incorpora as máquinas? (Ibdem, 2016, pp. 27-28)

Deste modo, a exteriorização dos processos cognitivos em objetos como máquinas inteligentes em Žižek é visto de modo otimista, necessário e por que não dizer libertador. Segundo ele, deveríamos nos perguntar como essa objetificação mental nos levaria a um ideal de humanos “puros”. Uma vez que a objetificação/exteriorização cognitiva a partir de incorporação da máquina nos traria o esvaziamento e ao surgimento da subjetividade sem substância, cito:

Ao invés de lamentar o quanto a exteriorização de nossas capacidades mentais em instrumentos “objetivos” (da escrita em papel à dependência do computador) nos priva do nosso potencial, deveríamos, portanto, enfocar a dimensão libertadora dessa exteriorização: quanto mais nossas capacidades são transferidas para máquinas externas, mais surgimos como sujeitos “puros”, já que o esvaziamento equivale ao surgimento da subjetividade sem substância. Apenas quando formos capazes de depender de “máquinas pensantes” seremos confrontados com o vazio da subjetividade. (Ibdem, 2008, p. 35)

Assim, nos deparamos com o sujeito-devir-máquina žižekiano onde a reflexão filosófica do sujeito-máquina não é sobre uma aniquilação da subjetividade da velha forma humana, antes sim, é sobre objetivar a inteligência numa combinação da mente humana com a máquina (máquina-máquina, logo, sujeito-máquina) em direção aos “modos puros de subjetivação” na aurora dos sujeitos-máquina.

Dessa forma, cabe aqui algumas considerações sobre as vias de “acontecimento” do sujeito incômodo e do sujeito-máquina: nos dois casos temos a necessária intenção de recriar em algum ponto entre a modernidade e os pós-modernos uma subjetividade que rompa com o

semblante caduco que a academia ocidental pretende com o sujeito do velho mundo e que, ao mesmo tempo, possa vir a solidificar em uma nova roupagem de sujeito incômodo e de sujeito-máquina a aurora de uma nova subjetividade subversiva: o *cogito* cartesiano ontologicamente político maximizado pela potência da máquina.

É sobre reformular nossa subjetividade surrupiada pelas estruturas hegemônicas do capital utilizando-se da possibilidade da evolução da tecnologia e ainda assim lançar críticas a dominação do capital global tecnológico. É, antes de mais nada, um alento filosófico na corda bamba datensão ocidental de epistemologias que criaram uma crise do sujeito/homem humano, das previsões apocalíticas de aniquilação pela tecnologia – que mais uma vez automatizam e apregoam certa inocência apática ao sujeito –, da apostasia epistêmica esculpida na subjetividade cartesiana e de nos definirmos enquanto sujeitos incômodos, logo, enquanto sujeitos subversivos de uma ordem sistêmica e de uma subjetividade interrompida.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que a rica leitura de Slavoj Žižek vem nos contemplar com *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política* e *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências* é a percepção de um debate profícuo fundamental para a construção e definição do homem descentrado contemporâneo: a problemática do sujeito, da noção de sujeito e, principalmente, daquilo que perfaz sua marca no mundo-da-vida; a saber, a sua subjetivação e seus modos de subjetivação efetivados. Como foco desta pesquisa, pensar essa subjetividade à luz de um corte epistemológico que a filosofia žižekeana faz a tradição ocidental e suas tentativas de reformulação ou exclusão do *cogito* cartesiano, nos ajuda a pensar no sujeito histórico do “grau zero” da ontologia política, contudo também nas acepções que foram inferidas na subjetivação de um homem descentrado abordado no contemporâneo sob a perspectiva de um homem em crise, do homem do capital tecnológico e, logo, do homem do fim do velho mundo. Para além, pensamos no sujeito deste perfil do capital tecnológico dentro de outro novo espectro: a saber, o espectro do sujeito máquina nas perspectivas apocalíticas da superação do homem pela máquina. O que estabelecemos aqui é uma noção clara de subjetividade e uma visualização contrária ao perfil das epistemologias ocidentais no que se refere ao sujeito em si e em uma noção contrária às ciências cognitivas no que se refere a uma possibilidade “autômata” de um futuro máquina. Unir o capítulo “Devir-máquina” do livro *Órgãos sem corpos*, com o sujeito

incômodo cartesiano é ter como alvo a subjetividade que vai além da noção de “espectro acadêmico ocidental” e ter fluxos de “modos de subjetivação” que corre para além da aniquilação “autômata” da subjetividade em um mundo dado e objetivado pela máquina. O que Žižek intui não é sobre um sujeito simples e condenado por inúmeras epistemologias, antes sim, é sobre um projeto de insurreição de sujeito incômodo que a tudo sobrevive, inclusive a uma realidade ultra-tecnológica que por hora força uma derrocada do sujeito mediante o advento da máquina.

### Referências bibliográficas

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

\_\_\_\_\_. *Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências*. Tradução: Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Editora: Cia. De Freud, 2008.

\_\_\_\_\_. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Tradução: Luigi Barichello. São Paulo: Editora: Boitempo, 2016.

SAFATLE. Vladimir. *Os fundamentos da filosofia política de Žižek*. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2016/06/27/safatle-politica-e-teoria-do-sujeito-em-zizek/>>.

Acesso em 20/03/2021.

## LUTA FEMINISTA DE ELZA SOARES: DENÚNCIAS EM MARIA DA VILA MATILDE

Maria Karolyne Reis Santana<sup>89</sup>

Raiane de Jesus Santos<sup>90</sup>

**Resumo:** A luta feminista no contexto geral tem evidenciado resultados significativos na quebra de paradigmas patriarcais subjacentes ou não desde seu surgimento na década de 1960, permitindo que novas formas de expressões sejam visualizadas e consideradas. O movimento feminista é um ato político e social com objetivo de desconstruir conceitos e pensamentos patriarcais que construíram a sociedade e permeiam até o presente momento, é, também, um ato de ressignificação de como a mulher sempre foi vista perante a sociedade, bem como o ato de desmistificar a submissão que as mulheres sempre estiveram imersas. Sendo um dos grandes nomes da Música Popular Brasileira, Elza Soares ganhou notoriedade nos âmbitos nacional e internacional, contudo, o que poucos sabem é que a mulher do fim do mundo já foi vítima de diversas violências, sendo marcada sobretudo, pela violência doméstica. Nesse sentido, a presente proposta orbita em torno de abordagens focais dentro de dimensões sociais como a luta feminista de mulheres negras atrelada ao universo artístico, bem como fornecer um aporte teórico juntamente com narrativas vivenciadas dentro de perspectivas práticas no cotidiano das mulheres, especificamente as vivências de mulheres negras. Segue sendo objetivo, também, demonstrar a partir do universo artístico de Elza Soares, a importância de denunciar as diversas formas de violência em que mulheres estão sujeitas constantemente.

**Palavras-chave:** Feminismo; Luta feminista; Sexismo; Elza Soares.

**Abstract:** The feminist struggle in the general context has evidenced significant results in the break of underlying patriarchal paradigms or not since its emergence in the 1960s, allowing new forms of expressions to be visualized and considered. The feminist movement is a political and social act with the objective of deconstruct patriarchal concepts and thoughts that built the society and permeate until the present moment, it is also an act of resignification of how woman

---

<sup>89</sup> Estudante de Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Licenciada em Letras Inglês pela Faculdade Estácio de Sá – FASE. E-mail: [maria.karolyne1@gmail.com](mailto:maria.karolyne1@gmail.com).

<sup>90</sup> Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Mestranda em Sociologia na mesma instituição. E-mail: [raianexdjs@gmail.com](mailto:raianexdjs@gmail.com)

always been seen before society, as well as the act of demystify the submission that women always were immersed in. Being one of the big names of Brazilian Popular Music, Elza Soares acquired notoriety in the national and international spaces, however, few people know is that the woman of the end of the world was been the victim of various violence, being marked especially by domestic violence. In this sense, the present proposal revolves around focal approaches within social dimensions such as the feminist struggle of black women linked to the artistic universe, as well as provide a theoretical contribution along with narratives experienced within practical perspectives in women's daily lives, specifically the experiences of black women. It is also objective of demonstrate from the artistic universe of Elza Soares the importance of denounce the various forms of violence in which women are constantly subjected.

**Keywords:** Feminism; Feminist struggle; Sexism; Elza Soares.

## **Introdução**

O presente trabalho é resultado do minicurso nomeado como Luta Feminista de Elza Soares: Denúncias em Maria da Vila Matilde, este que foi ministrado durante três dias no evento Perspectivas do Fim do Mundo, desenvolvido pelo GEFIL – UFS, tendo ocorrido exatamente na mesma semana da Consciência Negra. Desse modo, o evento seguiu um panorama de abordagens transversais e multidisciplinares onde evidenciou a pluralidade existente no contexto histórico e social do universo artístico como ferramenta potente de resistência. A abordagem central do referido minicurso esteve alinhada a discussões históricas do movimento feminista, perpassando a pluralidade de pensamentos e ideologias existentes dentro do movimento, chegando à aspectos interseccionais.

A luta feminista no contexto geral tem evidenciado resultados significativos na quebra de paradigmas patriarcais subjacentes ou não desde seu surgimento na década de 1960, permitindo que novas formas de expressões sejam visualizadas e consideradas. O movimento feminista é um ato político e social com objetivo de desconstruir conceitos e pensamentos patriarcais que construíram a sociedade e permeiam até o presente momento, é, também, um ato de ressignificação de como a mulher sempre foi vista perante a sociedade, bem como o ato de desmistificar a submissão que as mulheres sempre estiveram imersas. Contudo, faz-se necessário discussões sólidas sobre as perspectivas feministas no âmbito das intersecções, ou

seja, perceber que a luta feminista surge como objetivo primordial de igualdade por direitos civis, e, posteriormente especificidades se desdobram em torno de categorias como raça e classe.

Nesse sentido a presente proposta orbita em torno de abordagens focais dentro de dimensões sociais como a luta feminista de mulheres negras, atrelada ao universo artístico, bem como fornecer um aporte teórico juntamente com narrativas vivenciadas dentro de perspectivas práticas no cotidiano das mulheres, especificamente as vivências de mulheres negras. Segue sendo objetivo, também, demonstrar a partir do universo artístico de Elza Soares, a importância de denunciar as diversas formas de violência que mulheres estão sujeitas constantemente, e, como as políticas de proteção à mulher precisam com urgência engendrar novos formatos e modos de atuação.

### **Elza Soares: quem é a mulher do fim do mundo?**

Sendo um dos grandes nomes da Música Popular Brasileira, Elza Soares ganhou notoriedade nos âmbitos nacional e internacional. Contudo, o que poucos sabem é que a mulher do fim do mundo já foi vítima de diversas violências, sendo marcada sobretudo, pela violência doméstica. É possível afirmar que essa fase na vida da artista a levou a ser a militante feminista que é. Dito isto, podemos afirmar que a partir dessa péssima experiência Elza conseguiu ressignificar-se e tornar-se um símbolo de resistência feminista. Um dos principais objetivos do minicurso foi analisar uma de suas canções que constrói uma evidente luta contra o machismo.

Em uma de suas composições, Elza explicita sua denúncia à violência contra a mulher, trata-se da música *Maria da Vila Matilde*, a qual possibilita compreender que a arte atravessa a vida e escancara vivências que passam despercebidas ou, ainda, que estão sujeitas ao silenciamento. “Cadê meu celular? Eu vou ligar prum oito zero, vou entregar teu nome e explicar meu endereço” nesta passagem, verifica-se que a mulher que vos fala conhece os seus direitos e deveres perante a sociedade, além disso, reconhece que há uma lei que a protege, ou seja, essa mulher já não é totalmente submissa, e sim determinada a salvar sua vida diante de uma agressão, denunciando o seu companheiro. Ainda analisando a música: “Aqui você não entra mais, eu digo que não te conheço e joga água fervendo se você se aventurar” já nessa passagem, podemos perceber que a mulher que vos fala, se recusa a permanecer no processo de

silenciamento por medo, ao contrário, aqui ela já possui formas de defesa contra qualquer possível agressão ou aproximação do agressor.

Elza Soares nasceu em 1930, no subúrbio do Rio de Janeiro, onde atualmente está situada a Vila Vintém.<sup>91</sup> Filha de um operário e uma lavadeira, desde cedo esteve inserida em subempregos com o objetivo de ajudar os pais com necessidades financeiras. A cantora teve sua trajetória musical iniciada desde cedo, cantando com seu pai, Avelino Gomes, o qual costumava tocar violão como forma de lazer. Elza costumava sair com sua mãe, Rosária Maria da Conceição, para lavar roupas no rio, no trajeto que faziam, Elza chamava atenção com seu timbre rouco ao cantar canções de época.

Desde muito cedo Elza vivenciou o reflexo do machismo. Aos 12 anos foi obrigada pelo pai a se casar, o motivo considerado plausível diz respeito ao fato de Elza ter sido vista com um rapaz próximo ao rio. Elza experienciou de modo precoce e compulsório a maternidade aos 13 anos de idade, com apenas 15 anos já era mãe de duas crianças, aos 21 ficou viúva, posteriormente começando um novo relacionamento.

Em 1953, Elza deu um passo para a carreira artística de modo profissional, fazendo seu primeiro teste na rádio Tupi, no programa de calouros Ary Barroso. O talento de Elza foi inicialmente subjugado por questões estéticas e raciais. A cantora, ao conceder a entrevista à Ary Barroso, foi questionada de qual planeta ela vinha, e Elza respondeu que vinha do planeta fome. Daí, surgiu então a inspiração para os relatos e denúncias em forma de canção no álbum *Planeta Fome*, lançado em 2019. Após sua estreia na rádio, Elza teve sua carreira impulsionada, sendo contratada para trabalhar na rádio Vera Cruz. Em 1960, a cantora atuou no Festival Nacional de Bossa Nova.

Ganhando notoriedade também no âmbito internacional, Elza representou o Brasil na Copa do Mundo no Chile, exatamente numa época centrada em sua carreira em termos de reconhecimento. Nesse período, Elza acabou conhecendo um dos grandes nomes do futebol, Garrincha, que viria a ser seu parceiro por muitos anos. Inicialmente Elza se relacionou com Garrincha de modo ‘clandestino’, ou seja, não era uma relação assumida porque o jogador era casado. Diversas críticas foram feitas a Elza, afirmando que a mesma seria o pivô da posterior separação do jogador com sua esposa. Mais tarde, Garrincha casou-se com Elza e mantiveram a relação por aproximadamente 17 anos.

---

<sup>91</sup> Biografia de Elza Soares disponível em: [https://www.ebiografia.com/elza\\_soares/](https://www.ebiografia.com/elza_soares/). Acesso em: 22/02/2021

O que talvez poucos sabem é que a relação do jogador com Elza sustentou-se por muito tempo, contudo, houveram fases conturbadas em que Garrincha tornou-se alcoólatra após se aposentar e se afastar dos campos. Elza foi vítima de violência doméstica, e numa certa ocasião chegou a ter seus dentes quebrados, ainda assim, hesitou em denunciar seu companheiro-agressor. A partir dessa terrível experiência, Elza transformou suas canções em ferramentas de luta contra diversos tipos de opressão, afirmando que esta canção abriu portas para a libertação de muitas mulheres que sofreram diversos tipos de violência.

E como estamos falando de uma mulher preta que lutou contra vários tipos de opressões, especificamente em épocas conturbadas histórica e socialmente, é de grande relevância falarmos sobre algumas teóricas pretas que desenvolveram e desenvolvem teorias feministas no Brasil e no mundo. Elza Soares além de ser uma grande mulher preta reconhecida no mundo artístico, é também uma grande militante feminista, prova disso está nas composições da artista, buscando alertar a sociedade não somente dentro do contexto feminista, mas, também, contra todo tipo de opressão e intolerância.

### **Feminismo: que conceito é esse?**

O modo de vida submisso e subordinado das mulheres é um episódio universal e milenar em nossa sociedade. De fato, podemos afirmar que é uma das primeiras formas de opressão na história da humanidade. Em contrapartida, durante muitos anos de opressão e submissão, em meio ao surgimento da modernidade, se constrói uma consciência crítica feminista com o intuito de acabar com o patriarcado e construir novas políticas que buscam dignidade e igualdade de gênero. Desse modo, Costa e Sardenberg explanam:

O feminismo, como doutrina que preconiza a igualdade entre os sexos e a redefinição do papel da mulher na sociedade, é certamente a expressão máxima de consciência crítica feminina. Uma consciência que será forjada, inicialmente, na Europa setecentista, particularmente na França e na Inglaterra, em meio às grandes transformações que então se operam, como consequência do estabelecimento de um novo sistema econômico: o capitalismo. Por um lado, suas raízes se atrelam aos ideais liberais de igualdade, trazidas pela revolução democrática burguesa, que teve seu auge na Revolução Francesa de 1789. (2008, p. 24)

Sendo assim, foram baseados aos conceitos da revolução francesa “*égalité, liberté, fraternité*”, que surgem com o objetivo de reivindicar direitos e deveres dentro da sociedade, ou pelo menos para uma parcela dela, ou, talvez, somente para as classes dominantes se “estabelece a “Declaração dos Direitos do Homem”, já no título, só entre os homens. Para as mulheres, permanece a “*Ménagier de Paris*” (1498)”.(COSTA, SARDENBERG, 2008, p. 24)

Com uma tradução pejorativa, o termo “dona de casa” atribuído ao tratado *Ménagier de Paris* conduzia e elaborava a moralidade e economia doméstica, gerando uma obrigatoriedade universalista de como as mulheres deveriam se portar e adequar-se dentro de casa e na sociedade. Com isso, para as mulheres desse período e que compunha a classe dominante, somentetinham direitos de partilhar da fraternidade e igualdade entre si, o direito à liberdadesomente era destinado aos afazeres domésticos, inclusive sem direito ao voto ou liberdade em sociedade.

Com o crescimento do capitalismo e avanços tecnológicos ascende ainda mais as produções em fábricas, o homem é requisitado para vender sua mão de obra e as mulheres também acabam sendo incluídas neste espaço. Entretanto, como a imagem da mulher esteve sempre voltada para submissão e inferiorização em relação ao homem, principalmente com o físico e a capacidade mental, essa imagem é levada como requisito para avaliação e forma de empregar as mulheres dentro do sistema econômico, possuindo como base e objetivo principal a mão de obra barata e exploratória. Costa e Sardenberg (2008) destacam a importância de avaliar a inserção feminina no mercado de trabalho sob a ótica oportunista da burguesia, desse modo:

A condição de inferioridade à qual a mulher já vinha submetida, será importante objeto de interesse da burguesia, ávida em acumular riqueza. Sua passividade e submissão dentro do mundo doméstico, desenvolvida durante uma longa história de subordinação, serão utilizadas para impor-lhe o pagamento de salários inferiores aos do homem e jornadas do trabalho excessivas e insalubres, favorecendo assim a extração de uma mais-valia absoluta ainda maior. Oprimidas, exploradas, às mulheres será longamente negado o direito à sindicalização, o acesso à proteção das leis trabalhistas que garantiam o salário, o limite da jornada e as mesmas condições de trabalho dos homens, além do direito à cidadania. (2008, p. 25)

A imersão da mulher ao mercado de trabalho e o rompimento do isolamento em trabalho doméstico se consolida como o ponto crucial para iniciar um movimento feminista. A partir do momento que as mulheres se veem no mesmo espaço de trabalho que os homens e se dão conta dessa inferiorização salarial e das explorações e opressões que estavam sendo submetidas, origina-se o feminismo. Isto posto, em meados do século XVIII e XIX, no auge da Revolução Industrial (1760 - 1840) a luta das mulheres toma espaço em diversos países europeus e nos Estados Unidos.

