



**REVISTA DE  
CIÊNCIAS  
SOCIAIS**

**Intelectuais e seus  
públicos**

Volume 54 – número 1 – 2023

e-ISSN 2318-4620



Universidade Federal do Ceará—UFC  
Departamento de Ciências Sociais  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia  
UFC/UNILAB

# **Revista de Ciências Sociais**

Intelectuais e seus públicos

ISSN, v. eletrônica 2318-4620.  
Fortaleza, v. 54, n. 1, mar./jun. 2023, p. 1–293.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License. Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a Autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License, que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta revista.
- b Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- c Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (Veja O Efeito do Acesso Livre).

## **Ficha Catalográfica**

---

Revista de Ciências Sociais — periódico do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará — UFC

n. 1 (1970) – Fortaleza, UFC, 2023

Quadrimestral

ISSN, v. eletrônica 2318-4620

intelectuais; ideias; cultura.

I — Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades

---



## **Revista de Ciências Sociais**

Volume 54, número 1, 2023

Publicação do Departamento de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC/UNILAB e do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional

(PROFSOCIO)

Membro da International Sociological Association (ISA)

### **Conselho Editorial**

André Luiz Coelho Farias de Souza, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Brasil

Bela Feldman-Bianco, Universidade de Campinas, Brasil

Boaventura de Sousa Santos, CES, Universidade de Coimbra, Portugal

Carlos Gilberto Zárate Botía, Universidad Nacional de Colombia (sede Amazonia), Colômbia

Céli Regina Jardim Pinto, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

César Barreira, Universidade Federal do Ceará, Brasil

Fernanda Antonia da Fonseca Sobral, Universidade de Brasília

Fernando Mayorga, Centro de Estudios Superiores Universitarios (CESU)/Universidad Mayor de San Simón (UMSS), Bolívia

Fidel Irving Pérez Flores, IREL/UnB, Brasil

Florencia Agunín Antía, Instituto de Ciencia Política/Facultad de Ciencias Sociales/Universidad de la República, Uruguai

François Laplantine, Universidade de Lyon 2, França

Inaiá Maria Moreira de Carvalho, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Jawdat Abu-El-Haj, Universidade Federal do Ceará, Brasil

José Machado Pais, ICS, Universidade de Lisboa,, Portugal

Lucio Oliver Costilla, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Luiz Felipe Baeta Neves, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Maria Helena Villas Boas Concone, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Maria Virgínia Quiroga, Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC)/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Martin Mendoza-Botelho, Eastern Connecticut State University, Estados Unidos

Moacir Palmeira, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Ruben George Oliven, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Ralph Della Cava, ILAS, Columbia University, Estados Unidos da América do Norte

Ronald H. Chilcote, Universidade da Califórnia, Estados Unidos da América do Norte

Véronique Nahoum-Grappe, Centre National de la Recherche Scientifique, França

Yanina Welp, University of Zurich/Zentrum für Demokratie Aarau (ZDA), Suíça

Yuri Kasahara, Norwegian Institute for Urban and Regional Research/Oslo Metropolitan University, Noruega

**Comissão Editorial**

Alexandre Jeronimo Correia Lima, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Antonio George Lopes Paulino, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Clayton Mendonça Cunha Filho, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Irapuan Peixoto Lima Filho, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Irllys Alencar Barreira, Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Assistentes de Edição**

Adelino Ferreira Lima Junior, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Bruno Araújo Campos, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Ryan Andre Marrocos Dos Santos, Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Organização do dossiê**

Maro Lara Martins, Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil  
Marco Antonio Perruso, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil

**Revisão**

Adelino Ferreira Lima Junior, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Bruno Araújo Campos, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Irapuan Peixoto Lima Filho, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Francisco Sócrates Costa de Abreu, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Ryan Andre Marrocos Dos Santos, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Vitória Nátaly Vasconcelos Silva, Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Contato**

Revista de Ciências Sociais  
Departamento de Ciências Sociais

Av. da Universidade, 2995, 1º andar (Benfica)  
60.020-181  
Fortaleza, Ceará/BRASIL

Telefone: +55 (85) 3366.7416  
Correio eletrônico: rcs@ufc.br  
Site: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso>

# Sumário

Revista de Ciências Sociais, Fortaleza,  
v. 54, n. 1, 2023

## // DOSSIÊ: Intelectuais e seus públicos

- 13 Intelectuais e seus públicos: trajetórias, linhagens,  
articulações  
*Maro Lara Martins e Marco Antonio Perruso*
- 17 A trajetória artístico-intelectual  
de Torquato Neto (1962-1972)  
*Luis Gustavo de Paiva Faria e Victor Luiz Alves Mourão*
- 43 Deolinda Rodrigues: a intelectual combativa  
*Mateus Pedro Pimpão António*
- 67 Intelectuais e pequena-burguesia: os romances de  
Benjamim Costallat na conformação de classe na  
periferia do capitalismo  
*Pedro de Castro Picelli*
- 95 A recepção de intelectuais galeses no Brasil: a formação  
de um público leitor de Ernest Jones e Raymond Williams  
em espaços universitários  
*Hiago Malandrin*
- 113 Randall Collins e dinâmica sociológica do mundo  
intelectual: redes, rituais de interação, capital cultural e  
energia emocional  
*Ivan Barbosa*

## **// ARTIGOS**

- 139 Internacionalização da Educação Superior Brasileira:  
Panorama das universidades de fronteira  
*Deise Baumgratz*
- 157 A duplicidade do assujeitamento  
*Lucas Trindade da Silva*
- 187 “Ser quadrilheiro”: subjetividade e cultura afetiva no  
âmbito das quadrilhas juninas competitivas do interior  
cearense  
*Thiago Silva de Castro*
- 215 Recepção da performance artística de Ney Matogrosso  
por homens homossexuais e bissexuais  
*Rodolfo Luiz Costa de Godoi e Tânia Mara Campos de  
Almeida*
- 239 Castoriadis e o Imaginário Social em experiência de  
construção da sustentabilidade rural no Nordeste  
brasileiro  
*Maria da Conceição Alves Rodrigues*
- 259 A ascensão da extrema direita e os desafios ao estado  
democrático de direito no Brasil (2018-2022)  
*Francisco Alencar Mota e Joannes Paulus Silva Forte*

## **// RESENHAS**

- 289 Resenha de “Política e antipolítica: a crise do governo  
Bolsonaro”  
*Pedro Nascimento*



# Contents

Revista de Ciências Sociais, Fortaleza,  
v. 54, n. 1, 2023

## // DOSSIER: Intellectuals and their audiences

- 13 Intellectuals and their audiences: trajectories, lineages, articulations  
*Maro Lara Martins e Marco Antonio Perruso*
- 17 Torquato Neto's artistic-intellectual trajectory (1962-1972)  
*Luis Gustavo de Paiva Faria e Victor Luiz Alves Mourão*
- 43 Deolinda Rodrigues: the combative intellectual  
*Mateus Pedro Pimpão Antônio*
- 67 Intellectuals and the petty bourgeoisie: Benjamin Costallat's novels in the conformation of class on the periphery of capitalism  
*Pedro de Castro Picelli*
- 95 The reception of welsh intellectuals in Brazil: the formation of a reading public of Ernest Jones and Raymond Williams in university spaces  
*Hiago Malandrin*
- 113 Randall Collins and the sociological dynamics of the intellectual world: networks, interaction rituals, cultural capital and emotional energy  
*Ivan Barbosa*

## // ARTICLES

- 139 Internationalization of Brazilian Higher Education: Perspectives of the border universities  
*Deise Baumgratz*

- 157 The duplicity of subjection  
*Lucas Trindade da Silva*
- 187 "Being quadrilheiro": subjectivity and affective culture  
within the square dance of june competitives in the  
ceará/brazil  
*Thiago Silva de Castro*
- 215 Reception of Ney Matogrosso's artistic performance by  
homosexual and bisexual men  
*Rodolfo Luiz Costa de Godoi e Tânia Mara Campos de  
Almeida*
- 239 Castoriadis and the Social Imaginary in an experience of  
building rural sustainability in Northeast Brazil  
*Maria da Conceição Alves Rodrigues*
- 259 The rise of the extreme right and the challenges to the  
democratic rule of law in Brazil (2018-2022)  
*Francisco Alencar Mota e Joannes Paulus Silva Forte*

## **// BOOK REVIEWS**

- 289 Bookreview "Política e antipolítica: a crise do governo  
Bolsonaro"  
*Pedro Nascimento*


**// Dossiê**  
Intelectuais e seus públicos



# **Intelectuais e seus públicos: trajetórias, linhagens, articulações**


## **Maro Lara Martins**

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>  
marolara@gmail.com

## **Marco Antonio Perruso**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro,  
Brasil

 <https://orcid.org/0000-0001-8320-4102>  
trogao@bol.com.br

Com o dossiê *Intelectuais e seus públicos*, procuramos estimular a reflexão sobre as conquistas cognitivas dos estudos sobre os intelectuais como área de pesquisa e contribuir para a sua consolidação dentro das ciências sociais. A expansão e posterior diversificação das configurações intelectuais na sociedade contemporânea demandam um mapeamento das investigações que se debruçam sobre os vários lugares institucionais e sociais nos quais são formados tipos específicos e/ou profissões intelectuais (universidades, escolas especializadas, partidos políticos, movimentos populares), bem como sobre a atuação dos intelectuais em múltiplos espaços tais como campo acadêmico, esfera política, movimentos sociais, campo artístico/literário.

Aproximando questões do passado às indagações atuais, os estudos sobre os intelectuais compreendem pesquisas voltadas para as grandes temáticas referidas à formação das sociedades contemporâneas nas várias dimensões desse processo, que se irradiam pelas questões da modernização, modernidade e mudança social, construção e transformação do Estado-Nação, cultura política e cidadania, os dilemas da democracia, as diferentes modalidades de produtores e de produção intelectual, científica e artística em sentido amplo e da própria cultura como sistema de valores e formas de linguagem. O campo temático em questão também está atento às novas abordagens sobre questões clássicas das ciências sociais como os marcadores sociais de classe, gênero e raça.