As pautas que surgem dentro do movimento feminista se consolidam a partir da luta por igualdade e libertação da mulher dentro de uma sociedade majoritariamente patriarcal, os objetivos a serem alcançados são voltados para a constituição de direitos e deveres da mulher

dentro da sociedade. Além das lutas por visibilidade das mulheres em busca do direito de ocupar espaços socioeconômicos e ganhar voz dentro do sistema social e político que rege a sociedade.

Com efeito, podemos afirmar que o feminismo é um ato político e social com objetivo de desconstruir conceitos e pensamentos patriarcais estruturalmente contidos na sociedade, se tornando um ato para ressignificar a imagem que sempre foi imposta às mulheres, com a tentativa constante de acabar com a submissão que as mulheres sempre estiveram imersas. O feminismo toma corpo durante a Revolução Francesa (1789 - 1799) com a ascensão do sistema capitalista, através de uma das primeiras manifestações, “em uma grande concentração em Versalhes exigem que a Assembleia Constituinte estabeleça a igualdade de direitos entre os sexos, a liberdade de trabalho.” (COSTA & SANDENBERG, 2008, p. 26)

Ainda no momento instaurado pela Revolução Francesa, onde as mulheres deveriam se portar como submissas, surge então algumas pensadoras contrárias a essa política de opressão contra as mulheres, disseminando assim o pensamento crítico feminista. Entre essas pensadoras, surge Olympe de Gouges<sup>92</sup>, escritora de grande importância para o início do pensamento feminista, escrevendo em 1791 “A Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã”, Gouges retrata como alguns manifestos eram interpelados na época:

Mulher, acorda! A força da razão faz-se ouvir em todo o universo: reconhece teus direitos. O poderoso império da natureza já não está limitado por preconceitos, superstição e mentiras. A bandeira da verdade dissipou todas as nuvens da parvoíce da usurpação. O homem escravo multiplicou suas forças, precisou recorrer às tuas (forças) para romper seus grilhões. Tornado livre, ele fez-se injusto em relação à sua companheira. Mulheres! Mulheres, quando deixareis de ser cegas? Quais são as vantagens que obtivestes na Revolução? Um menosprezo mais marcado, um desdém mais perceptível. (2007, p.4)

Embora definir o feminismo seja uma tarefa difícil de se construir uma definição clara e objetiva, a autora Bell Hooks descreve o movimento feminista como “um movimento para acabar com sexismo, exploração sexista e opressão.” (HOOKS, 2019, p. 13). Dito isto, se faz necessário verificarmos os conceitos aqui citados. O sexismo é um conceito utilizado para descrever o modelo padrão de uma determinada sociedade, ou seja, a forma sexista em que os indivíduos [homens e mulheres] estão inseridos desde a sua socialização. O sexismo é uma

---

<sup>92</sup> Marie Gouze, foi um ativista e defensora dos direitos das mulheres, nascida em 1748 e morta em guilhotina em 1793. Foi condenada por ter sido considerada opositora as ideias dos líderes da Revolução Francesa, eles a consideravam como uma mulher desnaturada e perigosa demais. Ao ser levada a guilhotina ela declamou o artigo dez da sua Declaração: “A mulher tem o direito de subir ao cadafalso; ela deve ter igualmente o direito de subir à tribuna” (GOUGES, 2007, p.1).

cultura, essa que se instalou desde que o primeiro homem se impôs como superior ao sexo oposto e continuou reproduzindo tal condição, passando de geração em geração.

O sexismo oprime e explora o sexo feminino em diversas formas, sejam elas em exploração doméstica ou intelectual, uma sociedade com o pensamento sexista não consegue ver no outro a mesma capacidade, tampouco determinada superioridade. Logo, o movimento feminista é o oposto dessa cultura sexista e surge com o objetivo de acabar com a mesma. Bell Hooks defende que uma revolução feminista seria o ideal para construir uma sociedade livre, autorrealizada e justa, para ela, ser feminista não é ter dominação sobre os outros, e sim ter igualdade. Além disso, o feminismo é uma construção, uma vez que a grande maioria da sociedade nasce sob ensinamentos sexistas e opressores.

Ao construirmos uma análise sobre o feminismo, faz-se necessário, também, pensarmos esse movimento no Brasil e ele se consolidou. O feminismo constituiu-se através da luta pelos direitos das mulheres, não somente, mas também a partir da luta pela libertação dos escravos, ou melhor a luta feminista brasileira abarca a luta por igualdades das minorias. Nísia Floresta foi uma das primeiras teóricas a discutir sobre o feminismo e também uma das únicas mulheres com direito a voz em sua época, a chamada primeira onda do feminismo, assim, como “consequência dessa primeira onda do feminismo, muitas mulheres tornaram-se escritoras, profissão, até então, eminentemente masculina;” (BONNICI & ZOLIN, 2009, p. 5)<sup>93</sup>. Segundo a autora, essas mulheres que começaram a trabalhar como escritoras, utilizavam pseudônimos masculinos para obterem sucesso em seus textos, pois, nessa época ainda eram marginalizadas pelo exercício das profissões supracitadas.

No Brasil, os textos de Maria Firmina dos Reis foi uma das obras que denunciavam as opressões e rompiam com o silenciamento das vozes de várias mulheres da época. Em um dos artigos escritos por Sueli Carneiro (2003), ela descreve que o feminismo no Brasil é um dos melhores movimentos sociais no país devido as suas conquistas.

É também um dos movimentos com melhor performance dentre os movimentos sociais do país. Fato que ilustra a potência deste movimento foram os encaminhamentos da constituição de 1988, que contemplou cerca de 80% das suas propostas, o que mudou radicalmente o *status* jurídico das mulheres no Brasil. A Constituição de 1988, entre outros feitos, destituiu o pátrio poder. Esse movimento destaca-se, ainda, pelas decisivas contribuições no processo de democratização do Estado produzindo, inclusive, inovações importantes no campo das políticas públicas.

---

<sup>93</sup> A numeração pode não ser igual a obra original, pois trata-se da numeração encontrada no pdf, podendo ser acessado em: [http://paginapessoal.utfpr.edu.br/cantarin/fundamentos-e-critica-da-literatura/seminarios-i/Critica%20Feminista.pdf/at\\_download/file](http://paginapessoal.utfpr.edu.br/cantarin/fundamentos-e-critica-da-literatura/seminarios-i/Critica%20Feminista.pdf/at_download/file)

[...] a criação dos Conselhos da Condição Feminina – órgãos voltados para o desenho de políticas públicas de promoção da igualdade de gênero e combate à discriminação contra as mulheres. A luta contra a violência doméstica e sexual estabeleceu uma mudança de paradigma em relação às questões de *público e privado*. (2003, p. 117)

A imersão da violência doméstica como uma agressão está para além do privado, acaba por gerar um impulsionamento para que as políticas públicas construam medidas de proteção às mulheres, como a criação de delegacias e atendimentos especializados no combate à violência. Dito isto, podemos afirmar que o feminismo no Brasil e as questões raciais andam juntas, como Bell Hooks nos lembra, a sororidade é o que dá solidez ao feminismo e ela só será possível se a luta for antirracista.

### **O feminismo negro e a realidade social**

O feminismo negro surge no final da década de 1970, sobretudo visando a necessidade de equidade diante dos direitos básicos. Se por um lado o movimento negro tinha uma face sexista, onde as relações de gênero operavam como repressoras da autonomia feminina, por outro lado o movimento feminista possuía uma face racista, privilegiando pautas que beneficiavam somente o grupo de mulheres majoritariamente brancas. O movimento feminista surge na França com o movimento sufragista, o qual buscava inicialmente a obtenção de igualdade com relação aos homens diante perante os direitos civis.

O feminismo negro é um movimento social e político protagonizado por mulheres negras cujo objetivo principal é promover visibilidade às pautas que buscam reivindicar direitos que por muito tempo foram silenciados e aniquilados. Sueli Carneiro (2003) afirma que as condições que construíram a objetificação da população negra em geral e da mulher negra em específico, são conhecidas por seu histórico perverso.

Desconsiderando que cada grupo de mulheres carregavam urgências específicas, as mulheres negras começaram a se posicionar com a tentativa de representação pelos movimentos sociais não hegemônicos. A perspectiva de luta dentro do movimento feminista em geral, era distinta sobretudo por um viés: enquanto as mulheres brancas estavam lutando pela Liberdade de exercer o direito ao voto, mulheres negras sentiam necessidades urgentes, pois carregavam o peso do reflexo da escravidão.

No artigo “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”, Sueli aponta inicialmente a importância de discutir o feminismo a partir da violação colonial pelos senhores brancos com relação às mulheres negras

e indígenas. O processo de miscigenação construiu a identidade nacional, possibilitando que a visão da democracia racial seja visualizada sob uma ótica existente e verdadeira.

A violência sexual durante a colonização, na medida em que era naturalizada, posteriormente continuou acontecendo de forma institucionalizada, através da tentativa de branqueamento da população com a chegada dos europeus imigrantes. Sueli afirma que a violência sexual colonial, é uma base estrutural para o processo de hierarquização entre gênero e raça, ficando nítido, portanto, que “o papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em romance.” (GILLIAM apud CARNEIRO, 2003, p. 1)

Quando Bell Hooks fala sobre a sororidade ser uma das ferramentas para se compreender a condição perversa gerada pela opressão perante as mulheres, é, também, sobre o reflexo da escravidão, onde as mulheres negras protagonizaram uma experiência diferenciada. Desse modo, Sueli afirma:

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras. (2003, p.1)

Pensar o mito da democracia racial é fundamental para que se pense o fator racial em meio à outras questões sociais estruturantes. A autora traz também o debate sobre a fragilidade feminina e como este aspecto é visto pela sociedade hegemônica. Pensar a fragilidade feminina como algo que torna a mulher dependente de proteções paternalistas nos leva ao questionamento: de quais mulheres estamos falando? Sueli responde este questionamento apontando demandas enfrentadas pelas mulheres negras ao afirmar:

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação. (2003, p. 1-2)

É importante compreender e acolher as demandas específicas que grupos de mulheres demandam, a exemplo, mulheres negras, indígenas, LGBTQI+ e demais grupos, pois, são minorias que precisam da atuação de políticas específicas, e como estamos falando de um

movimento social e político de grande importância nas esferas internacional e nacional, é prudente e necessário que a pluralidade das várias vozes, sejam ouvidas. Em conformidade com Sueli Carneiro (2003b), observar processos de luta por óticas plurais, faz com que algumas práticas ampliem a percepção e o protagonismo do feminismo no Brasil. A importância de salvaguardar as especificidades ocorre porque “isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada por Lélia Gonzalez, “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial”” (CARNEIRO, 2003b, p. 119) .

### **A cultura do machismo: maternagem e paternagem como meios de propagação**

A cultura do machismo é propagada dentro da nossa sociedade de uma forma estrutural, sendo assim, ao analisarmos o meio artístico conseguimos extrair conceitos que fazem parte dessa problemática. Ao analisarmos a música “Maria de Vila Matilde” da Elza Soares, é possível extrair diversos conceitos que se conectam e somam para uma discussão consistente. No trecho a seguir, Elza destaca: "E quando tua mãe ligar, eu capricho no esculacho, digo que é mimado que é cheio de dengo mal acostumado", enfatizando a figura da mãe do seu agressor, como alguém que pode perdoar e o aceitar de volta em seu meio social, pois, aparentemente não houve tentativa de quebrar essa estrutura que foi passada para outras gerações. Diante desse trecho, ressaltamos a questão da maternagem e o machismo apresentados por Bell Hooks. Em sua obra, ela ressalta que a construção de um sujeito machista é problema e culpa da criação por mães com pensamentos sexistas predominantes. O problema do sexismo é uma questão cultural, passada de geração em geração, sendo assim, o modo como a criança está inserida no meio social é essencial e de suma importância que esteja seguida por um modelo contrário a esse sexismo estrutural.

Concomitantemente, antes de analisarmos a música, é possível percebermos a denúncia de uma mulher que está passando por uma violência doméstica. Sendo assim, podemos construir uma relação entre o feminismo e a violência doméstica, visto que se trata de uma das maiores intervenções do movimento feminista, a luta e a criação de uma conscientização cultural sobre a violência doméstica são uma das pautas mais ressaltadas por esse movimento.

De acordo com o Ministério dos Direitos Humanos, a violência doméstica é um fato que acontece com as crianças, adolescentes, idosos ou mulheres. Este conceito é construído a partir

de uma crescente no índice de violências causadas pelos próprios familiares. Dentro dessa forma de violência, está imposto as violências físicas, sexuais ou psíquicas (o qual se destrói a moral e auto estima do sujeito). A violência doméstica tem se tornando cada vez mais em números, e, com isso, ela toma os espaços midiáticos, escolares e diversas outras formas de propagar informação.

A autora Bell Hooks defende que o feminismo teve grande importância em ressaltar o problema da violência doméstica, mas inicialmente acusavam que a violência doméstica só acontecia quando se tratava de homem contra as mulheres. Entretanto, com o crescimento do movimento, surgem evidências que as violências domésticas estão acontecendo também entre casais do mesmo sexo, entre mães e pais direcionando diversos tipos de violência aos seus filhos. Sendo assim, Hooks (2019) propõe o termo violência patriarcal para explicar a ideia de que aquele que detém a autoridade dentro de casa pode usar da violência para controlar as pessoas a sua volta, nesse sentido, não somente homens exercem esse tipo de violência, mas também as mulheres contra as crianças, “violência adulta contra criança é norma em nossa sociedade.” (HOOKS, p.110)

Ainda seguindo pela teoria de Hooks, ela ressalta que a forma de tratar a criança com violência é também abusiva, ensinar a criança a resolver questões de cunho violento, é um ato abusivo. Em decorrência disso, a criança vai crescer sendo induzida a fazer o mesmo com suas futuras parceiras ou filhos, se tornando assim, cada vez mais problemático e o sexismo sendo enraizado culturalmente em sociedade. Além disso, se o feminismo é contra qualquer tipo de opressão, é prudente que violentar os filhos não faça parte da cultura feminista.

Em conformidade, surge a necessidade de uma criação baseada em uma educação antissexista, visto que o sexismo é uma base cultural imposta desde o nascimento da criança. Sendo assim, ao pensarmos essas questões, torna-se necessário rever alguns termos utilizados no cotidiano e que necessitam passar por desconstruções para que seja possível educar as crianças de modo que cresçam indivíduos melhores. Vejamos alguns exemplos: “premam suas cabras porque meu bode tá solto” ou “aja como macho, homem não chora”, “engole o choro, pare de chorar como uma menininha”, “homem não leva desaforo pra casa”.

Concomitantemente, essas são algumas frases carregadas de termos violentos e pejorativos que acabam sendo utilizados pelos próprios familiares ou amigos, com referências extremamente machistas. Utilizar esses termos como forma de educar os filhos, é provavelmente a forma de educar indivíduos machistas. A educação para não ser machista deve

ser coerente com o que se faz, se as próprias mães ou pais refletem posicionamentos machistas às crianças, possivelmente também serão, não adianta a mãe lavar os pratos, chamar a irmã e dizer que o filho não pode fazer os serviços de casa, por que é serviço de mulher, afinal, os serviços domésticos são realizados com as mãos e não com as genitálias, por isso é preciso a desconstrução desses estereótipos dentro de casa.

Diante do exposto, é de extrema importância interligar esta discussão ao mito da mulher moderna comentado por Djamila Ribeiro em seu livro “Quem tem medo do feminismo negro?”. Na década de 1950, as revistas e os comerciais de TV estavam expondo mulheres brancas se glorificando por estarem trabalhando fora, possuindo os melhores eletrodomésticos e ainda possuindo tempo para cuidar da casa, dos filhos e do marido. Se em 1789 as mulheres estavam lutando por direitos trabalhistas, posteriormente, com a revolução capitalista em 1950, as mulheres estavam sendo obrigadas a glorificar por estarem imersas no sistema econômico, mas continuavam sendo exploradas, de forma conectada e tecnológica. Assim, cria-se a ideia de que ser bem sucedida é ter direitos iguais aos homens, mas não é, enquanto as mulheres estiverem trabalhando fora e dentro de casa simultaneamente, elas continuam sendo alvo de opressões dentro do sistema sexista e capitalista. Por outro lado, mulheres imersas nesse ambiente “bem sucedido”, possivelmente irão se importar com as mulheres negras ou de classe baixas, então não será possível considerar nenhuma mulher moderna enquanto houver desigualdades e imposições em papéis sociais. Desse modo, Djamila pondera:

Há aqui uma confusão de atrelar valores democráticos a valores capitalistas. De confundir emancipação e ascensão econômica. Ela trabalha fora, mas quando chega em casa ainda é responsável por cuidar dos filhos e pelos afazeres domésticos. A mentalidade de fato não mudou – os mecanismos de opressão somente se atualizaram (2018, p. 129)

Pode-se afirmar que a representatividade é importante, mas o reconhecimento está para além dela. É importante que mulheres sejam visualizadas em cargos públicos ou em grandes marcas. Djamila ressalta esse fator ao citar o caso das camisetas “girl power” provocando o questionamento se essas marcas ou essas pessoas que estão em cargos importantes, estão fazendo alguma coisa para mudar a realidade das classes mais baixas, se estão empregando mulheres, mães, se de fato existe uma diversidade sendo enxergada dentro de um meio que exclui minorias, ou, se a propagação dessas grandes marcas constitui somente um jogo do sistema capitalista para lucrar.

Diante dos debates e discussões acerca do movimento feminista e suas intersecções, torna-se necessário se opor à cultura da violência como meio de controle social. Para a criação de indivíduos não sexistas, faz-se necessário a construção de ideais contrárias à violência como forma de educação, uma vez que se as crianças crescem em um ambiente violento, possivelmente elas não vão contrariar em algum momento de extrema violência culpabilizando a sua criação. Assim, defende Bell Hooks, “É particularmente vital que pais e mães aprendam a maternagem e paternagem não violentas. Porque nossas crianças não se posicionarão contra violência, se esta for a única maneira que conhecerem para lidar com situações difíceis.” (HOOKS, 2019, p. 101)

### **A condição de dependência social, psicológica e afetiva da mulher negra: não denuncia porque não quer?**

É sabido que a noção e percepção de violência têm se desdobrado em outras perspectivas consideráveis, o que antes era visto como violento apenas numa única esfera, – o ato violento em termos físicos propriamente ditos, hoje é entendido como protagonizado também através de outras ações, a exemplo observamos as condições de violência psicológica, emocional, afetiva, financeira, patrimonial, entre outras. Estes são tipos de violência considerados em graus de impactos específicos, podendo posteriormente atingir o grau mais elevado: o feminicídio. Considerar estas questões não significa dar maior importância e/ou visibilidade a determinados tipos de violência, pelo contrário, aqui está descentralizada a noção que tenta desviar do senso comum a ideia de que apenas um tipo de violência existe e deve ser considerado. Não devem ser considerados como casos isolados, uma vez que determinada violência acaba sendo consequência de outra e a situação vai sendo ramificada.

Existem diversos estudos e questionamentos de pesquisas feitos a partir da pergunta “A Lei Maria da Penha é aplicada devidamente?”. Mesmo com a existência de políticas que visam proteger a integridade da mulher, existe uma amplitude de visão e percepções sobre a efetivação da lei. São vários os fatores que acabam coibindo mulheres de executarem denúncias de violência doméstica, esta sendo uma das mais conhecidas, bem como uma das violências recorrentes. Os fatores que interferem nas relações de violência contra a mulher, gerando certa “passividade” diante do problema, são múltiplos, sendo os principais:

- Medo do agressor
- Dependência financeira em relação ao agressor

- Dependência afetiva
- Não conhecer os seus direitos
- Não ter onde denunciar
- Percepção de que nada acontece com o agressor quando denunciado
- Falta de autoestima (sobretudo mulheres negras)
- Preocupação com a criação dos filhos
- Vergonha de se separar e admitir que foi ou é agredida
- Acreditar que seria a última vez

Por muito tempo os diversos tipos de violência contra a mulher eram considerados como ações passionais, até mesmo o feminicídio passava por esta denominação: crime passional. De acordo com a sociedade, no senso comum, era possível que existissem razões para determinado ato, e que as pessoas que compõem a relação sejam capazes de resolvê-la, até mesmo quando é atingido o grau de agressões a ameaças. Podemos utilizar como exemplo a frase que ainda é bastante reproduzida: em briga de marido e mulher, ninguém mete a colher.

A bandeira do combate “a violência contra a mulher” surge no Brasil, na década de 80, através de ações dos movimentos feministas e de mulheres que denunciavam a impunidade dos crimes que terminavam sem condenação e com a justificativa de que eram cometidos “por amor” ou “em defesa da honra”. Em ambos os aspectos, podemos perceber que a masculinidade estruturada como algo superior e que naturalmente deve estar acima de todas as tomadas de decisões, ações, sustento financeiro, mostra como a questão da paternagem e maternagem como meios de propagação, conforme dito anteriormente, têm grande interferência, uma vez que essa condição de superioridade não é inerente ao indivíduo, mas sim estruturada e passada entre gerações.

A antropóloga Cláudia Fonseca desenvolveu um estudo etnográfico na comunidade Vila do Cachorro Sentado, situada em Porto Alegre entre as décadas de 80 e 90. Trata-se de um estudo que aborda questões de gênero, classe social, violência urbana, entre outros fatores que se tornam importantes para analisarmos como eram repercutidos e como estão sendo atualmente. O livro em questão é intitulado por *família fofoca e honra*, e o capítulo que teve um maior aprofundamento de estudos foi o capítulo 2, denominado “*Aliados e rivais na família*”, o qual aborda principalmente fatores ligados às mulheres como chefe-de-família e o sistema matrifocal.

A autora pontua que o patriarcado tem forte influência no que diz respeito a mulher ter que escolher entre o novo casamento ou a permanência com os filhos. Posto em discussão uma relação maior com a “honra” que o homem tem a prezar, do que o fator econômico propriamente dito. Outra questão a ser pautada é a forma como o dinheiro transmite maior “poder” ao homem – pois este não é suscitado a prestar contas da renda que recebe, mesmo com família introduzida. Com relação a isso, é imprescindivelmente, Cláudia Fonseca destaca:

Em caso de necessidade, as consanguíneas de uma mulher não podem ajudá-la tanto quanto seus consanguíneos, pois, não tendo controle sobre as finanças do próprio lar, não podem agir sem o pleno acordo do marido. Liane, 17 anos, mãe de dois filhos, vendo o marido ficar cada dia mais brutal, resolveu fugir com as crianças. Primeiro, procurou a mãe, mas esta, apesar das atenções dirigidas à filha nos últimos meses (visitas regulares, presentes de roupas velhas, etc.), não pôde acolhê-la. Segundo Liane: "É por causa do marido dela. Ele é malvado. Nunca gostou de mim. Se dependesse dele, a mãe não ia dar nada para nós (Liane e seus irmãos)". Depois, Liane fez apelo a uma irmã casada, sem maior êxito: seu cunhado não via com bons olhos a adição de três bocas pesando no orçamento familiar. Liane voltou então para o seu marido... (2004, p. 37)

Considerando a dificuldade que a mulher enfrenta em escolher entre filhos ou a nova união conjugal, é possível compreender que esta relação se dá também diante de filhos adultos, independente da faixa etária. Liane, como foi citado acima, passava por turbulências com seu companheiro. Ao procurar ajuda com a mãe e a irmã, não obteve resultados positivos e considerou voltar para a casa do marido. O sistema familiar na vila, através da construção social do patriarcado esua estrutura ainda perdurante – pode resultar em casos extremos de feminicídio, tendo conhecimento que estatísticas mostram casos de feminicídio ocorridos devido a inibição da denúncia da vítima. Muitas mulheres acabam ficando com seus companheiros sofrendo qualquer tipo de violência seja física, moral, verbal ou psicológica por questões de sobrevivência. O viés econômico torna-se um dos pontos a serem considerados diante da vulnerabilidade feminina.

A visibilidade do patriarcado no texto é relevante em todos os pontos que são levantados na pesquisa empírica. O fato de a mulher ocupar um espaço no âmbito empregatício com remuneração, chega a “infringir” a honra do homem devido à sustentabilidade da esposa, tendo em vista que a estrutura social denominou o inverso, colocando a mulher na posição secundária do sistema familiar na esfera econômica. Fonseca (2004) afirma que a autoridade masculina chega a atravessar a condição financeira da mulher, deixando nítido “que o emprego remunerado não aumenta o status da mulher dentro de casa. Pelo contrário, essa atividade

mancha a imagem pública do marido e este, envergonhado, arrisca fazer a mulher pagar pela vergonha.” (p. 39)

Na Vila do Cachorro Sentado, a força física masculina pode ser extremamente relevante para a segurança das residências, por ser uma comunidade perigosa a ponto de mulheres que moram sozinhas terem que pagar à rapazes “conhecidos” na comunidade para que não sejam furtadas. Contudo, esta mesma força acaba integrando uma pirâmide estruturada pelo machismo, mediando violências físicas que podem também resultar numa violação psicológica. Fonseca (2004) ressalta que “os músculos de um marido têm, portanto, sua utilidade para assuntos “públicos”, mas essa força protetora se transforma em ameaça quando é empregada para reforçar a autoridade masculina dentro do lar.” (p. 41). A autora explica como a situação de condicionamento de aceitar agressões físicas são naturalizadas nesta comunidade:

A mulher que ameaçava pôr fim ao casamento de 20 anos por causa de um olho roxo, obra de seu marido, foi apaziguada por uma vizinha simpatizante: "Essas coisas acontecem. Já apanhei e meu olho inchou tanto que nem dava para botar óculos, mas depois passa. Não deve largar o companheiro por uma coisa dessas". Em tal ambiente, um jovem pode brincar com amigos: "Cheguei tarde porque tive que dar um laço na Marisa (sua companheira); e um menino pode mexer com a irmã casada: "Mulher tem que apanhar do marido mesmo. Quanto mais surra, mais ela fica agarrada, não é?" (2004, p. 41)

Diante disso, é possível perceber que os tipos de violência se estendem para diversos âmbitos, podendo ocorrer de diferentes formas tratando-se da cultura. Como este estudo da antropóloga Claudia esteve focado no Brasil, percebemos que esta realidade ainda está presente, e que continua acontecendo estas reproduções estruturantes pelo fato das políticas de proteção à mulher não atenderem de fato à estas e outras demandas.

### **O universo artístico como ferramenta para a denúncia da violência contra a mulher: o subalterno pode falar?**

O universo artístico é muito vasto, disso não temos dúvidas, possuindo em cada um deles suas próprias subjetividades, com expressões singulares, sejam sentimentos de amor, dor ou ódio. A origem da música parece, ainda, ser uma incógnita, antes mesmo do conceito de música ser inventado, os estudiosos dizem que os homens das cavernas já possuíam suas próprias produções musicais, através da observação entre os sons da natureza e as tentativas de imita-los. A palavra música é de origem grega *musiké téchne* que significa a arte das musas, no entanto, alguns estudiosos defendem que os egípcios há mais de 4.000 anos já possuíam a

prática de utilizar as músicas em suas cerimônias religiosas, então já se faziam usos de alguns instrumentos como percussão, flautas e o canto.

A música assim como a evolução humana teve os seus períodos e sua evolução perpassando a Idade Média: com a igreja impondo as regras para a construção das músicas, entre elas estavam os cantos gregorianos e monofônicos. Seguido da música renascentista (século XVI): começa então uma onda de músicas mais universais e distantes da igreja, chegando a ser consideradas pela própria igreja como músicas profanas, finalizando com as músicas Barrocas no século XVII, possuindo mais técnicas e melodias.

Até o século XX, considerado o século do avanço tecnológico e da modernização, esse constitui-se como o momento mais elevado para as expressões artísticas, elevando a música a ser a arte mais consumida por diversas culturas, raças e classes. A música entre os povos escravizados sempre foi um motivo de resistência, alguns estudiosos mostram que em África são raros os momentos em que a música não está imersa, sendo assim, como nosso país foi criado em cima de sangue de africanos escravizados, é muito provável que os primeiros vestígios de músicas no Brasil, tenham sido músicas Africanas. Afinal, o subalterno pode falar? A música foi e ainda é um objeto de libertação para os povos afrodescendentes, inclusive na música “Flor e Espinho” Maria Betânia declama brilhantemente um trecho do escritor africano Mia Couto:

A música é a língua materna de Deus. Aliás foi isso que nem católicos nem protestantes entenderam, que em África os deuses dançam. E todos cometeram o mesmo erro: proibiram os tambores. Na verdade, se não nos deixassem tocar os batuques, nós, os pretos, fariamos do corpo um tambor. Ou mais grave ainda, percutiríamos com os pés sobre a superfície da terra e assim abrir-se iriam brechas no mundo inteiro.

Nesse sentido, atualmente podemos perceber que principalmente as mulheres afro diaspóricas compõe canções que denunciam a opressão e silenciamento marcado por uma sociedade patriarcal que desde sempre apaga e submete as mulheres a uma posição sem voz dentro da sociedade. A imersão da mulher no universo artístico assim como todas as outras áreas, não foram fáceis, as mulheres, sobretudo as que faziam parte da música popular brasileira só começaram a ter reconhecimentos em 1920.

A cantora Chiquinha Gonzaga (1847-1935) foi uma das primeiras mulheres a interagir no meio artístico, sobretudo na música popular brasileira, mesmo com muito sucesso e talento, Chiquinha carregou o peso de ser uma mulher no meio artístico em meio a uma sociedade marcada pelo patriarcalismo. Em 2001, em uma reportagem que traz o resultado de uma enquete

elaborada pelo caderno “Ilustrada” da Folha de São Paulo, com a terminologia referente às músicas mais apreciadas da MPB, o repórter entrevista Rita Lee com a seguinte análise:

Não sobrou muito para a ala feminina de compositores na enquete das músicas mais apreciadas da MPB. Rita Lee comparece isolada na 11ª posição (empatada com o bamba do samba Cartola) entre os autores mais lembrados. Bem atrás (no tempo e na lista), Chiquinha Gonzaga e Dolores Duran empatam, com apenas quatro votos cada. Maysa, precursora da presença feminina na MPB moderna com Dolores, foi esquecida. Seria machismo ou sinal de que as mulheres são mesmo menos ativas como autoras de canção popular? (SANCHES, 2001).

Rita Lee responde:

As mulheres são quantitativamente menos presentes em muitas áreas. Começamos a botar nossas asinhas de fora recentemente, enquanto o patriarcado existe há séculos [...] Chiquinha Gonzaga era do tempo em que os varões diziam: “Música é coisa para homem”. Dolores Duran era do tempo em que os caras falavam: “Mulher compositora é puta”. Eu sou do tempo em que o clube do Bolinha dizia: “Para fazer rock tem que ter culhão”. Cássia Eller é do tempo em que dizem: “Precisa ser mulher macho para fazer música igual a homem”. Minha neta será do tempo em que vão dizer: “Só mesmo uma mulher para fazer música tão boa”. (LEE *apud* SANCHES, 2001)

Com isso, podemos depreender que há uma evolução desde o surgimento da primeira mulher a compor música até os dias atuais. No entanto, não somente esse tipo de produto cultural é disseminado, mas também o inverso, no qual as mulheres são também protagonistas das músicas produzidas por uma sociedade patriarcal com a construção de diversas formas de apologia e o escancaramento da violência de gênero.

O patriarcalismo está inserido em nossa sociedade há muito tempo, e com ele é construído a imagem de que as mulheres são frágeis e submissas, o “patriarcalismo se estende, de maneira naturalizada, a outros aspectos da vida social que legitimam o homem como o "macho" detentor do poder e da força.” (BISPO, PEREIRA, SGANZERLLA, 2019, p. 338). É com essa naturalização de uma sociedade patriarcal que consiste em formar indivíduos em um contexto social estruturado por uma sociedade machista fazendo com que os indivíduos criados nessa cultura sexista, reflitam em suas construções culturais preconceitos e estereótipos historicamente construídos que deturpam a imagem da mulher.

As músicas são produções históricas e culturais que perduram por longos anos no mundo, entretanto, além de músicas que deturpam a imagem feminina como dito acima, surgem, também, músicas que constroem denúncias e reivindicações das próprias mulheres. Como por exemplo, a cantora Mc Carol que é uma mulher negra diaspórica e surge com ideais feministas em suas músicas, no início de uma das suas músicas Carol denuncia a violência

sofrida por sua mãe devido ao modo subalterno que era obrigada a submeter-se, a partir disso, a cantora constrói uma música que exalta a sua força feminista.

Presenciei tudo isso dentro da minha família, mulher com olho roxo, espancada todo dia, eu tinha uns cinco anos, mas já entendia, que mulher apanha se não fizer comida. Mulher oprimida, sem voz, obediente, quando eu crescer, eu vou ser diferente (MC CAROL, 100% feminista)

Existem diversas cantoras e bandas que utilizam do mundo artístico para denunciar e reivindicar os direitos das mulheres e a lutar pela libertação dessa sociedade construída em um modelo patriarcal e sexista. Como por exemplo, as músicas de Doralyce, onde ela constrói um movimento completo de luta por igualdade e direitos, um dos bordões mais utilizado pela cantora é dizer que vai se expressar “até o patriarcado cair”. Dito isto, podemos perceber uma evolução e que essa construção de músicas vai além de uma construção de melodias e letras, elas também denunciam e constroem um movimento de resistência e denúncia contra diversos tipos de opressão. Elza Soares é, com certeza, uma das representações que todas essas mulheres tiveram para inspiração e construções de suas músicas,

Elza é uma artista singular, periférica e com raízes negras diaspóricas que em suas músicas sempre esteve elucidando os problemas sociais e raciais vivenciados. A música salvou Elza Soares e salva diversas mulheres, Maria de vila Matilde é uma afronta à sociedade patriarcal, construindo a imagem da mulher como um sujeito e não mais como um objeto do outro. Hoje, as mulheres deixam de ser objeto de pesquisas do outro, para se tornarem o próprio sujeito pesquisador, como diz Grada Kilomba, escrever é um ato político, a partir do momento que ganhamos voz através da arte, estamos reivindicando nossos direitos e vozes antes silenciadas, nos tornando sujeito da nossa própria história.

### **Considerações finais**

O protagonismo da origem do feminismo na perspectiva ocidental, mostra como as relações de gênero são embasadas dentro de um sistema hierárquico. Sueli Carneiro, ao ressaltar a importância de analisar questões de gênero em conjunto com fatores raciais, tenta mostrar a importância dos debates interseccionais. Entender que mulheres carregam demandas específicas e necessidades urgentes, é essencial para que a pluralidade de trajetórias dos grupos em posição de subalternidade seja considerada.

É impossível que os debates de gênero permaneçam focados no objetivo principal que levou o feminismo a consolidar-se na França. A necessidade das mulheres em alcançar

igualdade nos espaços socioeconômicos, perpassa o condicionamento limitado aos direitos civis. Entendendo que o movimento feminista surge com o intuito de alcançar reformulações civilizatórias, o feminismo negro busca atender outras urgências, sobretudo pelo fato de mulheres negras sentirem as consequências que refletem a escravidão. Mulheres negras são protagonistas dos dados estatísticos sobre dependência social, financeira, afetiva e psicológica.

Os debates sobre os tipos de violência ganharam outros rumos com a Lei Maria da Penha sancionada em 2006, sendo considerado atos violentos somente quando envolvia a força física e brutal, atualmente, outras vertentes são vistas como pontapé inicial para o caso extremo: o feminicídio. A experiência de Elza Soares em ter sido agredida por seu próprio companheiro, posteriormente dando vida a uma de suas canções mais conhecidas – *Maria da Vila Matilde*, surge como um alerta para que sua experiência não venha a ser experienciada por outras mulheres, pelo menos não em grau elevado. Outras necessidades na época, fizeram com que Elza não denunciasse seu agressor, contudo, em uma das entrevistas concedidas pela artista, a mesma revela o arrependimento de tal decisão, e é dentro dessa perspectiva que sua arte busca potencializar vozes silenciadas, reforçando a importância de que mulheres conheçam seus direitos e se posicionem.

Além disso, é essencial ressaltar que um dos vários motivos que levam mulheres a permanecerem em situação violenta e abusiva em silêncio, está na atuação das políticas que asseguram seus direitos. Um dos fatores está em torno do medo do seu agressor retornar agindo de forma ainda mais agressiva, de efetuar a denúncia e não ter resultado algum, de desvincular-se de seu agressor e não ter o acolhimento necessário tanto social quanto familiar, entre outros casos. São múltiplas as razões pelas quais a vítima recua e permanece numa posição de desconforto para manter um conforto secundário e inconsciente. Grande parte das mulheres que ocupam as estatísticas de violência de gênero e feminicídio, compõem posições de vulnerabilidade socioeconômica, cabendo, portanto, a atuação efetiva de órgãos públicos no que diz respeito a efetivação das políticas tal como aparecem descritas na legislação, para que as vítimas se sintam seguras em dar voz aos problemas estruturais condicionados pelo machismo.

## **Referências bibliográficas**

BISPO, Luciana S.; SGANZERLLA, Evelin S.; PEREIRA, Maria G. *Sociedade, gênero e violência: percepções juvenis acerca das representações femininas, de perpetuação da cultura machista e de violência contra a mulher presentes em diferentes gêneros musicais*. *Anais do VI Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: EST, v. 6, 2019. | p.333-347.

BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (orgs.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*, Editora da Universidade Estadual, 2009.

CARNEIRO, Sueli. “*Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos*”. Rio de Janeiro: Takano editora, v. 49, p. 49-58, 2003a.

\_\_\_\_\_. “*Mulheres em movimento*”. *Estudos Avançados*, [S. l.], v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003b. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948>. Acesso em: 17 fev. 2021.

COSTA, Ana A. A.; SARDENBERG, C. M. (orgs.). *O Feminismo do Brasil: reflexões teóricas e perspectivas*. Salvador: UFBA/Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, p. 13-407, 2008. Disponível em: <http://www.neim.ufba.br/wp/wp-content/uploads/2013/11/feminismovinteanos.pdf> acesso: 18/02/2021.

FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Tradução Bhuvi Libânio. – 6º ed., Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Ed.:1 – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

## NOVO HUMANISMO: PERSPECTIVA DE UMA MORAL SAUDÁVEL, UMA REFLEXÃO SOBRE A PANDEMIA E CONSIDERAÇÕES SOBRE HISTÓRIA E HUMANIDADE EM NIETZSCHE

Salomão Santana<sup>94</sup>

**Resumo:** A pandemia causada pelo Coronavírus, coloca questões que nos convidam a pensar o social, o político e, sobretudo o humano. Para além da natureza e os limites da responsabilidade ética do Estado, a liberdade pessoal e os interesses coletivos, a dignidade humana, uma dentre tantas perguntas se impõe: será que estamos diante de uma mudança de paradigma da noção de humano? Para responder essa pergunta, esse ensaio terá dois momentos: no primeiro momento, vamos trilhar a concepção ética de uma moral saudável e como a pandemia nos convida a pensar uma nova noção de humanismo. No segundo, vamos entender o papel da história em Nietzsche para entender sua concepção de novo humano: *übermenschlich*.