Essa pluralização das abordagens não se tem feito, no entanto, desacompanhada da avaliação e busca de novas e consistentes perspectivas conceituais e metodológicas características não apenas da área de pesquisa, mas das ciências sociais em geral. Essas são questões cruciais que abrem novas frentes de reflexão e de pesquisa, bem como desafios teórico-metodológicos para os estudos sobre os intelectuais, cujas diferenças e relações de continuidade com outras especialidades acadêmicas, como a história intelectual e a sociologia dos intelectuais, a história dos conceitos e a história social dos discursos políticos, a sociologia do conhecimento, a história cultural e a sociologia da cultura, a história política e a sociologia política, passam a ser, então, mais sistematicamente problematizadas e exploradas. Mas são questões importantes acima de tudo porque suscitadas pela articulação e tensão entre as diversas formas de conceber e apreender os diferentes papéis desempenhados pelos intelectuais.

As observações empíricas incidem numa geopolítica dos intelectuais em diferentes contextos sócio-históricos, levando-se em consideração velhos e novos balizamentos para os intelectuais como campo de pesquisa das ciências sociais. Neste sentido, o momento presente atual é marcante, face ao cenário que vivemos, de engajamentos ideológicos, conspiracionismos, profusão de nichos intelectuais nas redes sociais, propaganda anti-intelectual, deslegitimação da ciência, desvalorização da arte e da educação, desafios aos tipos de capital cultural historicamente dominantes no Brasil e no mundo, popularização de conceitos (comunismo, fascismo, elite do atraso, racismo estrutural, patriarcado, guerra híbrida, etc.) antes restritos à ciência e pensamento sociais. A propósito, cabe nos perguntar sobre qual é a efetiva capilarização da produção intelectual e cultural numa sociedade tão desigual como a nossa.

O artigo que abre o dossiê, *A trajetória artístico-intelectual de Torquato Neto (1962-1972)*, escrito por Luiz Gustavo de Paiva Faria e Victor Luiz Alves Mourão, empreende o estudo sobre a obra de Torquato Neto, relacionando suas formulações intelectuais e posicionamentos estéticos a marcos biográficos e sua vinculação a movimentos artísticos do período. Ao analisarem a produção jornalística, os cadernos, diários e correspondências de Torquato Neto, o artigo promove uma fina articulação dialógica entre a produção intelectual e o contexto no qual as obras e a atuação pública do poeta se estabeleceram.

O texto de Mateus Pedro Pimpão António nos oferece uma análise sobre Deolinda Rodrigues (1939-1967), revolucionária angolana do período pré-independência. Intelectual negra destacada, também nomeada Langidila, seu pensamento é abordado por meio de um diário e de cartas escritas por ela, que são observados pelo autor em diálogo com uma determinada revisão do termo “intelectual”, especialmente a partir da oposição entre o conceito de intelectual puro e o conceito gramsciano de intelectual orgânico. O artigo nos dá conhecimento de quão contundentes e diversificadas eram as reflexões de Deolinda Rodrigues, envolvendo questões tais como: identidade nacional e emancipação social, pan-africanismo, a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual entre os revolucionários, os papéis políticos e intelectuais reservados às mulheres negras, a função da imagem na memória social, os desafios na vida em clandestinidade, o

enfrentamento do racismo e do colonialismo. Com destaque para este último, o autor expõe a potência crítica da intelectual angolana sobre velhos e novos temas, até hoje inescapáveis, em torno do negro como sujeito social: sua infantilização e objetificação historicamente impostas pelos opressores brancos, o que hoje se chama “colorismo”, e a negritude como resposta e afirmação de resistência e luta.

A partir dos romances de Benjamin Costallat (1897-1961), Pedro de Castro Picelli aborda as relações entre romance (forma literária) e modernização da sociedade (forma social) no início do século XX no Brasil. A partir das representações e figurações empreendidas pela forma literária extrai-se os efeitos e sentidos da organização e mudança social. E de um modo específico, os romances de B. Costallat podem ser lidos como romances de formação que forjaram a modernidade capitalista mobilizando o estilo de pensamento conservador.

O artigo de Hiago Malandrin é centrado na investigação do processo formativo de um público universitário consumidor das obras do psicanalista Ernest Jones (1879 – 1958) e do teórico da cultura Raymond Williams (1921-1988), notórios intelectuais galeses, no Brasil. A partir do rastreamento, em bibliotecas acadêmicas, da presença desses dois pensadores (na forma de livros, teses, artigos), o trabalho registra como se deu a recepção intelectual de ambos em nosso contexto nacional. Para tanto, o autor mobiliza o conceito de comunidade imaginada como definido por Benedict Anderson, bem como o de ideias sociais, de Siegfried Kracauer. Abordando as trajetórias de Jones e Williams, a circulação transatlântica de suas obras, a importação de ideias numa certa configuração nacional e as sempre complexas relações entre centro e periferia, o artigo desenvolve-se historiando o movimento psicanalítico brasileiro e o surgimento do que viria a ser a perspectiva dos estudos culturais no país (desde Anísio Teixeira até Maria Elisa Cevalco). Este trabalho, pois, ao se debruçar sobre dois autores impactantes na história da cultura contemporânea, revela indícios significativos de um pensamento social galês apreciado em nosso meio intelectual.

Por fim, Ivan Barbosa apresenta ao público leitor brasileiro a teorização sociológica de Randall Collins (1941 - ) a respeito do mundo intelectual, a qual só recentemente começa a ser apropriada entre nós. Este artigo retoma a necessária – e por vezes esquecida – correlação temática e analítica entre os estudos científicos sobre os intelectuais e o campo da sociologia do conhecimento. Além disso, descreve o empreendimento conceitual de Collins na esteira das formulações de Mannheim e Bourdieu, que constituem algumas das referências fundamentais para as pesquisas e reflexões em torno da intelectualidade. Barbosa contextualiza a trajetória acadêmica e as filiações teóricas de Collins no interior das ciências sociais estadunidenses. Num segundo momento, expõe e discute alguns dos principais conceitos propostos ou adotados pelo autor: redes intelectuais, rituais de interação, cadeias de interação ritualizada, energia emocional, capital cultural, estruturas reticulares estratificadas. Collins objetiva, então (assim como Bourdieu) superar a oposição entre as dimensões “internalista” e “externalista” que estão presentes em boa parte dos trabalhos nas sociologias das ideias e dos intelectuais. Certamente o artigo de Barbosa contribui para o entendimento e a potencial eficácia da metodologia oferecida por Collins ao nosso campo de estudos.

Enfim, esperamos que o presente dossiê fomente a abertura de novas frentes de investigação e o enfrentamento de desafios teórico-metodológicos, reunindo trabalhos sobre diferentes modalidades de produtores e de produção intelectual e artística, de modo a permitir a percepção de distintas narrativas e quadros epistemológicos através dos quais as experiências intelectuais têm sido codificadas e construídas no decorrer do tempo. Dito de outro modo, estabelecer trabalhos que levem em consideração velhos e novos contextos para os intelectuais como campo de pesquisa das ciências sociais, tais como as variadas instituições que gestam ou abrigam intelectuais, a pluralidade de esferas sociais de atuação intelectual, as relações entre intelectuais e demais grupos sociais e as relações entre intelectuais, cultura e política.

**Resumo:**

O texto apresenta as ideias e o conjunto das contribuições que constituem o Dossiê *Intelectuais e seus públicos*.

**Palavras-chave:** intelectuais, ideias, cultura

**Abstract:**

The text presents the ideas and the set of contributions that make up the dossier *Intellectuals and their audiences*.

**Keywords:** intellectuals, ideas, culture

Recebido para publicação em 09/02/2023

Aceito em 15/02/2023



**ACESSO ABERTO**


Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.






# A trajetória artístico-intelectual de Torquato Neto (1962-1972)

**Luis Gustavo de Paiva Faria**

 Universidade Federal de Viçosa, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0003-0603-4642>  
lgpaivafaria@gmail.com

**Victor Luiz Alves Mourão**

 Universidade Federal de Viçosa, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0003-2770-721X>  
vmourao@ufv.br

Embora a vida de Torquato Neto tenha sido marcada pela brevidade (1944-1972), não se pode dizer o mesmo de sua obra. Artista prolífico, atuou em diversas modalidades artísticas, como a poesia, a música e o cinema. Ao longo de sua trajetória, suas produções estiveram associadas a diferentes movimentos artísticos e intelectuais nas décadas de 1960 e 1970, período histórico caracterizado pela vigência, no Brasil, de um regime militar autoritário. A figura de Torquato, inserida nesse contexto, expressa momentos de resistência política e artística. A relevância de sua obra perpassa desde sua coluna jornalística intitulada “Geléia Geral”, publicada no jornal *Última Hora*, nos primeiros anos da década de 1970, na qual expressava posicionamentos sobre o meio social e artístico de sua época, trazendo valiosas contribuições para o desenvolvimento do jornalismo cultural no país, à sua faceta de poeta do tropicalismo, escrevendo e contribuindo com poemas-letas musicadas por Caetano Veloso, Gilberto Gil, Jards Macalé, entre outros. Leva sua rubrica, por exemplo, a música-manifesto do Tropicalismo, *Geléia Geral*, presente no clássico disco *Tropicália ou Panis et Circensis* (1968); *Pra Dizer Adeus*, gravada por Elis Regina; e *Let`s play that*, gravada por Jards Macalé.

Sua atuação como escritor também exerceu forte influência nos círculos artísticos da época. Embora não tenha publicado livros em vida, data de publicação póstuma os

livros *Os últimos dias de Paupéria*, de 1973, organizado pelo poeta Waly Salomão, com quem tinha forte amizade, e *Torquatália (vol. 1 e 2)*, de 2004, obra completa reunida e organizada por Paulo Roberto Pires. Além disso, ressalta-se sua contribuição como organizador da *Navilouca* (1974), revista literária de edição única e referência para a definição de grupos e movimentos artísticos na década de 1980. Nessa mesma revista publicam Caetano Veloso, Augusto de Campos, Chacal, Hélio Oiticica, entre outros, abrangendo grupos e artistas com propostas estéticas diferentes, posicionados em um contexto histórico fundamental para a arte e para a literatura brasileira nas décadas de 1980 e 1990.