**Palavras-chave:** Pandemia; Moral saudável; Humanismo, Humanidade.

**Abstract:** The pandemic caused by the Coronavirus poses questions that invite us to think about the social, the political and, above all, the human. Beyond the nature and the limits of the State's ethical responsibility, personal liberty and collective interests, human dignity, one among so many questions arises: are we facing a paradigm shift in the notion of human? To answer this question, this essay will have two moments: in the first moment, we will trace the ethical conception of a healthy moral and how the pandemic invites us to think about a new notion of humanism. In the second, we will understand the role of history in Nietzsche to understand his conception of the new human: *übermenschlich*.

**Keywords:** Pandemic; Healthy morality; Humanism, Humanity.

### NOVO HUMANISMO A PARTIR DE UMA MORAL SAUDÁVEL

---

<sup>94</sup> Graduado, mestre e doutorando em filosofia pelo núcleo de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, pós-graduação em Psicanálise clínica. E-mail: [salomaosantana@academico.ufs.br](mailto:salomaosantana@academico.ufs.br).

Na história da Humanidade, as pandemias tiveram um papel importante, elas provocaram mudanças significativas nos hábitos e, com efeito, na maneira como nos vemos. A Peste Negra em meados do século XIV, matou mais da metade da população da Europa; as doenças, como a varíola, trazida pelos espanhóis para as Américas no século XVI, provocou a morte de quase 80% da população indígena; a cólera definiu e marcou o século XIX; a gripe de 1918 matou mais de 50 a 100 milhões de pessoas em todo o mundo; a AIDS vitimou cerca de milhões de vidas. O cuidado com a pessoa contagiada e a busca constante de vacina transformou-se o principal objetivo da ciência em todas essas doenças.

Agora é a vez do coronavírus, resta saber qual o impacto, a longo prazo, da atual pandemia. É mais que evidente que o atual cenário da pandemia no momento, exige serias reflexões sobre como a humanidade lida com essas questões que há muito ameaça nossa espécie. As reflexões estão na ordem econômica, sociais e epidemiológicas, pois ainda não estão claras, os efeitos dessa crise nessas áreas. Isso se deve, sobretudo, à insuficiência de informações sobre a real dimensão da pandemia e quando uma vacina estará pronta para a distribuição global<sup>95</sup>. Uma coisa é certa: não seremos os mesmos depois dessa pandemia.

Uma reflexão que se impõe é: Como ficamos enquanto espécie depois dessa pandemia? Segundo o biólogo Jared Manson Diamond, em seu livro: *“Armas, Germes e Aço: o destino da sociedade humanas”*, segundo esse autor, três são os fatores que aceleram as mudanças na Humanidade: as guerras (armas), pandemias (germes) e aço (tecnologia ou revolução). O legado deixado por esses três fatores nos obriga a nos posicionar de maneira nova diante do mundo e de si mesmo, promove uma mudança de paradigma (DIAMOND, 2017, p. 96). Para o historiador Johan Huizinga, em seu livro *The Waning of the Middle Ages*, a renascença, século XIV e XVI, surge como consequência da peste negra, desse movimento surge o humanismo.

Será que estamos prestes a viver uma nova renascença e o surgimento de um novo humanismo depois da atual pandemia? O humanismo é caracterizado, grosso modo, como uma filosofia moral que coloca o humano como um ser principal e, com efeito, mais importante na existência desse planeta. Uma reflexão moral e ética que aprimora o conceito de humano.

### **Moral Saudável e Novo Humanismo**

---

<sup>95</sup> No momento da elaboração desse ensaio, ainda não tinha sido descoberto a vacina.

Uma outra questão se impõe: O que saúde e bem-estar global podem estar relacionados a uma vida moral e ética? Essa ideia pode parecer um contra senso; uma moralidade que sugere o oposto da vivenciada até agora, é o que se exige como reflexão urgente em tempos sombrios. Ainda assim, o fortalecimento de hábitos saudáveis está relacionado à manutenção da conduta moral e do caráter ético que traga uma nova perspectiva de humano. Uma filosofia de vida sólida, como o novo humanismo, agora moralmente saudável, pode começar com o que é bom para o corpo individual e as relações pessoais e crescer em um modo de vida ético que pode ser bom para todos. Pensemos no distanciamento físico e social, no equipamento de proteção pessoal e assim por diante, constitui posturas individuais que visam o coletivo. O humanismo saudável permanece focado nos seres humanos e em seu bem-estar geral. O que é bom para o bem-estar corporal é certamente benéfico para o bem-estar psicológico e ético e vice-versa.

Em uma definição livre; o humanismo é uma perspectiva filosófica, uma postura de vida que prioriza esta vida mortal e a ética inteligente necessária para melhorá-la. Existem fortes semelhanças entre viver uma vida ética e desfrutar de um estilo de vida saudável, e essas semelhanças não podem ser coincidências. Ainda que, o humanismo recomende orientação ética para as pessoas, esse conceito não envolve, exclusivamente ou apenas aos humanos. Bem verdade que somente os humanos precisam de ética para orientar as suas ações e condutas, não obstante, ética diz respeito a todas as formas de vida que de alguma forma os seres humanos se envolve ou põe em risco. Nossas vidas saudáveis são sustentadas e enriquecidas por nossos ambientes em densas teias de dependência mútua. Degradar espécies e ecossistemas muito longe, enquanto prioriza demais os humanos, ameaça a capacidade do planeta de sustentar uma vida florescente.

O mundo não humano é muito abrangente e abrangente em que nós, humanos, estamos sempre inseridos de alguma forma. Os seres humanos, de modo geral, não são meros espectadores inocentes do curso que a natureza toma, as pandemias são uma prova clara disso. Na verdade, são necessários humanos para criar pandemias. Uma mutação genética é suficiente para iniciar uma epidemia viral, mas para sofrer uma pandemia global, hábitos sociais ruins e respostas governamentais lentas, muitas vezes a ausência dessas respostas, são necessárias para que ela se torne um problema global. O que levanta outra questão: até que ponto somos capazes de realmente cuidar uns dos outros? A saúde de nosso sistema imunológico nos protege de doenças - a saúde de nosso sistema humano nos protege de desastres.

A arrogância humana, achando não apenas em ser superior as outras espécies, como imaginando ser altamente civilizados de que outros humanos, mas o quanto somos de fato? De fato, estamos nos acostumando com os novos hábitos de “distanciamento social” exigidos pelo coronavírus que surgiu na China no final do ano passado e desde então se espalhou por todo o mundo. Embora esse tipo de distanciamento possa parecer sem precedentes, a maioria de nós vive em países há muito acostumados ao "distanciamento moral". A pandemia acelerou a fissura moral que alguns já traziam. Meus deveres morais dizem respeito ao que estou tentando fazer aqui, e seus problemas morais estão aí com você. A ética passou a ser um conceito plástico, moldável a circunstâncias e as situações convenientes. Essa postura foi se tornando uma prática constante enquanto nos acostumamos a uma fraqueza moral geral como consequências dessa postura. Alguns pensam que ninguém precisa se preocupar com nossa responsabilidade moral coletiva. Assumir responsabilidade pessoal não é o mesmo que assumir responsabilidade por pessoas ou pela sociedade como um todo. Ao mesmo tempo, somos descuidados com nossa dependência sempre presente de recursos ambientais esgotados e programas sociais empobrecidos.

Para a mudança de paradigma de um novo humanismo, é preciso que esse novo conceito de humano seja, verdadeiramente social e ecológico para ser ético. Degradar o meio ambiente é patologicamente insalubre e antinatural. O humanismo saudável é totalmente natural e não destrutivo. O que pretendemos aqui, com essa reflexão, não é um chamado para “construir uma utopia” ou um chamado “de volta à natureza”. Ser totalmente natural não significa renunciar à vida moderna, embora possamos questionar o quanto de benéfico, a sociedade moderna está funcionando para todos. Nossa cultura tecnológica atual tem criado, uma desnaturalização, na perspectiva em que Nietzsche, nos fragmentos póstumos<sup>96</sup>, chama de “desumanização” pelo uso excessivo de uma racionalização que constrói um novo tipo de violência; contra si mesmo (NIETZSCHE, 2015, p. 382). Os humanos usam grandes grupos sociais e culturas complexas para florescer como espécie. O novo humanismo não é uma rebelião contra a modernidade, mas uma nova forma de enxergar o humano, de forma natural, como afirmar Nietzsche, pois dessa forma, pode-se ajudar a diagnosticar o quanto a sociedade, especialmente em tempos de crise pública, está trabalhando para todas as pessoas.

---

<sup>96</sup> Os fragmentos póstumos pertencem à produção filosófica de Nietzsche dos anos compreendidos entre 1885 e 1888, que os comentaristas e intérpretes do filósofo, caracterizam como sendo o período em que o pensador alemão elabora o programa da Vontade de Poder (*Der Wille Zur Macht*), projeto esse, jamais levado a cabo por este filósofo.

Essa perspectiva, oferece padrões naturais de florescimento humano que, por sua vez, são úteis para avaliar sociedades. Um humanismo saudável tenta entender como as pessoas podem desenvolver e manter a adequação de seu caráter e virtudes éticas. Só faz sentido que uma população mais saudável produza uma sociedade mais saudável e mais capaz de caráter moral, que nunca se refere apenas às pessoas como indivíduos. O humanismo deve evitar a aparência de se aliar a filosofias “naturais” da vida, que encorajam os indivíduos a “seguirem sozinhos” em indiferença quando a sociedade parece irredimível e a ação social parece sem sentido. Não há nada natural em encorajar as pessoas a transcender mentalmente seus arredores problemáticos, a questão que se propõe não é de engessamento e imobilidade social.

Qual a função da moralidade nesse projeto de forjar um novo humanismo? A função da moralidade é conectar e manter relacionamentos cooperativos entre as pessoas. A moralidade funciona melhor quando é mais habitual – você conhece seus papéis, entende o que deve fazer, sabe como cooperar com os outros para os objetivos do grupo. Como todos os hábitos, os hábitos morais precisam ser formados de maneira adequada, precisam ser mantidos e precisam ser continuamente administrados de maneira cuidadosa. Ao contrário de outros animais, os grupos humanos são agora tão complexos, envolvendo tantas pessoas e tantos papéis sociais, e oferecendo inúmeros objetivos de grupo, que a moralidade comum é difícil. Quando os hábitos são tensos e estressados, quando somos confrontados com novas situações que nos confundem, percebemos que nossos hábitos morais não estão funcionando tão bem. Como uma tensão excessiva no corpo, onde facilmente caímos na dependência de apenas alguns hábitos corporais fortes para nos ajudar ao longo do dia, os hábitos morais também podem ficar desequilibrados. No entanto, nesta pandemia, quando os especialistas nos dizem que a melhor coisa que nós, como indivíduos, podemos fazer é isolar, isto é, aqueles que não são considerados trabalhadores essenciais nas áreas da medicina, saúde, segurança ou qualquer coisa relacionada a fornecer comida às pessoas e segurança - então essa é a escolha moral.

Qualquer hábito tende a se fortalecer com o uso e até mesmo o uso excessivo. Um corpo sob estresse físico tentará lidar com a situação automaticamente, usando em excesso algumas habilidades musculares. É a maneira eficiente de curto prazo para o corpo lidar com isso. O problema de longo prazo dessa estratégia desatenta é uma rigidez gradual em apenas alguns hábitos corporais excessivamente usados, que a longo prazo resultarão em colapso e danos corporais. O estresse de alto nível, o uso excessivo e constante e prejudicial à saúde podem distorcer o funcionamento saudável do corpo. Uma pessoa sob alto estresse interpessoal

também sofrerá com esse mesmo processo prejudicial à saúde de uso excessivo e desatento no início, a menos e até que uma abordagem mais cuidadosa seja tentada.

O estresse social causa desequilíbrio moral e insalubridade. A perspectiva moral das pessoas se estreita. Por exemplo, elas lançam acusações de culpa e culpa a muitos outros, e não a si próprios. Elas fazem julgamentos morais rápidos sobre as situações, não apreciam os pontos de vista de outras pessoas e perpetuam falsos preconceitos e estereótipos. Ninguém é naturalmente imune à cegueira moral quando estressado demais. Nessa epidemia, tornasse evidente em conferências de imprensa e mídias sociais, os absurdos, muitas vezes perigosos, que se espalham enquanto um micróbio sem passaporte é chamado de vírus “chinês”.

A moralidade prejudicial é, portanto, como a doença em geral. A moralidade prejudicial à saúde resulta de hábitos morais fracos, hábitos morais estressados, hábitos morais usados em demasia e dependência excessiva de poucos hábitos morais. A moralidade doentia cria facilmente categorias rígidas de pessoas “boas” e “más”, em vez de comunidades de pessoas cooperativas. A moralidade doentia também pode facilmente fazer as pessoas pensarem que “meu” grupo é melhor do que outros grupos. A moralidade doentia pode causar posições inflexíveis de condenação mútua e conflito entre grupos. As relações sociais devem ser baseadas em virtudes de caráter, como confiança e cuidado. Precisamos um do outro mais do que nunca durante tempos tão perigosos como o que estamos vivendo.

A ideia de um novo humanismo, na perspectiva que apresento aqui, não vê nenhuma desconexão entre mente e corpo. Na pior das hipóteses, uma dicotomia mente-corpo permite que as pessoas suponham algum tipo de independência mental do corpo físico e dos arredores. É aqui que pode começar a noção de que a mente é boa enquanto o corpo é mau. Para Nietzsche (1967)<sup>97</sup>, a moral assim como as produções humanas, estão relacionadas a uma vontade, que para esse filósofo, são provenientes do nosso corpo fisiológico, dessa forma, com efeito, não existe separação entre corpo e mente (NIETZSCHE, 1967, p. 104).

As pessoas, em sua maioria, podem supor que o corpo é uma coisa meramente física que deve ser combatida ou derrotada, como se pensava as produções metafísicas. Da mesma forma, desconexões prejudiciais às pessoas são conjuntos de hábitos ruins que permitem a uma pessoa “superar” o resto do grupo. Uma atitude moral doentia permite que alguém suponha que

---

<sup>97</sup>Observação sobre a citação de Nietzsche: A citação das obras de Nietzsche, deve seguir a convenção internacional proposta pela edição de Colli/Montinari das obras completas do filósofo: Colli, G. & Montinari, M. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, conhecida pela sigla: KSA. Contudo, aqui seguiremos as normas de citação da revista *manguezal*.

é totalmente independente do grupo, talvez mais especial ou mais importante do que o grupo. Qualquer grupo é formado por pessoas com talentos e contribuições distintas, é claro. Grupos saudáveis trabalham juntos, cada um desempenhando seu papel de apoio. Hábitos morais prejudiciais podem levar uma pessoa a noções egoístas de maior importância ou julgamento superior, como se apenas ela realmente conhecesse o certo do errado o tempo todo. Da mesma forma, hábitos prejudiciais à saúde podem fazer com que outros tipos de pessoas se sintam inferiores e sem valor para o grupo, como se precisassem ser dependentes de outras pessoas para avaliações do que é certo e errado.

A sabedoria ética, ao contrário da moralidade, não é nada parecido com decisões rápidas de acordo com regras estritas. A ética ajuda a manter nossos hábitos morais harmoniosos e flexíveis para que funcionem melhor juntos em situações sociais dinâmicas. Qualquer regra moral única, como qualquer conexão músculo-osso, tem função e amplitude de movimento limitadas. Somente a cooperação harmoniosa de muitos músculos, articulações e ossos promove grande flexibilidade e oportunidades quase ilimitadas de atividades.

A ética tem três tarefas principais de gerenciamento da moralidade pessoal. Primeiro, tentar construir hábitos morais saudáveis em uma boa base; segundo, tentar evitar que hábitos morais prejudiciais (como os descritos acima) surjam durante períodos de estresse; e terceiro, tentar lidar com hábitos morais prejudiciais de maneira construtiva para recuperar o equilíbrio moral flexível e a harmonia.

Seguindo essa analogia entre aptidão flexível e bem-estar ético um pouco mais adiante, reconectar mente e corpo pode ser como reconectar pessoas. Este é o objetivo da ética humanística, de um novo humanismo: uma ética focada no bem-estar geral de todas as pessoas em relações de cuidado saudáveis, esse cuidado é fruto do “cuidado de si”, pois cuidar do outro é cuidar de si. Nações inteiras podem gradualmente cair em hábitos morais prejudiciais, como acontece com seus membros. Um grupo moral doentio não está protegendo seus próprios membros tão bem quanto deveria; e um grupo moral doentio é menos capaz de envolver outros grupos de maneiras moralmente apropriadas. Finalmente, uma sociedade moral doentia é inadequada para lidar adequadamente com quaisquer oportunidades e desafios ambientais que eventualmente surjam. A alternativa totalmente natural e ética é o humanismo saudável, uma nova forma de conceber a si e o outro.

## **HISTÓRIA E O FIM DO HUMANISMO EM NIETZSCHE**

**O Manguenzal – Revista de Filosofia**

São Cristóvão/SE, v.1, n. 8, jan. - jun. 2021, ISSN: 2674-7278.

Podemos analisar a história usando duas linhas interpretativas que são: o historicismo e o historismo (*historismus*). A tese principal do historismo é a seguinte: história como processo racional controlado por uma mentalidade superior que o leva a uma direção determinada. De acordo com essa linha interpretativa, a história é um registro dos eventos reunidos nas memórias da humanidade, uma forma de construção aberta que são reconstruídas e exploradas pela mente humana e, com efeito, nessa perspectiva o fim do humano está chegando e foi determinado. Nesta perspectiva, podemos dizer da história que seu progresso é determinante espontaneamente, arbitrariamente - dependendo da tendência do estudioso. Nietzsche concorda com a posição pela qual o fim do ser humano é fato indiscutível, mas ele não o associou ao fim da história. Em suas obras, podemos encontrar a suposição de que o fim do humano, humanismo, irá dar lugar a uma nova perspectiva moral e ética que irá preparar o terreno para suavização de um novo paradigma humano centrado no *übermensch*, o que parece que ele tentaria dizer nós sobre o caráter glorioso que está assumindo o controle da construção futura da história e da nova moralidade humana cativada como um *höhere seinsweise des Menschen*. Neste sentido, é elegível para dizer sobre algum tipo de propósito (*Zweckmäßigkeit*) "como uma capacidade de existência" (NIETZSCHE, 1967, p. 304)

Por um lado, o filósofo alemão afirma que a história é uma obra feita pelo homem, criada e interpretada pelo homem que precisa de atividade criativa, mas, por outro lado, ele concorda com a concepção da história como um assunto sutil que se desdobra na direção do extremo a extremo, que anuncia o fim do ser humano e o início da era do *übermensch*. Devemos prestar atenção a esta visão e refletir sobre a nossa proposta aqui apresentada.

Para Nietzsche, a moral atual está fadada a se fragmentar, dando lugar, com efeito, a uma moral mais saudável, a partir da qual poderemos pensar que o homem em uma nova perspectiva moral, jamais vista pela história. A história atual forjou inconscientemente um conceito de humano doente, fruto de uma moral doente.

Para o filósofo alemão, a história atual torna viva sua consciência histórica, na medida em que propaga valores morais que gera uma versão especificada história desvelada pela genealogia. Para Nietzsche, o homem está implicado em um caos existente de acontecimentos que ele tenta esquematizar com seu instrumento perceptivo orgânico (*die Undeutlichkeit und das Chaos des Sinneneindrucks*). Consequentemente, no início de sua existência ele cria *konzepte der realität* que constitui algum tipo de deficições relacionadas com eles mesmos um elo

de causa e efeito, constituído com os objetos da sua memória, portanto a história humana nada mais é aquilo que aconteceu agrupados em sua memória a partir de sua interpretação.

Nessa concepção, na opinião de Nietzsche, é exatamente assim que a história do cenário humano é definida. É também por isso que poderíamos supor que a capacidade de transformação do humanismo sob a história, reside potencialmente na mente humana.