Entre artistas e pesquisadores consagrados no campo cultural, muitos se referem a Torquato Neto e à sua obra. Glauco Mattoso (1981, p. 22), por exemplo, afirma: “se [Torquato Neto] não foi o primeiro poeta marginal, foi um dos primeiros a assumir essa postura e a jogar com o termo”. Heloísa Buarque de Hollanda (2004), referência na crítica literária e cultural contemporânea, afirma:

O caso Torquato, um dos líderes desse grupo [pós-tropicalista], certamente mobilizou toda uma geração. Seus textos, reunidos e publicados após sua trágica morte no volume *Os últimos dias de Paupéria* [...]. Tanto a densidade da transcrição de suas vivências de limite quanto a avidez com que o livro foi lido e relido demonstram a força e a presença dos temas na loucura e da morte do momento. (HOLLANDA, 2004, p. 78).

Paulo Leminski (1982), por sua vez, se referiu a Torquato como o último “mito romântico” da modernidade na literatura brasileira. Décio Pignatari (2012), por fim, classifica o poeta piauiense como “um criador-representante da nova sensibilidade dos não especializados”. Mesmo que sua trajetória e sua obra ainda seja pouco conhecida pelo público (geral e especializado), ficando, às vezes, à sombra de Caetano Veloso e Gilberto Gil, quando de sua participação e construção da *Tropicália*, ou mesmo de Waly Salomão e Hélio Oiticica, quando de sua fase “pós-tropicalista”, sua obra, trajetória e posicionamentos são fundamentais tanto para a compreensão das relações entre movimentos artísticos no período da ditadura militar quanto por sua contribuição intelectual, como artista e poeta, para as produções culturais brasileiras.

Nesse sentido, a pesquisa assume o pressuposto teórico de que, na história intelectual brasileira, há uma relação intrínseca entre produções artísticas, literárias e pensamento social. O valor cognitivo de produções artístico-culturais foi pioneiramente discutido por Antonio Candido (2006, p. 137), para quem, no Brasil, ao longo do século XIX e início do XX, “a literatura, mais do que a Filosofia e as Ciências Humanas, [constituiu] o fenômeno central da vida do espírito”. Nesse contexto, a literatura teria o mesmo papel que as produções sociológicas e filosóficas teriam em países europeus, articulando elementos estéticos a projetos intelectuais de diferentes naturezas, incluindo aí questões políticas, sociais, econômicas e culturais.

Justamente devido a essa inflação literária, a literatura contribuiu com eficácia maior do que se supõe para formar uma consciência nacional e pesquisar a vida e os problemas brasileiros. Pois ela foi menos um empecilho à formação do espírito científico e técnico (sem condições

para desenvolver-se) do que um paliativo à sua fraqueza. Basta refletir sobre o papel importantíssimo do romance oitocentista como exploração e revelação do Brasil aos brasileiros (CANDIDO, 2006, p. 138).

Embora não haja filiação declarada entre os autores, Gilberto Velho (1977) segue caminho semelhante ao argumentar que artistas e intelectuais não estariam dissociados no contexto brasileiro da segunda metade do século XX, o que leva o antropólogo brasileiro ao conceito de “mundo artístico-intelectual”, referindo-se ao momento em que se concentra a trajetória artístico-intelectual de Torquato Neto, centro da análise do presente texto. Com isso, segundo o antropólogo brasileiro, seria possível proceder a “uma análise empírica das vanguardas [e, portanto, dos movimentos artísticos] brasileiras” (VELHO, 1977, p. 27) sem restringi-las apenas à dimensão estética, mas considerando a integração entre aspectos sociais, artísticos e intelectuais.

Esse pressuposto teórico vincula a presente pesquisa a uma “tradição” que compreende o pensamento social a partir da Sociologia da Cultura e dos intelectuais, aproximando-se de um dos “eixos interpretativos” identificados por Lara Martins (2018, 2019) no que se refere à produção sociológica em torno dos intelectuais e do pensamento social brasileiro, destacando, nesse âmbito, o trabalho de Heloísa Pontes (1998):

O segundo eixo interpretativo, leva em consideração o perfil social e a experiência cultural dos variados círculos de intelectuais. Heloísa Pontes, em *Destinos Mistos: os críticos do grupo Clima em São Paulo*, refletiu sobre o grupo de intelectuais que se reuniu em torno da *Revista Clima*, composto por críticos de teatro, de cinema, de literatura e de artes plásticas. Tendo por objetivo, “analisar o círculo de juventude desses autores, a partir da recuperação da experiência cultural, social, intelectual, política e institucional de seus membros mais importantes”, Pontes (1998, p.14) estabeleceu como critério de interpretação as práticas, as representações, a “estrutura de sentimentos” e o ethos do grupo. Inspirada no trabalho de Raymond Williams e na história cultural, a autora estabeleceu como principais objetivos desse tipo de estudo: “em primeiro lugar, quais são as ideias, as atividades e os valores partilhados que asseguraram essa amizade proclamada e ao mesmo tempo, contribuíram para a formação do grupo e para que ele se distinguisse de outros grupos culturais. Em segundo lugar, no que essa amizade é indicativa ou reveladora de fatores culturais sociais mais amplos” (PONTES, 1998, p. 15). (MARTINS, 2018, p. 43-44).

Coincidência, ou não, o grupo de intelectuais de *Clima*, estudado por Pontes (1998), incluía o jovem Antonio Candido entre seus membros fundadores, à época dividido profissionalmente entre as Ciências Sociais e os Estudos Literários. Embora não haja, necessariamente, vínculos e filiações diretas entre Candido (2006), Velho (1977) e Pontes (1998), além de uma multiplicidade de autores e autoras aqui não citadas, esses trabalhos podem ser inseridos, segundo a expressão de Lara Martins (2018, 2019), em um “eixo interpretativo” que dá ênfase à relação entre arte, cultura, literatura, intelectuais e pensamento social.

De modo específico, a presente pesquisa assume uma concepção sociológica “estrita” de cultura, o que implica em defini-la como sinônimo de produções artísticas e intelectuais de determinado grupo ou sociedade<sup>1</sup>. Nesse sentido, embora não estejamos próximos de uma “Sociologia Cultural”, tal como propôs Jeffrey Alexander (2003), segundo a qual o conceito de cultura deve ser ampliado, aproximando-se declaradamente de uma definição antropológica, também não assumimos uma ideia que restrinja a cultura apenas à arte erudita ou às “belas-artes”. A definição assumida, se se restringe sobretudo à arte, aos artistas e aos intelectuais, procura abranger, ao mesmo tempo, as complexas relações existentes entre produções artísticas eruditas, populares e “de massa”, pressuposto afinado com as “exigências” do período histórico (décadas de 1960 e 1970) e dos movimentos artísticos (tropicalismo, pós-tropicalismo) aqui discutidos. Desse modo, a concepção de cultura que aqui mobilizamos se aproxima da proposta de Pierre Bourdieu (2007), em torno da noção de campo simbólico e do mercado de bens simbólicos, e de abordagens próximas, como as de Renato Ortiz (2001, 2002) e Sérgio Miceli (2001).

Em termos empíricos, a pesquisa se dedica e é dedicada a Torquato Neto. Ao sujeito histórico, visando a historicidade de sua trajetória e de sua obra como objetivos fundamentais. Estudar sua trajetória exige diversos cuidados metodológicos e analíticos para que não sejam reproduzidas as diversas representações vinculadas à sua figura, embora estas sejam importantes para compreender sua projeção e recepção póstumas. No que se refere à articulação entre artistas, o debate possui uma concentração geográfica na região Sudeste, especialmente no eixo Rio-São Paulo, fato que pode ser verificado pelo deslocamento de artistas nordestinos para o Sudeste (BOM-FIM, 2013), entre os quais o próprio Torquato Neto, cujo diálogo alcança desde jovens artistas no Piauí a artistas marcadamente cariocas e paulistas, como Hélio Oiticica e Jards Macalé e Augusto de Campos e Décio Pignatari, respectivamente. Assim, quando falamos em “produções culturais brasileiras”, embora a pesquisa, e mesmo os artistas e intelectuais aqui estudados, também eles atores sociais refletindo sobre uma noção de “cultura brasileira”, assumida a nação e a nacionalidade como unidade de reflexão sobre a cultura (ORTIZ, 2002), há uma limitação e uma delimitação que não abrange toda e qualquer manifestação artística produzida em âmbito nacional.

Para tentar cumprir o debate, o texto está dividido em duas seções: a primeira introduz a discussão e as complexas distinções entre sujeito histórico, representações póstumas e abordagens de análise assumidas pela fortuna crítica do autor; e a segunda propõe um estudo de sua trajetória artístico-intelectual, relacionando suas formulações intelectuais e posicionamentos estéticos a marcos históricos e biográficos, bem como à sua vinculação a movimentos artísticos, destacando o modo como o autor reflete e contribui para construir a arte e a cultura brasileiras, no contexto em que está inserido e para a posteridade.

---

<sup>1</sup> Para uma discussão sobre o conceito de cultura nas Ciências Sociais brasileiras, ver Ortiz (2002).

## Torquato Neto: sujeito, artista, mito?

Rastrear, mapear ou “(re)construir” a trajetória de Torquato Neto exige cuidados e diversos parênteses metodológicos para críticos, sociólogos e historiadores. Há fatores polêmicos que operam concomitantemente ao estudar sua vida e sua obra que podem levar a confusões, em leituras acadêmicas e não-acadêmicas, que tomam o poeta e sua poesia como sujeito-objeto de pesquisa.