Se fizermos o acompanhamento da história e seus acontecimentos, com esta visão, há um resultado que podemos descobrir, que na história nada é estável, - o homem pode mudar sua estrutura de causa e efeito por quem tem um predicado secundário, o que significa nada mais do que, os acontecimentos históricos surgem como algum tipo de modelo interpretativo baseado na união artificial de muitos eventos, acontece dentro da *koncepte der realität*. "Fatos é exatamente o que não existe, apenas interpretações" (NIETZSCHE, 1967, p. 311), afirma Nietzsche.

Portanto, a história é suscetível a várias mutações. É por isso que cada sociedade deve se preocupar com sua história, caso contrário, ela será responsável pela perda da sua subjetividade. Assim, é muito importante perceber que a cada pequena coisa, na história, constitui um agregado de valores éticos e morais, formando assim, uma representação abrangente da tradição histórica. Essa estrutura está, ao longo do tempo desses agregados, fragmentando os valores saudáveis, criando uma noção de humano que já não se sustenta mais, porque tem um impacto real para a consolidação da estrutura de uma sociedade cuja moral é doente, niilista.

Não há dúvida para Nietzsche, como vimos na primeira parte desse artigo, que o organismo político é sutílreflexo do organismo biológico. Partes da história são colocadas, cuidadosamente de modo a diminuir o risco e fortalecer o próprio organismo político, isso porque só assim pode ser mais forte e poderoso. O pensador alemão diz que o organismo político que surgiu na história das derrotas, é fruto de uma moral fraca, doente, esse organismo está condenado à derrota porque, com efeito, criou uma tradição que o torna o espírito de uma comunidade pobre: "Aqueles pobres na vida, os fracos, a vida empobrecida, criou uma moral doente que se manifestará na sociedade." (NIETZSCHE, 1967, p. 402)

Organismo político que reivindica o direito ao poder e da mesma forma a vontade de viver, devem celebrar em sua própria história, uma moral que seja uma afirmação a vida, a potência de existir. Os sintomas de fraqueza devem ser destruídos e substituídos para poder estimular o espírito do organismo político que Nietzsche chamou de corpo social: Mesmo um

corpo dentro do qual (como pressupunhamos anteriormente) particulares, indivíduos se tratam uns aos outros como iguais (o que acontece em toda aristocracia): se este corpo está vivendo e não morrendo, ele terá que tratar outros órgãos, exatamente das formas que os indivíduos que contém se abster de tratar uns aos outros.

Terá que ser a encarnação da vontade de poder, vai querer crescer, espalhar, agarrar, ganhar domínio, - não fora de qualquer moralidade ou imoralidade, mas porque está viva, e porque a vida é precisamente a vontade de poder.

Há sentido para questionar se o historicismo em todas as suas formas seria rejeitado por Nietzsche? Se a história realmente continua em uma direção específica, de acordo com uma suposição pré-determinada, é verdade que seu propósito deve ser o fim do ser humano e a superação de uma era *übermensch*? Nietzsche dirá:

(...) a sociedade não pode existir para o bem da sociedade, mas apenas como subestrutura e estrutura para elevar um tipo excepcional de ser até seu maior dever e a um estado de ser mais elevado. Da mesma forma, a busca do sol, a planta trepadeira javanesa chamada sipo matador envolverá seus braços em torno de um carvalho com tanta frequência e por tanto tempo que finalmente, bem acima do carvalho, embora ainda apoiada por ela, a planta será capaz de desdobrar seu mais alto coroa de folhagem e mostrar sua felicidade com a luz plena e clara. (NIETZSCHE, 1967, p. 410)

Nietzsche afirma que a humanidade, em algum momento de sua existência tornar-se um princípio sutil de uma *übermensch*. Podemos dizer sobre isso como uma forma superior de ser humano (*Höhere Seinsweise des Menschen*). Esta é a mesma dimensão onde existe um tipo de cultura considerada centrada na moral aqui definida como saudável, moral que é constituída, digamos, por "um estado subjetivo, mental, interior, individual, diferente para todos, mas o mesmo em muitos aspectos do homem, especialmente quando se vive perto uns aos outros na cooperatividade," ou seja, "Uma forma superior do ser humano". (NIETZSCHE, 1967, p. 432).

Segundo essa "cultura superior" que anuncia uma forma superior de ser humano, Nietzsche afirmará

Os múltiplos desconfortos impostos aos homens pelas reivindicações de uma cultura, finalmente distorceram a natureza até agora, de tal forma que geralmente se suportam duramente e estoicamente e possui as lágrimas apenas por raros ataques de boa sorte, de modo que muitos, de fato, são constrangidos a chorar apenas porque deixaram de sentir dor: - somente quando estão felizes é que seus corações batem novamente, esse é o feito da cultura superior nos homens superiores. (NIETZSCHE, 1967, p. 432)

As palavras de Nietzsche assumem expressamente a existência de uma dimensão ideal, onde o desejo humano, que é *höhere Seinsweise des Menschen*, é estritamente dirigido. Talvez esta dimensão poderia ser a mesma que a Moira Homérica? Quero dizer, como um destino

determinado pelo progresso de cada homem vivo com sua capacidade intelectual única de projetar a realidade, e que está imerso no caos da impressão. Esta capacidade intelectual parecer algo notavelmente importante, que abra caminho não só para entender a concepção de Nietzsche da genealogia humana, mas também para esclarecer a ideia de *übermenschen* de Nietzsche. O nosso filósofo presta atenção sobre os tempos contemporâneos e diz que estes eram a representação de decadência e queda desses valores que serviram às raças poderosas com um coração forte. Neste contexto, é possível afirmar que:

vem da A Vontade de Poder, onde o autor liberta apenas um pouquinho de sua visão da genealogia humana:

A história mostra: as raças fortes dizimam umas às outras: através da guerra, sede de poder, aventureirismo; os fortes efeitos: desperdício – (a força não é mais acumulada, a perturbação espiritual surge por tensão excessiva); sua existência é cara; em resumo - arruinam-se mutuamente; períodos de profunda exaustão e torpor superam: todas as grandes idades são pagas para - Os fortes são posteriormente mais fracos, mais desprovidos de vontade, mais absurdos do que a média fraca.

É bastante simples entender que o fim do ser humano aconteceu enquanto raças poderosas tinham começado a lutar umas contra as outras. Essas raças provam a existência de espírito aristocrático que tinha a vontade de poder, mas, paradoxalmente, não se preocupava com a autopreservação. Assim, a vontade de poder é marcada pela destruição. Podemos dizer que um processo muito delicado e duradouro, focado em assumir o controle de grandes indivíduos e populações decadentes que viram ao contrário uma concepção aristocrática da realidade e liberam sua própria concepção baseada na decadência de ideias. Desta forma, no mundo da decadência, os mais fortes e aristocráticos foram reconhecidos como uma espécie de paranoico. Mas Nietzsche pensa que não se trata de um fracasso final dos seres aristocráticos, mesmo que devam viver agora na concepção projetada pelo organismo político celebrando ideias nihilistas que não têm nada a ver com o fortalecimento da vida, mas somente com decadência. No entanto, eles são verdadeiramente coração de pedra, são seres que poderiam descobrir como tornar sua vida mais forte e remover concepção destrutiva da realidade. É por isso que eles sempre querem, fazer surgir, a forma mais elevada do ser humano. É também por isso que eles tentam voltar ao mundo antigo e aristocrático. É tão importante que Nietzsche nunca classificou o povo por critérios sobrenaturais. Ele negou ter dividido as pessoas por baixo: "predisposição especificada, sobre-humana que pode se tornar parte de rostos eleitos chamados de gênio" (NIETZSCHE, 1967, p. 440).

É importante definir o que Nietzsche afirmar ser um gênio, para ele gênio é um tipo de mentalidade de alto nível possível, realizado por uma especial forma de humano através de cérebro duro e trabalho físico, mesmo que ele seja rodeado de um organismo social niilista:

Gênio (...), se por este conceito entendemos uma essência extraordinária, um conteúdo na mente humana, conteúdo esse sempre causado pelo resultado do trabalho dessa mesma entidade ou entidades e comunidades onde ele foi formado, uma moral forte de uma afirmação da vida (NIETZSCHE, 1967, p. 442).

É difícil dizer o que Nietzsche pensa sobre o papel do Gênio na história do ser humano. Só podemos especular que a Genialidade é apenas um tipo de reação que inicia o progresso. É possível falar que se trata de qualquer tipo de progresso relacionado ao humano? Para Nietzsche, o conceito de humano é necessário ao de evolução progressiva, também o filósofo afirma que, o conceito de progresso não só é desnecessário, mas simplesmente possível. Pode ser uma manifestação consciente da atividade humana que vai projetar o novo modelo de humano e humanismo, da civilização que destrói a antiga tabua "Seria, é claro, precipitado equase sem sentido para acreditar que o progresso deve necessariamente seguir-se; mas agora não poderia ser negado que o progresso é possível"..... Nietzsche acredita que há muitas reviravoltas sobre o avanço da história. Para o filósofo existem, por conta da moral saudável que se desprende da moral niilista, que forja um conceito de humano diferente do gênio, constrói os chamados "espíritos contundentes" que estão no oposto de Gênio, dos "espíritos livres". Esses espíritos contundentes são "capazes de excitar um grande entusiasmo, cujo desenvolvimento é, no entanto, retardado, de modo que eles despertem novamente uma fase anterior da humanidade "e em seu caminho ele constitui uma nova cultura significando liberdade além do mundo da decadência: "Para redimir o passado, e transformar cada um em 'assim eu gostaria que fosse! - que só eu chamo de redenção!'" (NIETZSCHE, 1967, p. 448).

De acordo com Nietzsche, a presença de espíritos grosseiros e espíritos livres dependem das eras históricas. Não importa em que época, o importante é que o espírito livre sempre existe entre os espíritos contundentes o que causa inconveniente para os gênios por causa da concepção de realidade niilista. O horizonte cognitivo do Gênio é mais extenso do que a realidade da decadência imbricada no que acontece no passado.

Para a autopreservação, o Gênio deve ficar além desta realidade e seguir pelo caminho traçado pelo Zarathustra, que proporciona uma forma mais elevada de existência e de "olhar para o passado ainda se tornando passado" e ainda mais, enobrece seu espírito com o presente em eterna renovação. Nietzsche acredita que o mundo da decadência não é e nem poder ser eterno.

É antes um estado de decomposição e mofo. Portanto, o momento do colapso está bem próximo. Ele irá ser então o tempo de glória para os espíritos livres e os Gênios, para que as pessoas marcadas pela decadência possam encontrar a luz do conhecimento. Ele irá guiá-los na única direção - até a colina da cognição. Agora, as declarações de Nietzsche sobre a história são mais bem conhecidas se entendermos a seguinte frase:

Tudo se torna realidade e eterno retorno – ele não é possível roubar! Assumir que gostaríamos de julgar os valores, o que isso significa? A ideia de retorno eterno - como princípio final a serviço do poder (e da barbárie!) Tudo se torna e retorna eternamente - escorregar não é possível! Supondo que pudéssemos avaliar o valor, o que decorre disso? a ideia de retorno como princípio de escolha, a serviço do poder (e da barbárie!) (NIETZSCHE, 1967, p. 448).

A concepção nietzschiana de eterno retorno mostra um excelente modelo temporal que o filósofo parece acreditar. É uma concepção de tempo cíclico com essência metafísica. Parece diferente do modelo mecânico, natural, concepção do tempo em que o esquema de vida diária é gerado por rodadas solares e lunares. Sua principal característica é a repetibilidade devotada de poder que permeia a espiritualidade do Gênio. É bastante curioso o que o filósofo afirmar: “lembranças, imagens; mesmo não pode existir, mas ainda assim aparece redondamente”. A coisa que acontece no tempo, surge repetidas vezes para que possamos superar o humano e possibilitar o surgimento do novo homem, novo paradigma.

Portanto, para concluir, é possível afirmar que na concepção de história de uma nova noção de humano em Nietzsche, é possível distinguir pelo menos três aspectos onde aparece o motivo para o surgimento de uma mudança de paradigma. O primeiro é um caminho do organismo social que constitui novas comunidades unidas em torno de suas próprias realizações espirituais e técnicas. Essas comunidades de acordo com sua natureza estão determinadas a emular uns aos outros se quiser estabelecer uma civilização. O segundo e o terceiro caminho pertencem ao conceito de sujeito errante que é Zarathustra.

O primeiro, através do mundo que podemos conhecer uma atitude natural. Neste significa um nômade, uma simples peregrinação. Parece diferente quando tomamos o segundo - o caminho da mentalidade - que persegue dentro da mente vagabunda. Estes dois caminhos se interpenetram porque o primeiro gera o caminho do segundo. O gênio deve sintetizar estes dois caminhos dentro de si mesmo se ele quiser ser um professor da humanidade. Somente então ele será capaz de criar um organismo social extraordinário que vive um novo modo de ser humano.

### Referências bibliográficas

DIAMOND, Jared. M. *Armas, Germes e Aço: os destinos das sociedades humanas*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

HUIZINGA, Johan. *The Waning of the Middle Ages*. Plublican Books, press university. 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78. 15 vol.

\_\_\_\_\_. Fragmentos Póstumos 1885-1887 - Volume VI: Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. Nachgelassene Fragmente §9 [106]. See at: [www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)

\_\_\_\_\_. Nachgelassene Fragmente, Winter 1883–1884, 24 [7].  
[www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)

## Samba-Rapar: experiência sensório-literária de culturamento<sup>98</sup>

William de Siqueira Piauí<sup>99</sup>

**Resumo:** Com esse ensaio-manifesto poético-filosófico em homenagem a Elza Soares e Racionais MCs e em memória de João Alberto Silveira de Freitas, covardemente assassinado no dia 19 de outubro de 2020, pretendemos explorar algumas outrasconsequências do que delineamos no nosso outro ensaio “Samba: experiência sensória de desaculturamento”. Buscaremos marcar alguns outros momentos em que a música, especialmente o Rap, coletivamente surge da inseparável mistura conteúdo-expressão, também letra e som, arte e política, poesia e revolta, defesa da vida e da morte etc. e produz sentido especialmente a partir dos usos que faz da letra canina, ou seja, da “r”, também da “l”, da “c” e “k”, da “p”, “b” etc. a ponto de legitimar criativamente, ou melhor, de dar sentido ao uso de “verbos” como “carcarar” e “matralhar”, de poder gerar onomatopeizações ativas resultantes em geral do som que lembra o manuseio de armas de repetição, obviamente associadas às mortes em grande escala, em escala tecnológica agora. Tudo isso que reproduz, nas letras das músicas etc., o efeito de enfrentamento dos necro-nazi-stalin-capital-ismos passados, presentes e futuros, as tantas polícias, os regimes políticos, os golpismos, que sempre ameaçam a vida, enfrentamento a partir da livre criação de expressões-palavra de revolta poética como “Papará papará pá pá, cleck BUM”; o que também atesta a força e poder criativos desses verdadeiros músicos, poetas, literatos etc. das favelas, dos mangues, das caatingas, das quebradas etc., que acabam por realizar a possibilidade de culturamento adequado à situação econômica, principalmente, mas evidentemente não só, de quem é pret@-índi@ pobre-miserável, muitas vezes obrigado a ser vida loka, nos bras-hait-is do mundo inteiro.

**Palavras-chave:** Rap, Samba, expressão, poesia, política.

**Abstract:** In this poetic-philosophical essay-manifesto in homange of Elza Soares and Racionais MCs and in memory of João Alberto Silveira de Freitas, cowardly murdered on

---

<sup>98</sup> Para todo o texto seria bom dar uma lida também no nosso ensaio “Samba: experiência sensória de desaculturamento”, cf. <https://estudoshumeanos.com/2018/03/20/samba-experiencia-sensoria/>.

<sup>99</sup> Graduação, Mestrado e Doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), universidade onde trabalha desde 2012 no Departamento de Filosofia (DFL-UFS) que está associado ao Centro de Educação e Ciências Humanas (CECH-UFS). E-mail: [piaiusp@gmail.com](mailto:piaiusp@gmail.com).

October 19, 2020, we intend to explore some other consequences of what we have outlined in our other essay “Samba: experiência sensória de desaculturação (Samba: sensory experience of disacculturation)”. We intend to mark some moments in which the music, especially Rap, collectively emerges from the inseparable mix of content-expression, also letter and sound, art and politics, poetry and revolt, defense of life and death etc. and it makes sense especially from the uses it makes of the canine letter, that is, the “r”, also the “l”, the “c” and “k”, and “p”, “b” etc. in order to creatively legitimizing, or rather, giving sense to the use of “verbs” such as “carcarar” and “matralhar”, of being able to generate active onomatopoeizations resulting in general from the sounds that resembles the use of repetition weapons, obviously, associated with deaths on a large scale, on a technological scale today. All this that reproduces, in the lyrics of the songs etc., the effect of confronting the past, present and future necro-nazi-stalin-capitalisms, the multiple police forces, political regimes, coups d’etat, which always threaten life, confrontation from the free creation of expressions-words of poetic revolt such as “Papará papará pá pá, cleck BUM”; which also attest the creative strength and power of these true musicians, poets, writers etc. from the “favelas”, “mangues”, “caatingas”, “quebradas” etc., which end up realizing the possibility adequate culturation to the economic situation, mainly, but evidently not only, of those who are “pret@-indi@” poor-miserable, many times forced to be “vida loka”, in “bras-hait-is” all over the world.

**Keywords:** Rap: Samba, expression, poetry, politics.

## Abertura

*Lata d'água na cabeça  
É o estandarte que representa minha arte  
Jogo de cena é a fome  
Negra sempre foi o meu nome  
Mas digo isso porque tenho o samba [o  
rap, a música brasileira] pra me  
defender<sup>100</sup>*

---

<sup>100</sup> O resto da letra da composição de Elza Soares “Lata d’água na cabeça” diz: “O samba me mandou dizer / Que precisa de tempo pra pensar / Ou mudar a cadência do samba do morro / Ou resolverá mudar o morro de lugar / Lata d’água na cabeça / É o estandarte que representa minha arte / Jogo de cena é a fome / Negra sempre foi o meu nome / Mas digo isso porque / Tenho o samba pra me defender / E o carnaval / Ciência e filosofia / Que domina o mundo inteiro / Simplesmente em três dias”.

*Eu [que também sou negrx, sou índi@-pret@ etc e mais que tal] sonho toda madrugada  
Com criança chorando  
E alguém dando risada...  
Adolf Hitler sorrindo no inferno...<sup>101</sup>*

Façamos a abertura dos trabalhos em resposta ao esqueci-mem-matar os milhões de cento e onzes do maafa-vietno-holocáustico Amero-Afro-Mundi Brasis, lembremos, invoquemos...

*Tambor, tambor, vai buscar quem mora longe [em todo o outro lado da superfície do espelho], tambor... Eu vi Oxóssi na mata, vi Ogum no Humaitá, meu pai Xangô lá nas pedreiras... O corre, corre toda gira pra salvar filho de umbanda, se ele vem do sol se ele vem da lua ele vai girar, ele vai girar na linha [de fuga] de umbanda, ele vai girar, ele vai girar.... Caboclo Roxo da pele morena ele é Oxóssi caçador lá da Jurema [pega sua flecha, pega seu bodoque], ele jurou e ele jurará jurou pelos conselhos que a Jurema vai lhe dar... Ogum em seu cavalo corre e a sua espada reluz... Xangô morreu com a idade, morreu sentado em uma pedra, ele escreveu a justiça quem deve paga e quem merece recebe... O sino da igreja faz Belém blem blam, o sino da igreja faz delém dem dom, deu meia noite o galo já cantou<sup>102</sup>, seu Gira Mundo [contra necro-nazi-stalin-capitalismo global] que é o dono da gira, ô corre gira [de Exú e Pomba Gira] que Xangô mandou... Elza Soares e Racionais MCs façam um favor pra mim, mandem subir das cinzas dos carnavais das labirínticas quebradas, mangues, caatingas etc. e tal pra ver, ouvir, criar, palavra-expressar, pra ler, pra lembrar-sofrer. “Cadê meu irmão?”*

### **Introdução: musicografia e missão de Elza e Racionais**

Faremos nossa experiência sensória do lembrar-sofrer começando da margem de baixo, lá do lugar de Exu e Pomba-Gira, como a capa de livro preta e vermelha centrada em espada-cruz dourada de Ogum-Jesus já os invocava, nós também com todo o cuidado já os chamamos; descendo cada vez mais no subir deles, toca de pneus, correndo quase parados na lama densa cinzenta das labirínticas quebradas, muita lata d’água na cabeça, correndo do em-policiar, correndo, sempre os alemão, os homi. Vamos ao centro da cidade, fazer letra-correndo tremer a fortaleza, abalar desde as estruturas, mangue e quebrada em volta a cantar-sangrar, sempre às voltas, ou seja, dessa vez o fim é o começo no fundo profundo superficial do morro Favela Óca (oca-loca-louca-loka), Favelóka, Carandiru Global, vulcão de dor, experimentando o infinitamente Rapar, Hip-hapar, Manguebeachzar, Sambar, começando já nos volteios ao

---

<sup>101</sup> Trecho da música “Diário de um detento”, cf. p. 89, **Sobrevivendo no inferno** (RACIONAIS MCS, São Paulo: Cia das Letras, 2018); imediatamente antes cf. música “Tô ouvindo alguém me chamar”, p. 64; mais acima, com relação à expressão “Cadê meu irmão”, mesma música, p. 65. As músicas podem ser encontradas em <https://www.lettras.mus.br/racionais-mcs/63438/> e <https://www.lettras.mus.br/racionais-mcs/63369/>.

<sup>102</sup> Vale a pena ouvir esse ponto de “Festa de Umbanda” na voz de Martinho da Vila: <https://www.lettras.mus.br/martinho-da-vila/287371/>.

centro da dor sem amor para, quem sabe depois subindo, talvez quem sabe no algum dia futuro hoje eternamente-findar no voltar a guerrear sem fim do umbanda-alegre-samba-macumba cantar pra você (isso mesmo, pra você) “Índio-Negro também filho de Deus é lindo”.

Claro, vivemos a opção de falar sobre o outro lado do mar, sobre o que nem francês entende de tão sem conteúdo se vem de cá, ou sobre o também sem expressão<sup>103</sup> que nem brasileiro entende de tão não criativo, sem força, sem máquina-som, criação impedida, sempre impedida, que não virá de cá; cá, lugar de piano de cauda, piano calda-canja de galinha de hospital<sup>104</sup>, piano caô-da fala playboylística pra branquinho aplaudir (nem rimô!); ficamos novamente com o segundo, em-decisão matralhar novamente e ainda mais com os vida loka do Brasil que, a la MV Bill, pode ser um enfrentar o social-contrastar<sup>105</sup>, descontratar até poeticamente as axiomáticas subjetais da intencionalidade, da consciência, da responsabilidade, da propriedade<sup>106</sup>; abalar superficialmente as estruturas da Cidade Alerta a policiar; um falar-coletivo<sup>107</sup> de eterno tempo ruim de quem, quase nunca, tem de se assumir Dotô<sup>108</sup>, mas dotô Gira Mundo;encapar livro de Cia das letras de preto e vermelho e fincar ao centro espada-cruz dourada de Ogum-Jesus; um falar de mundo roda-girando ao som gargalhar das metralhadoras e quadradas de cá, que não é comédia não;fugir quase parados, muita lata d’água na cabeça; correr pesados: letrar; todavia no quase parados na lama cinza-densa labiríntica das quebradas, murados e sob guaritas, cá onde algo tentamos serrrrr, onde fazemos missão, onde enfrentamos o passado mais que possível sempre a ameaçar car-car-car-Carcará-r. Chama Orixá! Convidemos Exus e Pombas-Giras: capa de livro preta e vermelha! Segue gritando aí os Dimas! Jesus, espada dourada, a chorar! Lágrima que pesa infinitas muito mais que 16 toneladas! Que nessa noite, 20 de outubro,quase sempre eterna nos proteja Oxalá! Vamos talvez no escuro com expressão palavra que vale um tiro espectral!

---

<sup>103</sup> Nossa referência para as noções de “expressão” e “conteúdo”, depois “literatura menor” serão a obra de Deleuze e Guattari **Kafka: por uma literatura menor**.

<sup>104</sup> Aqui a referência é a música do nosso amigo, esse sim, filósofo sambista Antônio José Pereira, nosso Leones, “Canja de hospital”.

<sup>105</sup> Música “Contraste Social” de Alex Pereira Barbosa, nosso MV Bill, cf. em [https://pt.wikipedia.org/wiki/Apocalypse\\_Now](https://pt.wikipedia.org/wiki/Apocalypse_Now).

<sup>106</sup> Cf. p. 48 de DERRIDA, Jaques. **Força de Lei**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

<sup>107</sup> Com “coletivo” nos referimos a se somar à criação coletiva que resultou no livro que será a principal base do nosso ensaio, o livro já mencionado **Sobrevivendo no inferno**, escrito, coletivamente, por Racionais MCs e com a ajuda fundamental de Jocenir que recolheu vários “relatos” de presidiários, cf., dentre outras, a p. 29 da introdução feita por Cauam Silvério de Oliveira.

<sup>108</sup> Com “Dotô” nos referimos ao fato que se fazemos fala de Exu, pra evitar ser acusado de “cuzão”, todavia, estamos mais para o irmão que realizou o sonho de doutor lembrado na música “Tô ouvindo alguém me chamar”, cf. RACIONAIS MCS, 2018, p. 65. A música pode ser lida e ouvida em <https://www.letras.mus.br/racionais-mcs/63438/>

## Experiência sensório-literária: infinitamente Samba-Rapar.

*As mata estava escura [a cidade, o mangue, a caatinga, a quebrada seguem escuras, cheiro de pólvora, pneu queimado, carne assada de preto, índio, pobre, viado, sapatão, putos, os gabirus, caranguejos e muito zé povinho também, pilhas de crianças sem pai nem mãe]; mas os anjos, os anjos clareou [hão de clarear, queimar as sementes do mal<sup>109</sup>, de AI5<sup>110</sup>] no centro da mata virgem [da labiríntica quebrada, do denso mangue, da seca caatinga, da favela] foi seu Oxossi quem chegou, mas ele é rei, ele é rei, ele é rei, mas ele é o rei de Aruanda ele é o rei; [traz na testa o sol<sup>111</sup>, Deus ameríndio espírito-global que, apaixonadamente impávido que nem Muhammed Ali, outro Deus, preto, há de brilhar mais uma vez, chegar aos corações, o que seguirá queimando, linha de fuga eterna, queimando as sementes insistentes do mal, dos AI5 mundiais... O amor do “talvez-dor” siga sendo eterno e sempre novamente]. Saravá...*

Mas, me desculpemagora-hoje, depois de 19, só falar da dor, da tristeza, da infelicidade do desamor, das dores mais doídas, doídas, das, dos João Albertos Silveiras de Freitas (40.J.A.S.F.); de um povo desmisturado em um, PSL 1-7, separado do umbandaum; sem sentido (1)um-ban/nda-um(1); da fraqueza do 17-1, 1/3 de vezes do jogado longe, essa sim a eterna separação das duas vozes, mundiais vozes, que passam a ser uma só, só infelicidade de um só, 1-7, de criança preta uma só, com PSL 171: – Todas elas voltem a trabalhar de escravos! Dizem eles! Agora 38, de três oitão que deseja na morte maafa-vietno-holo-haiti-cáustica aliança nos arregimentar. Saudades esqueci-mata-das pra nem cantar, nem soar. Dores mais tristes, mais infelizes, mais fundo ainda o esque-cimen-matar, o quase apagamento dos 40.J.A.S.F., pelo passado mais que possível holocausto maafático que mesmo desde antes de Noé insiste em não nos perdoar, desde inclusive o onde foram os filhos de Cãm: cativoeiro escravizador dos e das

---

<sup>109</sup> Não vamos aqui ficar lembrando Juízo final (K 626 *Dies Irae*) de Wilhelm Richard Wagner (1813-1883), fundamento estético da protestante culpabilidade alemã, preferimos, claro, ficar lembrando o brasileiríssimo Nelson Antonio da SILVA, especialmente na voz de Elza, nosso Nelson Cavaquinho (1911-1986): “O sol há de brilhar mais uma vez / A luz há de chegar aos corações / Do mal será queimada a semente / O amor, será eterno novamente / É o juízo final / A história do bem e do mal / Quero ter olhos pra ver / A maldade desaparecer [o desaparecer da maldade]”. Maravilhoso! Cf. <https://www.letras.mus.br/nelson-cavaquinho/47647/>. Na voz de Elza pode ser vista, lida e ouvida aqui: <https://www.letras.mus.br/elza-soares/juizo-final-part-pitty/>

<sup>110</sup> O Ato Institucional de número 5 (AI5), de acordo com o site Wikipedia “O **Ato Institucional Número Cinco (AI-5)** foi o quinto de dezessete grandes decretos emitidos pela ditadura militar nos anos (1968) que se seguiram ao golpe de estado de 1964 no Brasil. Os atos institucionais foram a maior forma de legislação durante o regime militar, dado que, em nome do ‘Comando Supremo da Revolução’ (liderança do regime), derrubaram até a Constituição da Nação, e foram aplicadas sem a possibilidade de revisão judicial. O AI-5, o mais duro de todos os Atos Institucionais, foi emitido pelo presidente Artur da Costa e Silva em 13 de dezembro de 1968. Isso resultou na perda de mandatos de parlamentares contrários aos militares, intervenções ordenadas pelo presidente nos municípios e estados e também na suspensão de quaisquer garantias constitucionais que eventualmente resultaram na institucionalização da tortura, comumente usada como instrumento pelo Estado”. Cf. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ato\\_Institucional\\_n.%C2%BA\\_5](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ato_Institucional_n.%C2%BA_5).

<sup>111</sup> Nos referimos a parte das peças de ouro que os índios usavam, especialmente na cabeça, e podem ser vistas no Museo del Oro de Bogotá.

sós que a morte em vida é o tentar escapar. Correr, correr! Nem mais para as Américas! Não reconhece o outro com dimensão de continente, o embaixo dos tão belos e tão ricos do outro lado do mar? África! O mundo em seu começo! Superfície que o Antigo Testamento Celto Cita sempre para baixo esteve a empurrar<sup>112</sup>! Se veio de lá ou, e todos viemos, antes, sem nunca ser dono nem de in-consciência sujeita, inculpável, tava descoberto aqui, também embaixo, ainda mais embaixo, mesmo Livro ainda mais forte para baixo a empurrar. Até a Bolívia? Corre, corre, sobe, sobe pro México! Mas e o império-muro de infinitas guaritas? Agora sempre velho descoberto cú do mundo, o jeito é o viver poder escapar, mesmo que para poder morrer, nem pegar, nem matar, nem comer, subir; mas aí nem um lugar da Terra vai comer. Correr, correr! – Mas existe o possível se organizar! – Na Bolívia do futuro veremos! Existe? Porém, para falar a dor 2/3, de-lá mais osantes de-cá, até chegar nas delaszinhas e deleszinhos, é preciso acordar, descontratar, desneoliberalizar, des-capitali-stalin-nazi-zar que vamos experimentar o que sempre agenciando aculturadamente a mente recusamos, nem mesmo MV Bill pôde escapar: acordou gigante branco<sup>113</sup> a decepar; sem saber fez aceitar, sem quase entender que nossa política e religião i-mídia-ludem o que é o mal, os malas, também os Malafaias Everaldo<sup>114</sup>, infinitos a pulpar. É preciso abrir a faixa, a falha abismo, a que faz até a fé faiar<sup>115</sup>. Deixar outra experiência mais profunda e dolorosa infelizmente, já que é de morte<sup>116</sup> sem Pinho Sol, descriar!

*Não, ninguém faz Samba [ou Rap] só porque prefere, força nenhuma [tem que ser muita força, não força nenhuma,] no mundo interfere [vamos ver se a gente consegue explicar para os Safadlos] sobre o poder da criação. Não, não precisa se estar nem feliz nem aflito, nem se refugiar [com piano de caô-da superfície] em lugar mais bonito [mais murado] em busca da inspiração. Não, ela é uma luz [às vezes como lava] que chega de repente, [saindo de um vulcão, correndo] com a rapidez de uma estrela cadente que acende [às vezes até queimar] a mente e o coração. É, faz pensar que há uma força maior [e menor também] que nos guia [e desvia] que está no ar [e na lama, na cinza, na caatinga]. Bem no meio da noite ou no claro do dia [hoje, agora, de noite] chega a nos angustiar. E o poeta se deixa levar, descriar, por essa magia, passa a musicar as vozes, o diário saído das sempre mais de 222 mãos de*

---

<sup>112</sup> Sobre o povo Celto Cita e a criação da narrativa que os filhos de Cam deveriam ser escravizados, ler o nosso artigo “História, Política e Modernidade: uma outra introdução à controvérsia Leibniz e Locke” que pode ser encontrado em <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/11254>.

<sup>113</sup> Cf. “Brado retumbante” <https://www.letras.mus.br/mv-bill/brado-retumbante/>, falso grito coletivo golpista contra o falso problema da corrupção associada ao PT.

<sup>114</sup> Nos referimos aos famosos pastores Everaldo, cf. <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2017/04/odebrecht-pediu-pastor-everaldo-para-ajudar-aecio-em-debate-de-201.html>, e Silas Malafaia, cf. <https://www.youtube.com/watch?v=wDBQursHCg8>.

<sup>115</sup> Claro que aqui a música referência é a música “Andar com fé” de Gilberto Gil, cf. <https://www.letras.mus.br/gilberto-gil/46184/>

<sup>116</sup> Um trabalho que já estamos fazendo é comparar **Memórias de Brás Cubas** de Machado de Assis (1839-1908), o Filme *Carlito's way* (Pagamento Final, 1993) de Brian de Palma e várias presenças de narradores mortos ou se encaminhando para ela na música dos Racionais MCs. Quanto à menção “Pinho Sol” cf. o livro dos Racionais MCs, já citado, p. 86.

*Jocenir*<sup>117</sup>. *E o Rap vem vindo e vem vindo uma melodia e o povo começa a cantar, Racionais MCs, capítulo 4 versículo 3, e muito mais. Verdadeira música de superfície.*

“Às vezes eu fico pensando se Deus existe mesmo, morô?”<sup>118</sup> – Valei-me minha Nossa Senhora! Mas o diabo, isso já é outra questão, não tá só em redemunho não! Invade Carandiru, que esfarela até Lúcifer, em engenharia maafa-cáustica mais que eficiente. Ninguém pode sequer sobre isso falar: música-literária menor! Só mesmo antena no mangue de quebrada pode sintonizar: ato maior de literatura-música menor! Essas são pra tocar no rádio, e das quebradas! Por isso é preciso ir até a recusa polí-ci-tica da arte marginaliza da quebrada, da lama-cinza-adensada do mangue, da caatinga; é preciso incomodar a vovó, dona Maria, preta velha infinitas vezes mãe dos manos roubados que não se enganam, das crianças, dos cativos, das silenciadas, dos morridos. Mas se é verdade que Racionais e Elza são literatura menos que menor, música mais que menor, façamos, pois, o acordo e experimentemos, ainda uma vez, aquelas mais dores que sempre também, graças a Deus, nos desintegram<sup>119</sup>. Primeiro o acordo que contrasta o social, avisa Besouro cordão descontratante de ouro:

*Pé dentro pé fora quem tiver pé pequeno [medo de expressão palavra grande] que vá embora... Irmão, o demônio [que não tá só em redemunho não, também é incorporal que agencia in-conscienticídios todo o tempo] fode tudo ao seu redor / pelo rádio, jornal, televisão, revista outdoor [, Smart Phone ainda pior] / Te oferece dinheiro, conversa [sobre empreendedorismos e investimentos] com calma [veloz] / Contamina seu caráter, rouba sua alma / Depois te joga na merda, sozinho / Transforma um [índio-]preto tipo A num [ninguém, nem índi@, nem pret@,] neguinho. [...] Máquina de fazer vilão<sup>120</sup>. Cotidiano [inconscienti-]suicida.*

Mas depois desse encontro que te joga na merda a dor é profunda, abismal, entorpece, faz bambear, faz revoltar, desejar metralhar, pegar, matar e comer, carcarar, de um estar sempre revoltado, sempre infeliz metralhar-rapinar os irmãos. Mas como evitar de matar de inveja-ódio? AI5? Impedir o avançar, forte e veloz, meteórico de máquina de fazer vilão! Traficar informação não, traficar também expressão palavra de desordem! Samba e Rap de Juízo Final!

---

<sup>117</sup> Em termos de criação ou mesmo descrição, dado que tem a ver com morte ou detenção, mesmo sem poder sorrir, ainda “é o povo que produz o show e assina a direção” (cf. a música “Coisa de pele” de Jorge Cruz e Acyr Cruz, na voz de Jorge Aragão, cf. em <https://www.letras.mus.br/jorge-aragao/69362/>) e aqui trata-se de povo detento. A música base é de composição de João Batista Nogueira Jr. (1941-2000), nosso João Nogueira, e Paulo César Francisco Pinheiro (1949-), nosso Paulo César Pinheiro, pode ser encontrada em <https://www.letras.mus.br/paulo-cesar-pinheiro/378698/>

<sup>118</sup> Cf. **Sobrevivendo no inferno**, p. 118; na p. 64 também temos “Será que Deus ainda olha pra mim”, além de muitas outras referências a Deus especialmente na música “Mágico de Oz”, temos na p. 114, “Queria que Deus ouvisse a minha voz”, na página p. 116, “Será que Deus deve tá provando a minha raça?”, 117, “É preciso eu morrer pra Deus ouvir a minha voz. [...] Eu tenho fé...”, e na 127 “Que porra é essa? Que mundo é esse? Onde tá Jesus”.

<sup>119</sup> Sobre o projeto de integração do Brasil vide introdução de Cauam ao livro dos Racionais MCs, já citado.

<sup>120</sup> Já que é pra falar de modernagem vale lembrar, também como prova do grande sincretismo, que tem Samba Rock maquinal de Paul McCartney “[Check my Machine](#)”.