Ao longo da pesquisa, foi possível identificar, de modo geral, quatro “leituras” comuns no que se refere à obra e à figura de Torquato Neto: 1) *leitura teleológica*, isto é, realiza uma análise tomando o suicídio do autor (episódio biográfico) como horizonte último a ser alcançado, naturalizando e determinando um princípio estético de rupturas sucessivas como algo intrínseco e necessário à personalidade e à obra do poeta, às suas ações e criações; 2) *leitura sobreposta*, isto é, determina a complexidade do sujeito histórico através de sua voz poética (obra ficcional) em decorrência da fluidez entre obra e vida, princípio estético assumido por diversos artistas brasileiros na década de 1960 e 1970;<sup>2</sup> 3) *leitura determinista*, isto é, enxerga a obra do poeta como um reflexo de seu tempo, assumindo-a como consequência e documento histórico direto da ditadura militar brasileira, especialmente dos anos de chumbo (1968-1974); e, por fim, 4) *leitura mítica*, isto é, reproduz leituras críticas da trajetória e da obra do autor a partir de representações míticas construídas postumamente sobre sua figura<sup>3</sup>.

Nosso objetivo não é julgar a qualidade e a validade de pesquisas sobre Torquato Neto. Qualquer pesquisa é passível de equívocos e limitações, assim como essa, nesse momento. Esse “esquema de leituras” visa evitar confusões de análise, que, se não invalidam, podem prejudicar objetivos específicos de uma pesquisa. Portanto, não deve ser utilizado como tipologia de classificação, já que as categorias se misturam, sendo difícil destacá-las empiricamente. Nesse sentido, é possível encontrar leituras *teleológicas*, *sobrepostas*, *deterministas* e *míticas* em um mesmo trabalho. Em outros, há destaque para uma ou mais características. Não se trata de demonstrar ponto a

---

<sup>2</sup> Ainda que sejam contextos e autores distantes e distintos, pode-se trazer à tona o trabalho de João Adolfo Hansen sobre Gregório de Matos em relação ao tema da autoria. O crítico assinala a “obviedade óbvia quase nunca considerada pela crítica brasileira que se ocupou dessa poesia: o “eu” satírico é um personagem ficcional. Como digo no livro, desde o século XIX a crítica brasileira vem atribuindo ao homem, Gregório de Matos e Guerra, as características do personagem satírico dos poemas produzidos na Bahia no final do século XVII. Com a atribuição, a crítica ignora e elimina o preceito retórico-poético que modela o caráter do personagem como persona ficcional e, por isso, propõe a poesia como expressão da psicopatologia do homem, em várias versões. [...] Assim, lembrando o óbvio – que a sátira é poesia; que a poesia é ficção; que o “eu” satírico é um personagem; que o personagem é um tipo fictício; que seu caráter de tipo também é fictício; que seu caráter é inventado tecnicamente com a finalidade satírica de constituir e vituperar o vício e a depravação de maneira verossímil e decorosa” (HANSEN, 2017, p. 2).

<sup>3</sup> Essas categorias não se restringem à figura de Torquato Neto e sua obra, podendo ser “encontradas” na fortuna crítica de autores e autoras em diferentes contextos históricos e literários.

ponto os equívocos na fortuna crítica sobre o autor, mas de trazer alguns tópicos que exemplificam as referidas “leituras”.

Em relação às *leituras teleológicas*, remete-se ao relato de pesquisa feito por Júlia Cabo (2019) ao escrever sobre o longa-metragem *Todas as Horas do Fim* (2017), no qual a autora identifica e expõe certa indignação em relação à forma como o filme constrói uma narrativa teleológica sobre a vida do poeta:

O próprio título (Todos os dias do Fim) já me pareceu mau presságio e, de fato, o filme abre com o suicídio do Torquato pra, logo depois, voltar pra infância dele e se construir de forma cronológica. A galera não aprende, né? Se o cara se matou então isso vai ser a pedra de toque pra se falar dele? Sério mesmo? Você quer fazer um filme sobre o suicídio do Torquato? Fale sobre isso. Sobre alcoolismo e frustração e depressão. Só não me empurre guela abaixo essa visão romântica do poeta maldito. É um desserviço à obra do T.N. (CABO, 2019, p. 286).

Em geral, as leituras teleológicas se utilizam de ferramentas de uma crítica biográfica ou psicanalítica para sustentar seus argumentos. Ainda que o suicídio de Torquato Neto possa ser estudado por diversas áreas do conhecimento, incluindo a crítica literária e a Sociologia da Cultura, entende-se que procurar vestígios e tendências suicidas em obras literárias como um “sinal” deixado pelo autor pode reduzir o trabalho a uma abordagem teleológica, em que o próprio suicídio serviria como pressuposto para a análise.

O ensaio de Damasceno (2019), por exemplo, parte de uma abordagem psicanalítica e filosófica do suicídio de Torquato Neto, oscilando, segundo as categorias expostas acima, entre uma leitura *teleológica* e *sobreposta*, assumindo um fluxo instável de relações entre obra e vida a partir do episódio do derradeiro episódio biográfico:

Junto com a palavra (a bomba) também o poeta explode e se estilhaça. Ele [Torquato Neto], então, seria esta espécie de homem-bomba (que pratica o perigoso ofício de lidar tão íntima e constantemente com essas armas, e que leva sempre junto a si o explosivo, aquele que mata o outro enquanto morre), cuja morte produz o significado. Aqui está cifrada uma grande parte da visão e da prática poética de Torquato, tal como procuro recontá-la: o suicídio torna-se significante e ganha significado a partir do momento em que a vida se torna texto, para além ou aquém da obra, do livro, do verso. O próprio poeta destaca que a palavra vai à vida porque vai além da palavra [...]. (DAMASCENO, 2019, p. 202).

Entende-se que, em *leituras sobrepostas*, há uma confusão sobre a definição de quem foi Torquato Neto como sujeito histórico e como este se distingue de sua voz poética, o que leva a uma sobreposição de figuras diferentes que pode confundir e prejudicar uma análise crítica sobre a obra do autor. Conceitualmente, é possível argumentar que essa sobreposição deriva de uma instabilidade entre as categorias de autor, obra e vida<sup>4</sup> assumida por artistas marginais nas décadas de 1960 e 1970 (HOLLANDA, 2004, p. 61-97). Ao assumir esses pressupostos, não é difícil enveredar para

<sup>4</sup> Essa instabilidade pode levar a um equívoco em pesquisas que não consideram a historicidade das categorias e conceitos utilizados como referência para executar a análise. A despeito de

uma generalização da trajetória do sujeito histórico Torquato Neto a partir de princípios estéticos concentrados em sua “fase” tropicalista e pós-tropicalista (1968-1972), período em que a fluidez entre vida e obra é assumida como princípio pelo próprio autor. A dimensão estética não generaliza, contudo, toda a trajetória

Em *leituras deterministas*, por sua vez, foi possível identificar que parte das análises aproxima-se daquilo que Antonio Candido (2006, p. 25) chamou de crítica determinista, pois anulam, em alguma medida, “a individualidade da obra, integrando-a numa visão demasiado ampla e genérica dos elementos sociais”, ao transportarem a trajetória biográfica do autor em seu contexto histórico como reflexo de conformação da obra, confundindo e sobrepondo a dimensão histórica à literária como se estivessem em um mesmo e único plano de produção. Quando Oliveira (2011, p. 46) assume, por exemplo, que há uma “necessidade de marginalidade” na trajetória e na obra de Torquato Neto, há uma transposição apressada entre texto e contexto que assume *a priori* uma característica historicamente localizada (marginalidade) como algo necessário ao conjunto de sua produção literária.

Por fim, a construção de um mito sobre a figura de Torquato, que influencia uma série de *leituras míticas* sobre o autor, perpassa imagens clássicas relacionadas a fatos biográficos e/ou literários de sua trajetória: do vampiro Nosferato, associado à sua imagem após a atuação em *Nosferato no Brasil* (1971), de Ivan Cardoso; ao *gauche* e ao anjo *torto* anunciado por Carlos Drummond de Andrade e retomado em *Let's Play That* (1972), canção escrita por Torquato Neto e gravada por Jards Macalé; a clássica imagem do jovem poeta suicida. Como indica Demétrio:

Durante muito tempo a passagem de Torquato Neto pelo cinema constituiu a matriz de um dos mitos mais fortes da recente produção artística brasileira: a figura em Super8 do vampiro que toma água de coco de capa preta e calção nas areias de Ipanema. Um vampiro tropicalista nascido do encontro entre a atuação de Torquato Neto e a direção de Ivan Cardoso em *Nosferatu* [sic] no Brasil. A imagem é tão forte que dela Torquato nunca mais se desligou. Talvez porque assim se produza a fonte das reverberações de outras imagens que constituíram a mística cult que envolve o nome do poeta, principalmente a imagem drummondiana do anjo torto e, por derivação direta, a eleição do marginal como herói (seguindo o estandarte de Hélio Oiticica). (DEMÉTRIO, 2004, p. 1).

André Monteiro (2004) identifica, em relação às suas próprias pesquisas sobre Torquato, a existência desse “mito de marginalidade”:

Nossa relação mítica com o signo da marginalidade de Torquato era apenas um corte dentro de um campo de força histórico (um discurso da história, podemos dizer) muito mais amplo. Essa marginalidade foi, notoriamente, criada no ambiente do chamado desbunde contracultural dos anos sessenta e setenta. No ano de 1992, o concretista Décio Pignatari declarou em programa televisivo (*Documento Especial*) exibido pela Rede Manchete: “... Torquato representa tudo aquilo que, de uma forma ou de outra, era marginal a partir dos anos 60.” Indo mais longe, Heloísa

---

alguma ironia nessa situação, Carneiro (2011) indica algumas limitações das categorias e critérios utilizados no próprio trabalho de Hollanda (2004).

Buarque de Holanda nos diz que os textos dos *Últimos dias de paupéria* foram lidos como “bíblia” de transgressão pela juventude dos anos 70. Essa visão sagrada se “alimentou” de muitos pontos da história de Torquato. Pontuações capazes de cristalizar o desenho de um rosto marginal e, ao mesmo tempo, afastar a contingência de outras leituras possíveis de sua *persona*, ou *personae*. (MONTEIRO, 2004, p. 177).

Curiosa é a postura de Ítalo Moriconi (2017) na apresentação que faz de uma antologia de textos “essenciais” de Torquato Neto:

A seleção de textos aqui apresentada busca um olhar mais interessado na poesia que no mito. Estrategicamente, num primeiro momento, esse olhar tentará colocar entre parênteses o imaginário do poeta romântico morto precocemente e se deixará guiar pelo simples contato curioso e prazeroso com a superfície das palavras, frases, versos. Ler com olhos livres para perceber as recorrências de sentidos e efeitos. Curtir a pura poesia. Mas a poética não é inocente. Quem sabe uma nova história possa ser vislumbrada a partir da visita/revisita poética do mito? A aventura de Torquato foi uma aventura vidaobra. O mito é o real. (MORICONI, 2017, p. 19).

O autor reconhece a existência de um mito, mas, ao fim do parágrafo, parece ceder à possibilidade de existência do mito como sujeito histórico, ainda que pareça pedir certa licença poética para tal. Não são poucos os trabalhos que realizam o mesmo movimento: reconhecem a existência de representações míticas e/ou de limitações na fortuna crítica do autor, mas, em sua análise, não raro sobrepõem o mito ao sujeito histórico como entidade única ou simplesmente reproduzem aquele mesmo equívoco que denunciado no trabalho.

Embora essa discussão não seja generalizável para toda a fortuna crítica do autor, os pontos elencados são fundamentais para compreender a reprodução do mito e das representações criadas em torno de Torquato Neto. Não há objeção em estudar o mito, as representações e sua construção, que se produz, sobretudo, em sua recepção póstuma. O equívoco, contudo, é tratar o mito e o sujeito como entidades únicas e sobrepostas na realidade histórica. Ainda que haja pontos de encontro, não é possível realizar uma sobreposição que, em geral, simplifica a variação de seus posicionamentos estéticos e vinculações a movimentos artísticos, ora descartando sua trajetória como sujeito histórico em detrimento de suas representações míticas, ora historicizando sua obra em chave determinista, tratando-a como um reflexo do tempo em que foi produzida.

Ecoando uma discussão barthesiana sobre a morte do autor, as categorias propostas por Maingueneau (2006) em relação ao sujeito de autoria, dividido analiticamente em a pessoa, o escritor e o inscritor, pode contribuir para a discussão e para a distinção entre “mito” e “sujeito”. Segundo o autor francês,

[...] a denominação “a pessoa” refere-se ao indivíduo dotado de um estado civil, de uma vida privada. “O escritor” designa o ator que define uma trajetória na instituição literária. Quanto ao neologismo “inscritor”, ele subsume ao mesmo tempo as formas de subjetividade enunciativa da cena de fala implicada pelo texto [...] e a cena imposta pelo gênero do



discurso: romancista, dramaturgo, contista (MAINGUENEAU, 2006, p. 136).

Embora essas categorias sejam sobrepostas em diversos níveis<sup>5</sup>, é possível destacá-las analiticamente. Em sua consideração empírica, torna-se ainda mais difícil quando se trata de artistas que tomam a dissolução entre vida e obra como princípio estético: o caso de Torquato Neto. Considerando as categorias propostas pelo linguista francês, pode-se afirmar que parte das pesquisas sobre Torquato Neto assume as categorias de escritor e inscritor, no sentido de Maingueneau (2006), como entidades idênticas. Ou toma o inscritor como escritor.

Mesmo com tais dificuldades e possibilidades de equívocos, é possível realizar uma diferenciação analítica e focar uma das categorias. Este trabalho concentra sua perspectiva na atuação de Torquato Neto como *escritor* e sujeito histórico, destacando sua trajetória artístico-intelectual a partir das variações de suas formulações intelectuais e posições estéticas quanto à cultura e à arte brasileiras. Para isso, reconhece os desafios teóricos e empíricos em estudar os documentos e as obras produzidas pelo autor, fazendo um esforço de se distanciar de uma perspectiva que não distingue mito, artista e pessoa.

## Torquato Neto, múltiplo(s)

A trajetória de Torquato Neto está situada privilegiadamente na década de 1960 e é construída com base em “radicais” variações de posições no espaço social e no campo das produções culturais brasileiras, sendo um ator constituído por e, ao mesmo tempo, constituinte dos espaços de oposição ao regime militar. Essas variações derivam de sua múltipla vinculação a movimentos artísticos atuantes naquele período e marcam formulações artístico-intelectuais e posicionamentos estéticos variados ao longo dessa movimentação, caracterizando o caráter dinâmico do espaço social e a reflexividade de seus atores sociais, dois elementos fundamentais para esta pesquisa. A proposta desta seção é rastrear a trajetória artístico-intelectual do poeta, suas distintas “fases” e os posicionamentos que marcam filiações a diferentes grupos e movimentos artísticos. Para isso, foi feita uma análise documental que abrange 1) a produção jornalística das colunas *Música Popular* (publicada entre março e outubro de 1967) e *Geléia Geral* (publicada entre agosto de 1971 e março de 1972), ambas consultadas em Neto (2004b) e 2) os cadernos, diários e correspondências consultadas em Neto (2004a), bem como no acervo dedicado ao poeta<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> “Através do inscritor, é também a pessoa e o escritor que enunciam; através da pessoa, é também o inscritor e o escritor que vivem; através do escritor, é também a pessoa e o inscritor que traçam sua trajetória no espaço literário” (MAINGUENEAU, 2006, p. 137).

<sup>6</sup> “Este site foi construído no âmbito do projeto Torquato Neto - O Anjo Torto da Cultura Brasileira, a partir do acervo artístico do poeta, em parceria institucional do Conselho Nacional do SESI, UPJ Produções e Plug Propaganda e Marketing”. Para acessar a plataforma: <https://www.torquatoneto.com.br/>, acesso em 02 de abril de 2019.

Para organizar a múltipla trajetória de sua obra jornalística e epistolar, pensamos em sua movimentação social e artístico-intelectual a partir de diferentes “fases”, passagens e desdobramentos, os quais quase nunca correspondem de modo organizado a um dado período de tempo, já que essas dimensões estão imbricadas a marcos biográficos, históricos e à sua concepção de cultura e identidade nacionais, que não variam de maneira sistemática, concomitante e proporcional<sup>7</sup>. No início da pesquisa, pensávamos a trajetória de Torquato Neto a partir de determinações por “camadas”, como se o trânsito entre movimentos artísticos fosse determinado pela mudança na noção de cultura assumida e/ou elaborada pelo autor em determinada situação biográfica e, em última instância, pelo marco histórico de consolidação da indústria cultural nas décadas de 1960 e 1970 (Figura 1).

Figura 1 – Organização das variáveis em esquema de camadas para análise da trajetória de Torquato Neto



Fonte: Elaboração própria.

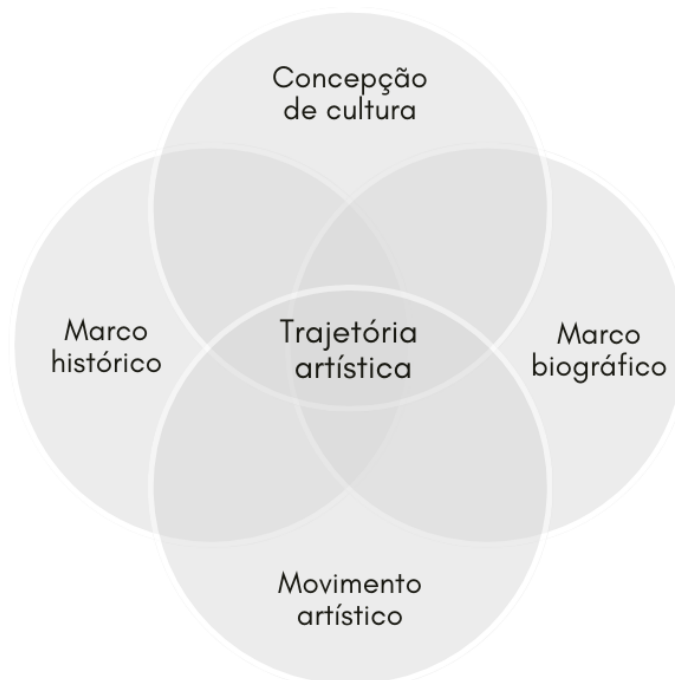
Ao longo da análise documental, essa perspectiva demonstrou-se insuficiente e simplificada para compreender a complexidade de sua trajetória artístico-intelectual, pois, conforme Perruso (2020), referindo-se às investigações sobre o pensamento social brasileiro:

A dificuldade reside em averiguar o pensamento não apenas como determinante, mas também como determinado, buscando algum equilíbrio possível numa área que necessita, por razões científicas, garanti relevância epistemológica ao seu objeto. Fosse o pensamento mero derivado da sociedade, seria inviável. Sua dupla condição determinante/determinado, se superado aquele viés reducionista, pode reabrir oportunidades teóricas e analíticas. (PERRUSO, 2020, p. 212-213).

<sup>7</sup> Deve-se ter cuidado para não cair na armadilha daquilo que Bourdieu (2006) chamou de ilusão biográfica ao tratar uma narrativa de vida como um fenômeno linear e rigidamente organizado. Ao contrário, essa organização é feita analiticamente pelo pesquisador com objetivo de analisar a trajetória em questão, que possui sobreposições, contradições e lacunas.

Nesse sentido, o esquema por “esferas” mostrou-se mais apropriado para refletir sobre alguns caminhos da trajetória artístico-intelectual de Torquato Neto, marcando variáveis de condicionamento que se conformam e se influenciam mutuamente a partir das ações e das produções do poeta, reflexivas ou não, em seu contexto de produção (Figura 2).