Matralhar! Fazer o não achar que tanta morte é normal virar expressão palavra: criar! Agora precisa de Patuá:

*Vovó [Maria] não quer casca de coco no terreiro, faz vovó lembrar do tempo do cativoiro... lembrar do tempo do cativoiro... do cativoiro... [lembrar do doer, faia sempre aberta, sempre ferida]. “Porque meu povo já sofreu demais e continua sofrendo até hoje” e “ai eu vejo os moleque no farol, na rua [/ Terreiro cheio de casca de coco] / Muito louco de cola, de pedra / Eu penso que poderia ser um filho meu, morô?”... Holocausto das Afro-Américas! No fundo do mar tem areia, firma ponto senão bambeia....*

Essa é a holocáustica, não somente urbana não, maafática tristeza que ameaça de fato ser sem fim, mas é politicamente e religiosamente necessário, verdadeira religiosidade, caridade de fazer palavra-expressar o findo a finda, os 40.J.A.S.F., o resolvido a resolvida, o dissolvido a dissolvida, o matado a matada, o morrido a morrida, o encarcerado a encarcerada, o errado a errada, o malvado a malvada, o assassino a assassina, o drogado a drogada, o bicha a sapatão, @s filh@s das put@s, xs sempre caladx, os viados ou vi-ci-ados moleques ou não, os que devem ser curados, os sem voz que infinitamente são levados para o embaixo da lama cinzadensada das labirínticas quebra-mangue-caatinga-das, embaixo das univer-sais-cidades, sob o peso das catedrais: infinitas toneladas. É preciso falar-escrever, e também na academia, dos na academia não nomeados, sequer numerados, os muito mais de 100 sem nomes que nem aos 40 podem chegar (40.J.A.S.F.). Afinal de contas, aqui, como lá na Igreja e no Congresso, não se pode falar de filh@s dxs put@s. Mas no mangue e na quebrada, Cidade Severina de Deus, tem Pomba-Gira e Exu, espada-dourada-livro de capa preta e vermelha, e é sempre possível fazer gargalhar dentes de chumbo tomando marafa-farelo e nomear seja qual for o filho da puta: Fleurys! Lembrem-se “Pé dentro, pé fora, quem tiver pé de ouvido que só gosta de letra, palavra-não-expressão, pequena que vá embora”, essa é a hora! Fascismos só não, faccionismos. *Onde o que dá é Kafta ignorante ministro de política, ética, moral, cristia[ci]nismo e bijuteria de nióbio-banana e tal, pastora rosa aculturadora falsa subidora de goiabeira regular[dora] profissional, palhaço de filme pornô com aparato de malandro oficial, infinitos-pastores com retrato na coluna social e de oscar e coisa e tal, milicianos matadores de vereadoras negras com contrato [anti]social, com gravata de lençol-corda, com TóxicoFP do agronegócio, micro-ondas, Carrefour, Bíblia e coisa e tal, que desde 1.500 e muito antes nunca t[T]eme[ram]<sup>121</sup> se[r] dar[do] mal.*

---

<sup>121</sup> O golpe de 2016 já estava previsto na fala de Temer sobre os assassinatos do Carandiru, cf. em <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2016/09/michel-temer-epoca-massacre-carandiru.html>. Sobre o golpe de 2016 cf. em <https://www.youtube.com/watch?v=W45xyv5qLmE>.

Cadê o Guina? Grande parte da possibilidade do dar rolê, mesmo que junto com o do rajar, do saraivar, pegar, matar e comer, matar e morrer, se não ouvindo Hildon ao menos com verdade no Opala marrom. Verdade dói? IML dói? 111 indefesos mortos dói? Vereadora PSOL 50777 preta sentiu! Quase agora também 40.J.A.S.F. sentiu: Dói! Pra sempre sigla e número, menino 23, pra esquecer! Índio nem tem número, ainda mais eficiente exterminúmero! Mas, insiste em doer, dói sim! – Guina, aqueles outros filhos das putas vão matar todos os nossos irmãos e irmãs! Sem dó Guina, sem dó! Pegamos, matamos e comemos ao menos com palavra expressão! Mas, quando, o que não é de costume, a fé de pobre faia, nós queremos ver ouvir quando Zumbi<sup>122</sup>-Guina tiver chegado, não o assombrar sempre chegando, palavra-expressando, desejo-invejamos o chegado; mas aí também é eficiência ainda mais da máquina de fazer vilão, é demônio ainda mais rápido mat[a-ta-ta]end]ando. O que vai acontecer quando Guina-Zumbi Deus Justiceiro sempre já chegou chegar? É de fato pegar-matar-comer, é carcarar todo mundo e sem saber! É guerra sem fim, sem fim, sem fim. Pensam que é Gui-Zumbi-Na das quadradas a guizumbinar saraivada de balas e granadas contra as falanges do mal, contra os lá debaixo nos helicópteros Witzel nada simonais, as famílias PSLs de três oitão<sup>123</sup> das igrejas partidos Catedrais, lá do centro mais baixo miliciano sempre a escravizar-matar? Não! Mais é sempre nós! Só nós! Diz encosto a espectrar, único modo:palavreando atirar. Morô? Moro, ex-ministro da injustiça, não, pelo amor de Deus! Morô?

O cinema mais que reacionário, que não cessa em afirmar o passado mais que possível sempre a ameaçar, não-sim nos enganou, tem Bope II. Foi até a en-des-coberta do centro dos 174s: é o congresso que vão roubar, que os liberalismos-neos estão sempre a roubar! Roubo mundial! Cheiro de cueca podre que esconde dinheiro até no cu mal cheiroso do velho necronazi-stalin-capitalismo mercado financeiro mundial! Cheiro de Banco?! Verdade é que o mais lá embaixo daqui é o centro dos que sempre querem tomar! Piloto do dirigível prateado, cuspidor-um das Pomba-Gira-Genis, verdadeiro um-patrão dos Helicópteros Witzels, dos curadores de Gays, dos matadores de vereadora preta, das infinitas mãos bolsominions-golpeadoras-zépovinhos dos carrefours: 19.11.2020!

---

<sup>122</sup> Aqui a lembrança é da música “Zumbi” de Jorge Duílio Lima Meneses, nosso mais que amado Jorge Bem Jor, que pode ser encontrada em <https://www.letas.mus.br/jorge-ben-jor/86377/>

<sup>123</sup> As terríveis referências aqui são, primeiro, a suposta arte comemorativa da criação do partido 38 Aliança pelo Brasil que pode ser vista em <https://jornaldebrasil.com.br/politica-e-poder/logo-da-alianca-pelo-brasil-e-moldada-com-projetis-de-bala/> e, segundo, a operação da qual participou o atual governador do Rio de Janeiro Wilson, daí a referência a nada “Wilson” Simonal, José Witzel, cf. <https://www.youtube.com/watch?v=4SI78CD89>. Pra aguentar, vale a pena dar uma olhada em <https://www.youtube.com/watch?v=N0Ysmi4zcRU>.

Na descida podemos dizer: eternos quase um “fodedores” (expressão palavrão) do mundo inteiro, incendiários globais: capitali-stalin-nazi-zadores! Epicentro, sem lugar, também incorporal, da descultura que toxicamente cultura, quartel general das falanges do mal, na voz que grita o “torna-te rico e esquece de tudo, menos de ti mesmo”; aluga as Américas, aluga com falsa ordem e progresso o Brasil. Pega Pré-Sal e todas as coisas e tais. Era uma vez uma Bras-Floresta?<sup>124</sup> Queima tudo, Índi@-Petr@ primeirx! Merda em todos os oceanos: culpa dos VENEZUELANOS-bolivianos-equatorianos-chilenos do mangue-quebrada-caatinga-favela etecetera e tal! Com muita re-volta é preciso descobrir, desocultar! Novamente 4,1% de retração? Verdade do relativismo? É preciso estudar em universi-caatinga-favela-mangue-quebra-da-de, obviamente com-partido não catedrático<sup>125</sup>, para se organiza-palavra-expressando desorganizar! Escrever, express-carcar-ar, lutarrrr contra aquele lá sem lugar, conteúdo-expressarrrrr, aquele oculto demônio dono da razão, epicentro do “ajunta todo o sido”<sup>126</sup>: matralhar; sem conteúdo, portanto, do narra por e “para ti mesmo” dos mais belos e mais ricos, narrado, sem expressão, de fato metralhando, globalmente todo dia o desde sempre do imperativo “faz infinitamente findar a história, as estórias, finda o lembrarr(r)”. Eis o centro do fim da guerra: terra, cinzas, mangue, quebrada, caatinga, favela; que faz gente por lavagem cerebral inconscientida devastar.

Mas vamos descendo na revolta, na dor, na guerra, na morte, desfleuryzando e des-capitali-stalin-nazi-zando no sangue dos mortos. Esquece S. B. de Holanda<sup>127</sup>, lembre-se, e na voz de Elza ainda mais: você não merece<sup>128</sup>! Nem mesmo você Zé, ainda mais se for Zé povinho! Ninguém merece, se desinconscientide, lembre! Se cuture na música brasileira, ao menos no samba e no rap! “Não me diga que está tudo bem”! Mas pra continuar descendo precisa patuá, só quem não tem mandinga não carrega, e lá vem mandinga. Experimentemos:

---

<sup>124</sup> Com muita modernagem, encima de boi encantado e em Cantoria, homem também da floresta diz “[Só é cantador quem traz no peito o cheiro e a cor de sua terra, a marca de sangue dos seus mortos e a certeza de luta dos seus vivos](#)”.

<sup>125</sup> Neo-não-cateldrático: não, mesmo aos que universalmente neopentecostalizam contra cathólicos, contra a gente apressada e católica! Música “Da lama ao caos” de Chico Science e Nação Zumbi ao fundo, claro, cf. <https://www.letras.mus.br/chico-science/108267/>.

<sup>126</sup> Faremos a partir daqui algumas referências ao livro de Chomsky **Quem manda no mundo?**

<sup>127</sup> Claro que a referência aqui é o livro **Raizes do Brasil** de Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982), insistentemente e, acertadamente, criticado por Jessé Souza desde, pelo menos, **Subcidadania brasileira** até a última edição de **A classe média no espelho e Radiografia do golpe**.

<sup>128</sup> Para além da recusa dos Racionais MCs no livro já mencionado, trata-se de lembrar a música de Luiz Gonzaga do Nascimento Júnior (1945-1991), nosso Gonzaguinha, “Comportamento geral”, que pode ser ouvida nas seguintes versões <https://www.letras.mus.br/gonzaguinha/330922/> e <https://www.letras.mus.br/elza-soares/comportamento-geral/>.

*Na outra superfície do espelho do “Eu tô ouvindo alguém me chamar”, ouvi alguém cantando: Beira mar auê beira-mar, beira mar auê beira-mar / Eu tava cantando gira [gira de Gira Mundo, de Tranca Rua] no alto de um Jacutá e eu vi o morte pescando [arma é uma isca pra fisgar] lá na beirinha do mar... / Beira mar auê beira mar, beira mar auê beira mar / ...eu vi o morte pescando [arma] lá na beirinha do mar... a morte na beirinha.... Na beirinha [a arma]<sup>129</sup> / “Eu tô ouvindo alguém me chamar” / Quem escuta mãe d’água no mar, vai com ela pro fundo do mar... Ooo Iemanjá, rainha das ondas sereia do mar... / “Eu tô ouvindo alguém me chamar” / Carandiru, Vigário Geral, Febem, I74, Candelária / Carrefour / Casca de coco, casca de coco, casca de coco, Cleck bum... / Paparrá paparrá paparrá pa pa / Matralhar matará matará Cleck Bum car car / Carcarar. [Aqui não é o gaguejar e sim o matralhar o express-carcar-ar que faz assombrar, quase gargalhada de Exu, mas aqui não é lá]. / Dói? Firma ponto senão bambeia / ...não bambeia, / ...bambeia. “Mas se eu sai daqui eu vou mudar”. Sair vivendo da holocaustica maafá? Vou lembrar? Matralhar!*

A carne mais barata do mercado<sup>130</sup>, do açougue Brasil é a carne negra, capitali-stalin-nazi-zada, preta de tão pobre, de tão pobre podre, podre... Boa de cuspir e escarrado! O Haiti não é aqui? Pra mim, pra ti, aqui pode ser e se tornar mais, bem mais pior, CARREFOUR, que ali, que aí, que ai, que Haiti, que AI5, que Click, Cleck, Bum, que Pega, que Mata e que Come! Basta fazer acontecer de estar aqui, junto da carne de criança preta, pobre, podre, de criança índia, ainda mais podre, podre, podre de nem preta, nem negra, sem língua conteudíssima pra ser expressa e expressar, pra existir. Cunhatã? Junto dos irmãos e irmãzinhas podres de tanto não serem, de pegados, matados e comidos. Mas os barracos-ocas deles todo mundo pode queimar, nem mesmo Morro do Dendê escapa, Rio Ano Inteiro de sangue, Amazonas de tanto sangrar e queimar, vermelho vermelhão, de sangue e fogo que não é azulzinho não! Mas quem vai lembrar? Quem vai impedir o acontecido que está quase-agora-sempre chegando, agora em toda as Mundo-Américas? Deixa doer? Criança índia diz: Vai quase-agora-sempre holo-maafacáusticas-chama-zonas sofrer, pra você ver se verdade de cativo não queima-dói! Menino 23, menino 23! Lembra? Volteios de concentração à escravidão? Jessé que é Nordeste Souza e Eduardo Galeano que é uruguaio Eduardo lembraram muito bem, esse sim o mais explícito e também holocáustico ou maafático golpe quase-agora-sempre! Sadismo holocáustico ou, se preferirem, maafático, ou ainda vietno-haitiático das Américas! Sentiu, mesmo sem significado-palavra, o cheiro de coisa realmente podre? Ainda é a Afro-Mundo-América Brasil escravidão! Cadê o Ouro,..., a Cana, o Algodão,..., o Café,..., os índ[ios-negros-]olentes? Chama

<sup>129</sup> Cf. <https://istoe.com.br/se-tiver-arma-de-fogo-e-para-usar-diz-bolsonaro-a-caminhoneiros/> e <https://oglobo.globo.com/brasil/no-rio-vendas-de-armas-de-fogo-dobram-em-loja-especializada-24047835> e [http://www.soudapaz.org/upload/pdf/armas\\_de\\_fogo\\_protecao\\_ou\\_risco.pdf](http://www.soudapaz.org/upload/pdf/armas_de_fogo_protecao_ou_risco.pdf).

<sup>130</sup> Cf. <https://www.letras.mus.br/elza-soares/281242/> e, logo depois, de Chico Buarque a referência é Geni e o Zepelim <https://www.letras.mus.br/chico-buarque/77259/>. Depois a menção ao Haiti é retirada da música de mesmo nome de Gil e Caetano, cf. em <https://www.letras.mus.br/caetano-veloso/44730/>.

as Polícias contra fala de Exu e Pomba-Gira, contra livro de capa preta e vermelha mesmo que da CIA das Letras e com espada dourada de Ogum-Jesus? AI5 neles! Carrefour neles! Mas como impedir a fala diário, as vo-ra-zes, de quem já está impedido? Impensável realizado diário de detento soando pelos ares! Racionais-emocionais e Elza-a-Soar-pelos-ares geniais!

Curiosa culpa-invejaliberal-neo, estranha aventura do desejo, dos outros podres, pobres, índios pretos de tanto desejo-invejar tudo matar, os que esquecem-desejam-invejam-obedecendo, obedecendo os não Santos filhos da puta, esses sim; revolta às avessas, fim e morte sem guerra: infinitos e de muitos nomes MAAFA-HOLOCAUSTO-S. Os Exus Dimas, que amam-odeiam, desejo de normal desventura, avisaram a cilada quase-eterna as Américas-Mundos a devastar; mas foi, é, será muita HK e pouco berro: quase eterno-quase. Bope é cinema, mas Bope mesmo a serviço do necro-nazi-stalin-capitalismo financeiro catedrático é fim de guerra; é barbarizar até moralmente os cada dos mil Santos, *omnes et singulatim*; os cada um da procissão e cada um com mais de cem tiros, Aliança de 38 (três oitão) contra o Brasil. Não tem despacho na encruzilhada, não é trabalho de esquerda não! Espetáculo diário, e que não é Diário CIA das Letras, macabro de matar os sem direitos nem quase simbólicos, os sem nome, sem sigla, os sem número, os mais de 1.000.111 e 1.111 e 111 sem nada a tentar fugir, emigrar, a tentar existir, não ser pegados, matados e comidos, sob o cada vez mais tecnológico olhar de infinitos vigias sanguinários. E helicóptero a atirar, estraçalha até neopentecostal que nem papel: estranha aventura do invejando desejar. Experimentemos o sobreviver ao fim maafa-vietno-holocástico, ao X, da guerra:

*Viver pouco como um rei ou muito, como um Zé? / Às vezes eu acho que todo [índi@-]  
]preto como eu / Só quer um terreno no mato, só seu / Sem luxo, descalço, nadar num  
riacho / Sem fome, pegando as frutas no cacho / Ai truta, é o que eu acho / Quero  
também, mas em São Paulo [nas Áfricas Américas Mundos] / Deus é uma nota de  
cem / Vida Loka! / Porque o guerreiro de fé nunca gela / Não agrada o injusto, e não  
amarela / O Rei dos reis, foi traído, e sangrou nessa terra / Mas morrer como um  
homem é o prêmio da guerra / Mas ó, conforme for, se precisa, afoga no próprio  
sangue, assim será / Nosso espírito é imortal, sangue do meu sangue / Entre o corte  
da espada e o perfume da rosa / Sem menção honrosa, sem massagem. / A vida é loka,  
nêgo / E nela eu tô de passagem / A Dimas, o primeiro / Saúde guerreiro! / Dimas,  
Dimas, Dimas.*

Sangue! Afogar no próprio sangue! Prova cantada que de verdade, seja dita, se morre. Pra esquecer o perfume da rosa, pra não se aventurar morrer como homem só mesmo alertando-iludindo passiva-ativa-televisivamente todo dia. Cidade alerta = Zé povinho alerta! Comércio premiante de morte de irmão sempre aberto! Nisso evangélico-protestante fala verdade: televisão brasileira, a magia do comercio da morte de irmão, é coisa do Diabo. Mas“Seu

comercial de TV não me engana”. Mas lá não é canal de pastor? Dono de televisão? Everaldo? Eos racionais já alertavam para o perigo dos Zés povinho e a voz de Elza dos Zés que invejam os fuscões.

Não são falsos, portanto, nem o fato nem o sentimento que fazem a base da guerra cantada também do Rap das armas<sup>131</sup>, o mesmo dos alemão, que não se enxergam como irmãos dos Dimas ou do perdoa-dor Jesus [não cura-dor ou extermina-dor], o Rei dos reis, Oxalá. Mas isso tudo parece coisa de Exu e Pomba-Gira, dos impedidos, dos politicamente detidos, das encarceradas vozes. Zés povinho invejosos e os alemão de morte desejosos dormem matando Dimas enquanto sua pátria é sub-catedralticamente-traída em tenebrosas financeiras bancárias transações: dallagnosas. Mas lustram os Everaldo, lustram, invejam, daí o errado e o erro na crucificação. Ação de se a-politizar, silenciar, esquecer, de extermin-a-dor. A vida é Loka Nêgo!

Nós esquecemos: Samba é pai do prazer mas é filho da dor, das Dores, das que também choram pelos ares, mesmo em Buenos Aires, das Marias Soares; desde que o Brasil, as Américas, é, é assim; as Áfricas são de muito antes, muito antes do “só entre se for branco”. O Mundo! Visões desde o antes-quase-sempre do des-paraíso? Mundialmente e desde sempre sujeitarrrrrr os indolentes? Metralharrrrr! Infernarrrrr! Lá vai expressão: Sobreviver ao “só entre se for X-índi@-pret@-Y”, se for pobre, no inferno! Desde descobertos sobrevivendo no holo-haiti-cáustico inferno! A tristeza insiste em ser senhora, o quase-agora-sempre pode insistir em ser tão ruim. Quem sabe por isso a alegria-volta-resposta (Que tempo bom...) de um Thaide e Dj Hum, com certeza dois umbandaum, lembrança de Carcará peneirando, dançando, e com Karolina (Com K...); estranha alegria-volta, agora sim, desventura do desejar sem invejar felicidade de irmão, e a dor-rev-volta dos Racionais MCs que, neopentecostais também, insistiram em fazer lembrar as mais que reais, e errando erradas, lokas, crucificações. Sobre esse lembrar, os Zés povinho neopentecostais dizem: – Vai de reto Satanás! Mas a revolta, esquecida que é, deixa o homem de paz imprevisível: estranhas aventuras do desejo-invejar! Lembrar crucificação de Jesus, mas esquecendo o Demônio, senão é coisa de Exu Pomba-Gira, coisa dos mortos Dimas bandidos, fala dos impedidos: Diários de detentos! – Não é arte não, música ainda menos! Eles, apesar de Racionais-emocionais MCs, também filhos do Samba, das vozes das Elzas e de Umba-Candomblé-nda-um terreiro, talvez mais do Samba de fundo de

---

<sup>131</sup> Cf. em <https://www.youtube.com/watch?v=Rj-Q-cgG70I>

busão, coisa de office-boy, escravo urbano que a mãe, as Elzas, as Marias, manda: – Pensa no futuro! De qualquer modo, a vida e a morte que é uma só é pra valer, e não se engane não brotinhos, a vida e a morte não é brincadeira não, viver – e morrer – é muito perigoso, quase- agora-sempre também tem micro-ondas e crucificação, cheiro de churrasco de gente e muita pólvora.