Figura 2 – Organização das variáveis em esquema de esferas para análise da trajetória de Torquato Neto



**Fonte:** Elaboração própria.

As longas citações que se seguem justificam-se por serem fundamentais à compreensão da trajetória artístico-intelectual de Torquato Neto e são apresentados como base documental para os argumentos expostos ao longo do texto. São, igualmente, uma interlocução com a voz artístico-intelectual torquateana e um convite à obra do artista, poeta, jornalista e intelectual.

Torquato Pereira de Araújo Neto, Piauí, Teresina, 1944: não só artista multifacetado, mas artista de passagens, deslocamentos, posições. Em seus 28 anos de vida, passou por mudanças ideológicas e estéticas que seriam, à primeira vista, contraditórias. Em uma primeira “fase” (ainda adolescente), que corresponde ao período anterior a 1962, percebe-se um Torquato Neto influenciado intelectualmente pela residência na região Nordeste, tanto em seu estado de origem, Piauí, onde estudou o primário, quanto da Bahia, entre 1960-1962, onde estudou o secundário. Nesse cenário, o poeta entra em contato com artistas e intelectuais que depois serão reconhecidos como o

Grupo Baiano, especialmente Caetano Veloso, Gilberto Gil e Gal Costa, além de ter atuado como colaborador no longa-metragem *Barravento* (1961), de Glauber Rocha. Entre as produções desse período, destaca-se seu ensaio *Arte e Cultura Popular*, publicado em um jornal colegial em 1961, como aponta o biógrafo Toninho Vaz (2005), e republicado no *Jornal O Dia* em 1964, segundo Castelo Branco (2007). Ainda inédito, o texto expõe, para Castelo Branco (2007), um Torquato armorialista<sup>8</sup>, que reflete sobre os rumos da cultura e arte brasileiras a partir de uma valorização interna, marcando um posicionamento contrário, por exemplo, ao movimento concretista, posteriormente referência para suas produções a partir de 1968. Nas palavras de Torquato:

Em São Paulo, Décio Pignatari lidera um movimento híbrido, horrível, de poesia concretista. E no Rio, finalmente, Ferreira Gullar, antes concretista, agora redimido, procura um caminho de salvação para a nossa poesia dentro da literatura popular de cordel nordestino (NETO, 1961, *apud* VAZ, 2014, p. 50).

Ao se referir a escritores nordestinos, como Graciliano Ramos e José Lins do Rego, Torquato expõe fortes posicionamentos sobre os princípios que deveriam orientar as produções artísticas nacionais, conformando uma concepção próxima a características armorialistas ao focar o espaço rural, o folclore e as tradições nordestinas.

[...] nas cabanas miseráveis do camponês sofrido, nos redutos sombrios de fanáticos dementes, nos cafundós do sertão – essa gente pioneira efetuou o redescobrimento do Brasil, valorizou uma temática essencialmente nossa, começou a fazer da literatura uma arte a serviço de uma luta, arma expressiva, opondo-se frontalmente à desgraça do subdesenvolvimento, [...] e cuidar de estruturar definitivamente a cultura nacional dentro do espaço intenso de nossas tradições, do nosso folclore e da miséria fértil da vida nordestina (NETO, 1961, *apud* CASTELO BRANCO, 2007, p. 3-4).

O trecho acima, ao mesmo tempo em que aproxima o autor a uma herança armorialista na qual propõe, segundo Vaz (2005, p. 50), “uma aliança com o pensamento de Gilberto Freyre no sentido de ‘tentar’ reformar a cultura nacional – ‘capenga e importada em quase sua totalidade’”, deixa clara um acentuado posicionamento político, enfatizando o subdesenvolvimento do país (questão que volta com outra roupagem, posteriormente, em sua obra tropicalista, como em *Marginália II*), bem como a função da arte e da literatura “a serviço de uma luta, arma expressiva, opondo-se frontalmente à desgraça do subdesenvolvimento”.

Esse elemento político será acentuado quando de sua aproximação aos Centros Populares de Cultura (CPC) da União Nacional dos Estudantes (UNE), iniciada a partir de sua mudança de residência, em 1962, para o Rio de Janeiro, onde iria cursar

<sup>8</sup> Para uma discussão sobre o Armorialismo, ver Szesz (2007). No mesmo trabalho, especificamente na terceira seção do Capítulo 1 (*Origens intelectuais de Ariano Suassuna: o problema da forma popular de cultura*), há uma ótima contextualização das relações entre o movimento armorial e o CPC da UNE.

jornalismo na então Universidade do Brasil, atual Universidade Federal do Rio de Janeiro. Esse deslocamento corresponde não apenas a um marco biográfico, mas a um marco histórico de migração de artistas nordestinos para o eixo Rio-São Paulo, entre os quais podemos citar, além de Torquato Neto, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethânia, Gal Costa e Tom Zé (BOMFIM, 2013). Como narra Vaz (2005, p. 57), muitos dos textos de Torquato Neto desse período recém-chegado em terras cariocas “foram escritos numa sala da UNE”. Nesse período o autor se fez “[...] decidido a frequentar a entidade e se aproximar das questões estudantis, [...] promoveu sua própria apresentação aos dirigentes do CPC, estendendo a mão: – Estou chegando de Salvador, onde vivi os dois últimos anos, e quero trabalhar pela revolução” (VAZ, 2005, p. 57).

Desse período, que podemos classificar, grosso modo, entre 1962-1967, pensa-se a concepção de cultura nacional formulada por Torquato Neto como um desdobramento daquela concepção armorial, posicionando-a sob uma perspectiva nacional-popular, comum a intelectuais vinculados ao CPC e, posteriormente, às diversas manifestações de canção de protesto. É desse período, por exemplo, a letra *A rua* (1966):

Ê minha rua meu povo  
 Ê gente que mal nasceu  
 Das dores que morreu cedo  
 Luzia que se perdeu  
 Macapreto Zé Velinho  
 Esse menino crescido  
 Que tem o peito ferido  
 Ainda vivo, não morreu  
 (NETO, 2004a, p. 119-120)

Os versos desabrocham um ritmo popular, remetendo ao Nordeste, à presença de personagens “populares” e a denúncias em relação à condição da população de baixa-renda. A passagem e as sobreposições de uma perspectiva armorialista à nacional-popular podem ser identificadas em seu cancionário entre 1962-1966, de onde se destaca a clássica *Louvação* (1966), gravada por Elis Regina e Jair Rodrigues em *Dois na bossa número 2* (1966):

E louvo, pra começar,  
 Da vida o que é bem maior:  
 Louvo a esperança da gente  
 Na vida, pra ser melhor.  
 Quem espera sempre alcança,  
 Três vês salve a esperança!  
 (NETO, 2004a, p. 112-114)

Para Renato Ortiz (2001, p. 160), a noção de *popular* remete às tradições culturais de classes populares: “Nesse sentido se pode dizer que a cultura popular é um elemento simbólico que permite aos intelectuais tomarem consciência e expressarem a situação periférica da condição do país em que se encontram”. A partir dos anos 1950, essa perspectiva nacional-popular é acentuadamente politizada sob distintos matizes

ideológicos: desde uma perspectiva reformista do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) à marxista do CPC (ORTIZ, 2001, p. 162). Com a mudança residencial para o Rio de Janeiro em 1962 e com a eclosão do regime militar em 1964<sup>9</sup>, Torquato Neto passaria por uma transição semelhante em seus posicionamentos sobre a cultura brasileira quanto ao elemento do “popular”. Esses posicionamentos foram registrados de maneira privilegiada em sua coluna *Música Popular*, publicada entre março e outubro de 1967 no *Jornal dos Sports*.

Essa coluna marca oficialmente a presença de Torquato como artista e crítico inserido nos temas e problemas da música popular brasileira. Nesse período, o autor envolve-se em polêmicas diversas com suas críticas: assim é que na coluna de 19 de março inicia uma discussão a respeito do LP de Atila Iório, a quem admira, mas critica; do mesmo modo, tece críticas ácidas à Jovem Guarda por sua identificação com o mercado e com a indústria cultural, bem como pela importação de ritmos estrangeiros.

Em uma coluna sem título de 28 de março de 1967, a respeito da Jovem Guarda, Torquato comenta:

São de encabular. Primeiro, por causa dos "sucessos" propriamente ditos... A gente dá uma espiada e é muito difícil juntar coragem para enfrentar — pelo menos — duas músicas seguidas: "Tijolinho", por exemplo, que andou encabeçando paradas durante semanas, é um iê-iê-iê tão ruim, mas tão ruim que a gente não pode crer que tenha sido feito, gravado e lançado a sério. No entanto, isto é o de menos. Muito mais gozado é ver-se, numa só semana, em — digamos — quatro revistas especializadas, quatro listas completamente diferente de “maiores sucessos” do mês, da semana ou do ano, não importa. Às vezes, há exceções. "A banda" e "Disparada", por exemplo. Ou "Que tudo mais vá pro inferno". Estes foram sucessos de fato e não havia como mudar para outro na época em que estiveram *por cima* (NETO, 2004b, p. 49).