[Quase agora] *Em 1950 mais de dois milhões de nordestinos viviam fora dos seus estados natais. 10% da população do Ceará emigrou, 13% do Piauí, 15% da Bahia, 17% de Alagoas. / Car-ca-rá [expressão palavra] / Pega [expressão palavra], mata [expressão palavra] e come [expressão palavra]*<sup>132</sup>.

[Agorinha mesmo] *60% dos jovens de periferia sem antecedentes criminais já sofreram violência policial [e ainda mais a econômica]. A cada quatro pessoas mortas pela polícia, três são negras. Nas universidades brasileiras apenas 2% dos alunos são negros [também a acadêmica e ainda mais a econômica]. A cada quatro horas um jovem negro morre violentamente [e ainda mais economicamente] em São Paulo [Afro-América? Mundo?]. [...] O preto aqui não tem dó, é 100% veneno [é Carcará]. [Passado sempre presente a re-voltar veloz]. [...] A primeira [expressão palavra] faz bum [como Car-pegá], a segunda [expressão palavra] faz tá [como ca-mata]/ Eu tenho uma missão e não vou parar [de expressar]/ Click, plau, plau, plau e acabou [Car-ca-rá / Pega, mata e come]. [...] Click, cleck, bum [Pega, mata e come]! / Rapaz comum [Carcará comum] / Click, cleck, bum [Pega, mata e come]! A lei da selva [e da caatinga] é assim / Click, cleck, bum [Pega, mata e come]! Predatória [de rapinagem] / Rapaz comum [Rapentista comum]/ A lei da selva é assim [e da caatinga]/ A lei da selva [e da caatinga] é assim / Click, cleck, bum [Pega, mata e come]! Preserve sua Glória [expresse]. [Que horas são? Quanto sol? Passou quatro horas!] Mais uma dona maria de Luto. [Mais uma Elza de luto por um João (40.J.A.S.F.)]*

E música brasileira não pensa seu Dotô? De capa vermelha e preta, que não é de livro CIA das Letras não, os mais de baixo estão chegando, ratatata tata tata tatá Fleury e sua banda, Adolf Hitler sorrindo no inferno vietno-haitiano, agora-quase-sempre-aqui chegando! Chama Pixote e menino 23, Dandara e Zumbi, Lampião e Maria, Marielle da Silva..., Silveiras,infinitx@s da Silvx@s, Lembra! Agora lembrou do presente passado quase sempre agora? João Alberto Silveira Freitas (40.J.A.S.F.)! Bora ver estes agora-sempre não maisquase chegar? Estuda-expressar-r o Brasil, as Américas, a África, o Mundo pobre, se revolu-letra-cionar? Não matar pelo holo-haiti-vietno-maafa-cáustico Carandiru Global? Só se for agora! Mas escola precisa ter partido? No em parte-ido precisa, ponto final!

Assim, apesar do Samba, nem sempre é possível mostrar ao mundo que temos valor: — Salve o Bope! – Esqueçam as Cidades Severinas de Deus, os barracões de zinco! Gritam os

---

<sup>132</sup> Aqui o pano de fundo é fornecido, primeiro, pela música de João do Vale e José Candido “Carcará”, cantada por Maria Bethânia que pode ser vista em sua versão de 1965 em <https://www.lettras.mus.br/maria-bethania/164683/>, e, depois, temos parte da música “Capítulo 4, versículo 3” dos Racionais MCs, cf. p. 49 de seu livro, também pode ser vista em <https://www.youtube.com/watch?v=2LQSFLTiwS8> e <https://www.lettras.mus.br/racionais-mcs/66643/>

agenciadores da máquina de fazer matar os falsos vilões, gritam os filhos da outra sem partido, os lustrados em terno malas-everaldos-paias, infelizmente nem sempre só os filhos da que de tão gorda e de tão cheia de dinheiro na cueca, no cu, já não anda mais. Rap neles: *Click, plau, plau, plau /Click, Cleck, Bum!* Pega, mata e come! Matralhada na cara! Carcarada neles! Palavra expressão neles! Há sempre aqueles muitos zés sonâmbulos nos quais 500-anos agencia-esqueci-mentos operam profundo: a-politizar, em-policiar e quebrar placa-vereadora-morta lembrança, vereadora de humanos direitos, matar irmão do candomblé ou da umbanda, em super-mer-ca-do-rrefour também; evangelizar pra não protestar, pra esquecer, quer dizer, ensinar a-economia, a-política, “bons” modos e civ(cretin)ismo, ensinar catecismo e a “verdadeira a-religião” ou mesmo a “verdadeira a-filosofia”, é coisa de legião, é curar-matar-cuspir gay, mas sempre engordar a cueca, agora encher o cu, engordar a porca, essa sim a mais podre; engordar o mais belo e rico (aqui não cabe feminino), é tudo porco, endereço de ignorante e genocida era [www.wintraub.wilson.witzel.com.br](http://www.wintraub.wilson.witzel.com.br) e infinitos mais. Helicóptero-fuzilar ao som de Valquírias no vietnamericapocalíptico agora<sup>133</sup>? A-filosofia neles, ministra amídiã demoeconomia-níaca o dia todo no ouvido do povo de um global país, dos pobres-podres continentes, mundos, mas, sonâmbulos, errando em estranhas desventuras do inveja-desejo, erra nas crucificações! Precisa se des-organizar em cor-povo-reto! Bora estuda-expressar-r, rap-samba-criar! Muito bem dito o foi por Baco Exu do Blues “a escola que é bem burra no Brasil”! Sonâmbulos e aculturadores das Américas? E Pedro Alexandre Sanches melhor ainda completava: “A revolução”, o rap-samba-criar, “não se aprende na escola, seja a sem partido, seja a com partido”, e agora ainda mais. “Eu sou função”, ou melhor ainda, o ser função também ensina muito sobre educação. Falta o adequado lembrar. Samba e Rap neles! Matralhar com tamborim e pick up supersônicos os necro-nazi-stalin-capital-ismos financeiros! Mas não é justamente por acharem o contrário que também os Zés povinho, os Zés fuscão, os sonâmbulos, querem tirar a filosofia da escola, da Univer-cidade? Razão quer sempre ficar com o um dos lados: – A1(um)-5, Carrefour, mata os outros todos!

Esquecemos depois de tantas crianças mortas e fodidas, os velhos governadores, coronéis, banqueiros, economistas, financistas, os padres e pastores, os mentirosos verdadeiros bons professores, os coveiros dos car-avelas-navais? Ca-ravelas-veiras do Bope, é claro, mas as mais reais mesmo são as caveiras das crianças fodidas pelas igrejas-banco-congresso-univer-

---

<sup>133</sup> No referimos à famosa cena do filme de 1979 “Apocalypse Now”, sobre ele confira [https://pt.wikipedia.org/wiki/Apocalypse\\_Now](https://pt.wikipedia.org/wiki/Apocalypse_Now).

idades: abortos, estupros etc e tal, e olha que “estuprador não é igual”, também nesse cu<sup>134</sup> do mundo nosso sítio. Fala de Exu e Pomba-Gira? Ainda mais tenebrosas transações do açougue Afro-América-Mundo-Brasis! Há mais de 500, descobertas foram e ainda são sempre-quase-agora as crianças indígenas, carne que de tão podre nem mesmo é preta, nem preta, nem pobre, nem podre, de tão podre nada, as mais fodidas, as mais esquecidas, as nunca ouvidas, nada, nada, força nenhuma a cantar. <sup>Ouvir?</sup>Mas FODIDA é coisa de Exu, de Pomba-Gira, não se diz em salão dos Wittgenstein, não dá pra tocar em piano de cão-da superficial. Música brasileira não pode ter pensado-pensar-pensará nisso. Nem todo professor tem coragem de soletrar: F-O-D-I-D-A-S. Mas verdade silenciada não deixa de doer, mesmo na escola sem partido. Re-voltas da mordça de Anastácia? AI5! Carrefour! Samba e Rap a denunciar, a pensar, a expressar: Matralhar! Essas sim a carne ainda menos, as mais inocentes desencarnadas, as nem batizadas. Igreja-Banco-Congresso, tudo começou mesmo antes da univer-sal-cidade-igreja média: Banco-Catedral. Ensina aí Tom Zé! E o micro-ondas de madeira também! Faz tempo que tem churrasco de gente e de criança ainda mais: lei holo-maafa-cáustica da selva mangue caatinga de concreto!Mas quem vai curar isso tudo?Segurem também os seus B.O.s pulpitosos Everaldo-Malafaias!

O não esquecer o descoberto, o não esquecer o escravizado, lembrar continentes de gente sem lar, de lá ou de cá. Filh@s d@s put@s é preciso lembrar @s fodid@s! Lembrarrrrrrrrrr. Chega de infinitar chamazonas holo-maafa-cáusticas, de erguer estranhos bancos catedrais!Esquecer as Favelas-Ócas mesmo que Severinas de Deus? Jamais! Falsas Bíblias involucionárias! Falsas Bolívias! Cálice dissimulado, mais doce, mas ainda mais cheio de sangue dos sem-carne, sem-carne-pobre, podre de criança, dos inocentes, dos sem graça, dos muito mais que infinitos 111s. “Preto, preto, pobre, cuidado, socorro!” Mas como sambar sem graça, sem elza-soar, com só a palma do pé de fora, cabeça pra baixo, no caos-lama-cinza, caatinga, quebrada vietno-america-apocalíptica de cá? Agora? Rapsambexpressando resto de vida! Existência caranguejo-carcará-severina-faveladode quebrada está quase-sempre-agora a realmente-assombrar. Irmãos, irmãs, irmãozinhos e irmãzinhas, se nos abandonamos-esquecemos em cada cruz é o Diabo reinando! Demônio mídio-banco-catedrático agenciando!

---

<sup>134</sup> Infelizmente, apenas dessa vez o termo “cu” será uma referência à extraordinária música de Caetano Veloso “O cu do mundo”, mais à frente ele aparecerá geralmente como a lembrança da ação também extra, ultra, super, ou seja, mais que ordinária do senador, vice líder do governo Bolsonaro, Chico Rodrigues (DEM-RR) que foi preso na operação Desvid-19 da Polícia Federal em outubro de 2020 com dinheiro escondido no “cu”, mas não só lá. Corrupção passiva?

*Irmão o demônio fode tudo ao seu redor, Pelo radio, jornal, revista e outdoor, Te oferece dinheiro, conversa com calma, Contamina seu caráter, rouba sua alma, Depois te joga na merda sozinho.* Será que existe? Rá rá rá rá rá! Gargalhada de Demônio. Papará papará pá pá, clack BUM, no mangue-caatinga-favela-beach e nas infinitas quebradas, será que existe? É preciso carcarar-matralhar-matracar: Papará papará pá pá, papará papará pá pá, clack, plau, plau, BUM! É preciso estudar, é preciso lembrar que de tão rápido metralhar Virgulino passou a ser chamado Lampião, batismo com gosto de morte que agora seguimos a palavra expressar. Lembrar os infinitos Lampiões! O Rock de Raul, subversor do tempo e que sobre as estórias desse mundo Globaldas Américas sabia demais, avisava depois o antes-quase-sempre sabido que os alemão coleciona-exibi-dor de cabeças estão agora-quase-sempre a cortar-fotografar. Solução de polí-ci-tica global fascista e faccionista é alugar-privatizar-matar o Brasil, as Américas, as Áfricas, os Orientes, médios ou não, toda Terra; mas isso aqui é nosso antes-quase-sempre infelizmente não só agora. Novamente 4,1% de retração? Lembrem-se, a maior violência de todas é gerar crises econômicas, engordar ainda mais as porcas, os pouquíssimos porcos!

E a literatura e mesmo o cinema novamente foram até a verdade, seja dita também, mais alta. Ariano Suassuna soube, como ninguém, estético-embelezar o destino final dos quase desvalidos, dos infinitos quase nada Chicós-João Grilos! Mas, graças a Deus, pois os valeram Nossa Senhora, que orou, ora e orara por todos nós. Você também merece! Verdadeira mensagem bíblica? Mas mesmo esse, Chico, que é Science, teve que desterritorializar: banditismo por uma questão estética.

### **Experiências sensório-literárias finais**

Desde FHC ficava óbvio que o golpe passado presente futuro, golpismo, fim da história narrada liberalmente, mais que possível já espectro-metralhava e que o centro a-político-ideológico de tal aberração seria o fascismo de São Paulo e o faccionismo do Rio de Janeiro: Universais. Por fim, sem acabar, foi justamente esse “calarrrrr” também quase-sempre-agora ou quase “findarrrr” que a Constituição Federal de 1988 nos garantia, mesmo que muitos dos direitos nela afirmados não tenham deixado o plano do quase simbólico, e é justamente até o plano daqueles direitos ainda nem simbólicos que as Alianças contra o Brasil, golpismos, estão, novamente, subinvertendo, “brecha que o sistema queria”. AI5! Impedindo até o palavra expressar! – Bora ser conservadores com relação à Constituição de 88 e voltar ao processo de

matralha-assombrar com os direitos novamente ainda só quase simbólicos! – Direitos 88 e quem sabe mais já!<sup>135</sup>

Vambora? Com cuidado agora na subida, sem esquecer caboclo-criança-índio volta ao ponto firmado na pontinha do cipó, deixa arco, flecha e bodoque de morte, palavra expressão, não esqueça ficou lá, Oxóssi fica já por aqui. É meia noite na lua mas é meio dia no sol... é meio dia no sol. Quem quiser ver o dia clarear, chama preto veio e preto moço, de Cartola e de Viola, que sabem dançar pra fazer vir o meio dia no sol, rio azul-branco, terreiro verde-rosa, dia no sol, vir o sol eternamente. Juízo final já decretado, palavreadamente expressado! Que beleza, é alvorada no morro favelóca. Até mais ouvir Gira Mundo mundo rodar, Tranca Rua-Quebrada quebrar, carcarar, matralhar, caotizar de lama Science, ..., Geni, foi! Trabalho de Exu e Pomba-Gira já terminou, mas sem findar, lembrem-se, livro de capa vermelha e preta com espada-cruz dourada sempre a espectro-palavra-expressar! “Descanse seu gatilho, descanse seu gatilho”. Descançar! Experimentemos, pois, a outra alvorada sem julgamento: “eu sou igual a você”, “veja bem, ninguém é mais que ninguém”, “quem morre no dia a dia é igual a você”, subiu já Xangô também. Velho esquema novo, renovada “desencoberta”: nós não merecemos! Defensor de integração? Pai João? Não! Preto-Índio tipo A. Comanche-preto moço-velho coroadado, índiu-u-pretu-tu.

*Negro é lindo / Índio é lindo / Negro-Índio é amigo / Índio-Negro também é filho de Deus / Eu só quero que Deus nos ajude / A vemos nossos filhos [tod@xs @xs noss@xs filh@xs] nascerem e crescerem / E serem campeões / Sem prejudicar ninguém, porque Índio-Negro é lindo, / Negro-Índio é amor, Índio-Negro é amigo / Negro-Índio também é Filho de Deus, Negro é lindo / Índio é lindo / Negro-Índio é amigo / Índio-Negro também é Filho de Deus / Negro-Índio também é Filho de Deus. / Comanchero-Preto tem Tanta canjira / Que todo o povo de Angola / Que todo o povo de Jurema / Mandou índio-preto moço Chamar / Eu quero ver povo Índio Preto gritar / Eu quero ver preto-índio de criança a velho cantar e dizer / Negro é lindo, índio é lindo / Negro-índio é amor, índio-negro é amigo / Negro-Índio também é Filho de Deus / Você também é Filh@x de Deus<sup>136</sup>.*

<sup>135</sup> Particularmente elucidador sobre tal assunto foi a entrevista que Fernando Henrique deu ao programa de jornalismo da TV Cultura Roda Viva no início do seu segundo mandato: “É, eu estou lidando desde que assumi. Realmente, eu acho que a Constituição foi fruto de um momento histórico em que havia, primeiro, horror ao regime autoritário – e isso é justo –, então ali você assegura direitos para todos os lados, e muitos direitos. Segundo lugar, ninguém acreditava na lei, então eu queria botar na Constituição, porque quem sabe a Constituição pegasse, já que a lei não pegaria. Esse era o clima da época, não é isso? [...] Então, realmente a Constituição é assim. Por que eu fui defensor da revisão constitucional? É porque precisava mudar mesmo. Naquela época, não foi possível fazer. Agora é muito mais difícil. Estamos fazendo penosamente. Cada vez que a gente faz uma emenda, o que acontece? Aparecem muitas outras, então fica mais minucioso ainda. [É] questão um pouco do nosso espírito jurídico ibérico ou lusitano, não sei. Mas, enfim, é melhor ter uma constituição, mesmo que seja assim”. Cf. [http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/833/entrevistados/fernando\\_henrique\\_cardoso\\_1996.htm](http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/833/entrevistados/fernando_henrique_cardoso_1996.htm)

<sup>136</sup> Aqui a referência é a música do nosso Jorge Bem com o Trio Mocotó, atualmente Jorge Ben Jor, “Negro é lindo”, do disco de 1971, que pode ser encontrada em <https://www.letras.mus.br/jorge-ben-jor/86412/>, cf também [https://pt.wikipedia.org/wiki/Negro\\_%C3%89\\_Lindo](https://pt.wikipedia.org/wiki/Negro_%C3%89_Lindo).

Novamente o amor, ufa! Verdadeira mensagem de Óxala, Jesus – homem, filho de Maria e de José, de palavra e muito mais de expressão, de pele escura e de cabelo crespo –; também de Ogum que corre sempre para os filhos de umbanda-um salvar. Amor espírito-eterno, agora do lembrarrrr, não só agora; do descontraído lembrar, lembrar na alvorada mesmo da noite, de ver, ouvir, ter, segurar as meninas, as crianças, crianças campeãs que não prejudicam ninguém, os irmãozinhos e irmãzinhas e tudo o mais nos braços, todo este AMOR este amar, este acontecer de amar assim descontraído, amor de estoria-dor, de lembra-dor. Solidariedade! Viva Cosme, Damião e Doum, meninas crianças idem! Viva São Francisco! Viva Menino Jesus, João, José e Maria, Zés e Marielles, Oxalá, Tranca Ruas, viva com amor Giramundo, viva (40.J.A.S.F)! Grita e ri, canta de alegria Anastácia, sempre quisemos, mas agora é querer sempre, sempre ouvir Anastácia dar sua risada: rota de fuga! Eu não quero nada, nada invejar, só sentir *Anastácia rir, Anastácia rir...* Papará papará pá pá, papará papará pá pá, click, cleck, BUM, agora, sem desejo-odiar! Têm saraivada fugaz de balas doces, fogos e até balão! Lembra São Gonzaga-João, a ascender a fogueira do meu coração!

Fórmula mágica da paz? Achar e defender para sempre a irmandade, solidariedade!

Rapsambar que é pra dizer o óbvio e seguirá dizendo, Morô?

Para todas as famílias dos Joãos Albertos Silveiras de Freitas

São Cristóvão, 15 de março de 2021

# O Manguezal

Revista de Filosofia



You  [.com/agenciamentos](https://www.youtube.com/agenciamentos)