O autor descreve uma tensão entre artistas representantes de uma tradição nacional-popular, de um lado, como Chico Buarque, Geraldo Vandré e Dorival Caymmi, e, de outro, os representantes da “música jovem”, do iê-iê-iê, a Jovem Guarda, representado por artistas como Roberto Carlos, Erasmo Carlos e Wanderléa. Essa tensão reproduzida pelo autor piauiense em sua coluna assume graus de radicalidade em questões estéticas, como a controvérsia em torno da utilização de guitarras elétricas, elemento que será ponto de outra tensão à época de apresentações tropicalistas em festivais musicais na década de 1960. Em uma coluna intitulada “uma noite edificante”, de 25 de abril de 1967, Torquato provoca:

Enquanto a "jovem guarda" comemorava, sexta-feira última, o aniversário de seu "rei", num programa de TV transmitido diretamente de um

<sup>9</sup> Vaz (2014, p. 71-72) narra o episódio de eclosão do regime militar na biografia do poeta: “Torquato acorda no sofá da sala, no quarto andar da UNE, com alguém gritando seu nome da rua. Ele enfiou a cara na janela. Era o cunhado Hélio, que tinha caminhado vários quilômetros para avisar que os militares tomavam conta do país, que a cidade estava paralisada, sem transportes e sem comunicações. Não ousou gritar: ‘É o golpe de estado’. Apenas pedia para ele descer imediatamente, pois algumas ações de represália poderiam explodir a qualquer momento”.

clube da Zona Norte — e exatamente na mesma hora —, uma outra multidão lotava completamente o Teatro República e para ver coisa bem diferente. Era a nova geração do samba que se apresentava para o público universitário numa das noites mais memoráveis de nossa música popular. Era Gilberto Gil, Caetano Veloso, Sérgio Ricardo, Sidney Miller, Edu Lobo e outros compositores novos que lançavam para o *seu público* todas as suas mais recentes composições. Quem estava lá viu bem o quanto foram aplaudidos, o quanto esse público ainda prefere ouvir, como tenho dito, o som bonito de nossa música em lugar das guitarras barulhentas da chamada "música jovem". O fato desse espetáculo haver sido realizado — por coincidência — exatamente no mesmo dia em que Roberto Carlos também lotava outro teatro é bem interessante. Deixa claro que há atualmente no Brasil (e principalmente no Rio e em São Paulo) lugar de sobra para as duas coisas. Há público para iê-iê-iê e para música brasileira, o que a meu ver é ótimo e pode esclarecer os "caminhos" de muita gente. Refiro-me aos "pessimistas" quase adesistas, refiro-me aos *compositores com medo* que andam por aí à procura de um troço híbrido, meio iê-iê-iê, meio samba (como se fosse possível), querendo agradar a gregos e troianos, como se diz, e caminhando assim, para a chamada "sombra" (NETO, 2004b, p. 75-76).

Esse trecho, além de expor a referida tensão entre canção engajada e iê-iê-iê, discutida por Napolitano (2001), demarca alguns posicionamentos estéticos de Torquato Neto que não apenas o colocam em um polo próximo à perspectiva nacional-popular, como também contra elementos e características musicais que depois serão incorporados em sua fase tropicalista, como "guitarras barulhentas" e um hibridismo entre estilos musicais "antagônicos". Em sua análise da coluna *Música Popular*, Coelho (2002) reafirma essas características que filiam direta ou indiretamente Torquato ao quadro nacional-popular da canção engajada, derivado de seu contato com o CPC, já fechado em 1964 em decorrência do golpe militar. Por outro lado, esses posicionamentos se modificam ao longo da coluna, marcando uma transição gradual para uma perspectiva tropicalista. Em uma coluna de 23 de maio de 1967, intitulada "três tópicos", Torquato Neto parece anunciar o que seria o "germinar" do tropicalismo:

‘É necessária a imediata institucionalização de um novo movimento da música brasileira, a exemplo do que foi feito com a bossa nova’ E não transcrevo mais porque a importantíssima entrevista de Gilberto Gil, na qual ele desenvolve esse tema aí de cima, foi publicada aqui mesmo no JS, há dois dias. Vale, no entanto, comentar as declarações do baiano. Estou envolvido também nesse movimento e não digo isso para me dar importância, mas porque o fato me coloca mais ou menos por dentro do assunto. [...] Definidos, passam agora à chamada fase principal, de organização do trabalho em planos de verdadeira luta. E não me venham pensando que se trata de tolices do tipo luta contra iê-iê-iê ou congêneres. E muito mais grave uma luta a favor, contra coisa nenhuma. Uma tomada de posição frente a um público que, de repente, precisa e exige definições de seus artistas; precisa e exige maior atenção (NETO, 2004b, p. 111).

Essa organização dos artistas nordestinos será a origem daquilo que ficou conhecido como tropicalismo, que assume influências diversas, como de Hélio Oiticica, que inaugura uma exposição em 1967 na qual uma das obras leva o título de *Tropicália*;

do Cinema Novo de Glauber Rocha; do Teatro Oficina liderado por José Celso Martinez; e, especialmente, de uma (re)leitura da antropofagia de Oswald de Andrade (NAPOLITANO; VILLAÇA, 1998). A despeito dos diversos posicionamentos assumidos pelos diferentes artistas que compuseram o movimento, Torquato Neto assume a posição de poeta do grupo ao lado de José Carlos Capinam.

Como indica Coelho (2002), há uma disputa de narrativas históricas pelas lideranças do grupo, entre as quais se destacam Caetano Veloso e Gilberto Gil. Ainda que a maior parte dos trabalhos acadêmicos sobre Torquato Neto, no âmbito da pós-graduação, remeta ao seu legado tropicalista, Coelho (2002) argumenta que alguns atores, inclusive o poeta piauiense, ficaram à sombra do legado tropicalista. Embora não seja objetivo deste trabalho discutir essa controvérsia, é importante mencionar que a produção historiográfica recente tem reavaliado as posições, a composição e as contribuições dos integrantes desse movimento (CASTELO BRANCO, 2007; COELHO, 2002), procurando incorporar diferentes narrativas sobre seu surgimento e desdobramentos.

Torquato Neto, ao longo desta movimentação em sua produção, assume posicionamentos bastante distintos daqueles das fases anteriores. Aqui, portanto, não seria possível pensar em um desdobramento como ocorre na passagem de uma perspectiva armorial para nacional-popular, mas em uma virada, que conforma decisivamente sua produção. Além do consagrado álbum *Tropicalia ou Panis et Circensis*, lançado em julho de 1968, no qual as canções *Geléia Geral* e *Mamãe, coragem* foram escritas por Torquato Neto, o autor produziu manifestos e o programa “Vida, paixão e banana do tropicalismo”, o último junto de J. C. Capinam.

Embora não haja uma produção jornalística organizada deste período eminentemente tropicalista, como suas colunas *Música Popular* e *Geléia Geral*, as produções mencionadas acima expõem não apenas um programa tropicalista, mas o modo como Torquato Neto articula essa estética como uma reflexão sobre a cultura brasileira. Em resposta ao artigo *A cruzada tropicalista*, publicado em fevereiro de 1968 por Nelson Motta, que consagra o termo tropicalismo e associa o grupo à denominação, Torquato publica o texto *Tropicalismo para principiantes*, onde se posiciona em tom irônico e contraditório:

[...] os líderes do tropicalismo anunciam o movimento com o *súper-prafrente*. — É brasileiro, mas é muito pop. [...] O que, no fundo, é uma brincadeira total. A moda não deve pegar (nem parece estar sendo lançada para isso), os ídolos continuarão os mesmos — Beatles, Marilyn, Che, Sinatra. E o verdadeiro, grande tropicalismo estará demonstrado. Isso, o que se pretende e o que se pergunta: como adorar Godard e *Pierrot le fou* e não aceitar Superbacana? Como achar Fellini genial e não gostar de Zé do Caixão? Por que Mariaaschi Maeschi é mais místico do que Arigó? [...] O tropicalismo pode responder: porque somos um país assim mesmo. Porque detestamos o tropicalismo e nos envergonhamos dele, do nosso subdesenvolvimento, de nossa mais autêntica e imperdoável cafonice. Com seriedade (NETO, 2004a, p. 60).

Torquato, como integrante ativo do movimento, assimila, em sua linguagem, aspectos estéticos diversos, como evidencia seu poema “A poesia é a mãe das artes”:



A poesia é a mãe das artes  
& das manhas em geral: alô poetas  
poesia no país do carnaval.

O poeta é a mãe das artes  
e das manhas em geral. Alô poesia:  
os poetas do país, no carnaval,  
têm a palavra calada  
pelas doenças do mal.

Mal, muito mal: a paisagem, o verde  
da manhã, rever-te sob o sol de tropical  
reverso da mortalha (o mal), notícias  
de jornal — vermelho e negro — naturalismo  
eu cismo.  
(NETO, 2004a, p. 173)

Essa virada tropicalista marca uma ruptura (mesmo que gradualmente produzida) de uma perspectiva nacional-popular sobre a cultura nacional para uma perspectiva tropicalista, inspirada na antropofagia de Oswald de Andrade, marcando outra lógica de relações com a cultura estrangeira e com a noção de identidade nacional. O trecho “é brasileiro, mas é muito pop”, marca a influência da cultura de massa estrangeira, como a figura dos Beatles e de Marilyn Monroe, assim como a influência de importantes cineastas como Fellini e Godard. Se a questão do subdesenvolvimento nacional se mantém presente desde sua fase “armorial”, aqui, o tema aparece a partir de uma diferente postura e a partir de diferentes referências, algo necessariamente relacionado às mudanças na concepção de arte e cultura brasileiras.

A dimensão antropofágica do movimento assumido por Torquato é exposta em “Vida, paixão e banana do tropicalismo”, texto já mencionado:

— O tropicalismo é uma forma antropofágica de relação com a cultura, senhores e senhoras. Devoramos a cultura que nos foi dada para exprimirmos nossos valores culturais. Não tem nada a ver com doces modinhas, nem surgiu para promover o xarope Bromil. Isso é que é. A estrutura desse programa se assemelha a um ritual de purificação e modificação. E utiliza, para isso, as formas mais fortes de comunicação de massa, tais como: missa, carnaval, dramalhão, candomblé, teatro, cinema, sessão espírita, poesia popular, Chacrinha, inauguração, discurso, demagogia, sermão, orações, ufanismo, revolução, transplante, saudosismo, regionalismo, bossa, americanismo, turismo, getulismo, construção e destruição tipo Judas em sábado de aleluia (NETO, 2004a, p. 68).

A multiplicidade de elementos presente no trecho anterior associa cultura erudita, popular e de massa, formulando uma alegoria narrativa sobre a identidade nacional. É um momento de revisão em posições e conflitos antes travados por Torquato na coluna *Música Popular*, como os ataques à Jovem Guarda e aos ritmos estrangeiros. Muda-se o alvo de críticas para os artistas representantes da canção de protesto, isto é, da esquerda tradicional. Critica-se a “patrulha da esquerda”. Em *Marginalia III*, um quase-manifesto, Torquato deixa explícito tal posicionamento:

2- a tropicália é o que for preciso, alguém o fará. o assobio não me interessa; a canção que o povo canta (c.f. vandrê & etcétera), é pouca e frouxa e não importa: a mãe da virgem diz que não. e não. [...]. 4- na geléia geral brasileira, a repressão é um fenômeno muito mais amplo do que geralmente se vê. na música popular brasileira (1968), a repressão é absolutamente evidente: ninguém, a bem da verdade, esconde o seu jogo. estamos todos ao redor da mesa, a mesma mesa, e somos vistos, pois: é preciso virar a *mesa* (hélio oiticica) (NETO, 2004a, p. 63).

A “virada na mesa” vira Torquato: se antes eram tecidos elogios à canção de protesto de esquerda, agora ela é alvo de críticas. Essa mudança, na perspectiva deste trabalho, deve-se às modificações nos modos de enxergar e formular intelectualmente a cultura nacional e sua relação com manifestações eruditas e de massa, assim como ao contexto de expansão e consolidação da indústria cultural (ORTIZ, 2001). Esse posicionamento e as manifestações derivadas do *boom* tropicalista colocam Torquato Neto em franco diálogo com artistas e autores antes distantes ou “opositores”, como os líderes do Concretismo e outros artistas de quem se torna amigo próximo, como o artista plástico Hélio Oiticica.

Em uma entrevista inédita, de 1968, dada na ocasião IV Festival da Música Brasileira da Record, em São Paulo, Torquato Neto demonstra o quanto tais implicações estéticas estão imbricadas em uma concepção de cultura e identidade nacional. Fontenele (2018), ao analisar esta entrevista, identifica essas tensões no discurso do poeta e menciona a importância de uma concepção antropofágica para a incorporação de elementos culturais estrangeiros, de massa, eruditos ou populares. A longa citação da entrevista é valiosa, pois documenta o único registro em voz de Torquato Neto:

Eu acho que o grupo baiano deixou de folclorizar o folclore, o que não tem nada a ver. [...] Não continuamos folclorizando o samba, o folclore da Bahia, o samba de roda, nem coisa nenhuma, nem todas as influências que as pessoas têm de música popular no Brasil durante sua formação, as mil maneiras de música popular. Eu acho que o nosso trabalho hoje em dia, eu digo isso sem nenhum perigo de ser chamado de imodesto, eu acho nosso trabalho importantíssimo pelo seguinte: é o que abre perspectivas. [...] Você veja o nosso disco Tropicália, esse LP, lançado há uns meses atrás, aquele LP, cada faixa dele é uma proposta musical inteiramente diferente da outra e das outras todas. Cada faixa daquele disco é uma proposta diferente, que eu não digo nova, mas diferente, é um negócio aberto. Então, neste sentido, você pode ver que tem uma música minha mesmo, Geleia Geral, que ela é inteiramente nordestina. Você pode ver o que eu falei antes de Mamãe Coragem que é ligadíssima às coisas do Norte, agora com outra visão. Você pode ver as músicas com Misere de Gil e Capinam, pelo amor de Deus, não pode ser mais brasileiro. Aliás com tudo que tem ali. Para que a gente viesse a fazer esse trabalho, a gente realmente não tinha condições de fazer, de estar fazendo um trabalho assim, se a gente não tivesse antes trabalhado com folclore, trabalhado com tudo. Sei lá, enfim. Não estamos mais folclorizando o folclore, só isso (NETO, 2014 [1968]).

Após 1968 e o lançamento de *Tropicalia ou Panis et Circensis*, Torquato afasta-se do Grupo Baiano e aproxima-se de artistas que caracterizariam o Pós-tropicalismo, embora essa nomenclatura seja controversa (HOLLANDA, 2004). No mesmo ano, o

poeta faz uma longa viagem a Londres, onde vai a uma exposição de Hélio Oiticica e entra em contato com figuras como Jimi Hendrix e Janis Joplin, e depois se desloca para Paris. Essa viagem marca outro desdobramento em sua trajetória: tanto um afastamento do núcleo tropicalista quanto mudanças em seus interesses estéticos, quando o cinema passa a fazer parte de suas reflexões em detrimento da literatura e da música popular, ainda que continue produzindo e refletindo sobre ambas. Em um trecho de seus *Cadernos* datado de 1969, já em Paris, Torquato reflete, de modo dramático, sobre os rumos do país:

flávio ouviu no rádio e ana me contou que no brasil o presidente está paralítico, o vice-presidente não assumiu e uma junta militar tomou a presidência, mas é provisório, torquato neto. e eles vão qualquer dia arrumar outra solução, brasileira, mulata e sentimental. por isso não posso pensar em escrever o meu filme (que talvez nunca faça porque estou mais velho do que me imagino e porque estou condenado à grande morte) e (mais), devo continuar observando o escuro (NETO, 2004a, p. 297)

As notícias sobre a ditadura militar são vivenciadas à distância, e o autor não presencia o decreto do AI-5 em 13 de dezembro de 1968. Contudo, seu retorno em 1970 parece ser particularmente caracterizado pelos “anos de chumbo”, o que coloca não apenas marcas estéticas de resistência à censura, mas marcas subjetivas, que fogem ao escopo do texto, mas que são fundamentais para compreensão do artista e do sujeito.

O período de maior documentação e produção jornalística de Torquato Neto está entre 1970 e 1972, ano de sua morte. Os documentos estão reunidos em sua clássica coluna *Geléia Geral*, publicada no jornal *Última Hora*, e na correspondência com Hélio Oiticica. Embora não seja possível explorar todas as nuances dessa documentação neste texto, é importante marcar duas características da produção desse período: a produção na coluna *Geléia Geral* como uma resposta de resistência à censura imposta pela ditadura militar; e sua aproximação de uma “cultura de invenção”<sup>10</sup> para o rumo das produções artísticas nacionais por influência dos concretistas e da aproximação de Hélio Oiticica, Waly Salomão, Ivan Cardoso e Jards Macalé.

Em uma carta de 16 de julho de 1971, destinada a Hélio Oiticica, Torquato Neto reflete sobre sua própria atuação como jornalista, referindo-se à coluna *Geléia Geral*. Sua produção jornalística, nesse sentido, é pensada tanto como atividade secundária, cujo objetivo é gerar renda, quanto como um instrumento de poder, uma ferramenta pública que expõe posicionamentos sobre as produções nacionais:

[...] toda essa dedicação ao trabalho em jornal é somente porque preciso de tempo e de condições para fazer outras coisas que estou muito a fim

<sup>10</sup> As expressões “estética de invenção” e “poética de invenção” referem-se a um projeto artístico formulado por nomes vinculados ao concretismo a partir de uma herança declarada de vanguardas do início do século XX. Neste trabalho, utilizamos a expressão “cultura de invenção” como maneira de compreender o projeto artístico igualmente como elaboração intelectual de uma concepção de cultura, vinculando-a, portando, a uma dimensão sociológica. Para uma discussão sobre invenção e concretismo, ver Fernandes (2019), Parte 1.

de fazer. Uma coluna de jornal dá uma espécie de poder muito grande que pode ser utilizado (NETO, 2004b, p. 231-232).

Do mesmo modo, em uma correspondência não datada, destinada a Almir Muniz, redigida entre 1971 e 1972, o poeta piauiense reafirma, em tom enfático, a importância de ocupar espaços na imprensa em um período autoritário como a ditadura militar brasileira. Essa dimensão de ocupação e criação dos próprios espaços de reação expõe tanto a importância dessa documentação como um modo de resistência ao regime militar, quanto as negociações, em termos de presença e censura, entre instituições oficiais e instituições “marginais”. Os trechos da carta abaixo exemplificam essa marca:

escute: não está na hora de transar derrotas, eu digo na porra da geléia: ocupar espaço, amigo, estou sabendo, como você, que não está podendo haver jornalismo no brasil e que — já que não deixam — o jeito é tentar, não tem outro que não seja desistir, e eu sinceramente acredito que não está na hora de desistir: ou a gente ocupa e mantém a porra do espaço, pra utilizá-lo, pra transar, ou a gente desiste, eu prefiro o "sacrifício". [...] pintemos onde? onde pudermos, pintemos nos jornais, por exemplo: só se publica o que é possível, mas se redige com o quer. não vamos desistir: entregar é agora ali dentro e naquele papo, transar derrotas satisfeitas, isso não é possível, aqui, agora (NETO, 2004a, p. 286-288).

Em uma coluna de 2 de novembro de 1971, na *Geléia Geral*, intitulada “mais conversa fiada”, o autor também expõe, de modo relativamente implícito em relação às cartas, a necessidade de ocupação e conquista de espaços “oficiais”, considerando que o jornal *Última Hora*, no qual sua coluna era veiculada, pertencia à grande imprensa e possuía grande circulação entre a população:

1 - E agora? Eu não conheço uma resposta melhor do que esta: vamos continuar. E a primeira providência continua sendo a mesma de sempre: conquistar espaço, ocupar espaço. Inventar os filmes, fornecer argumentos para os senhores historiadores que ainda vão pintar, mais tarde, depois que a vida não se extinga. Aqui como em toda parte: agora. [...] E agora? Continuemos, parar é que não é possível. Apocalipse só se for agora, eu só quero saber do que pode dar certo e não é perto nem está no fim. Faz um ano que eu me dizia, no hospício: isso aqui não pode ser um refúgio e foi assim que eu saí por aí, foi por isso. Abaixo os meus refúgios, chega. [...] 10 - Disponham: em primeiro lugar, o espaço. 11 - E o fim no começo, como sempre. (NETO, 2004b, p. 286).

Esse apelo à ocupação de espaços não carece de definição para o próprio autor, o que pode ser encontrado em uma coluna de 30 de novembro de 1971, intitulada “filmes”. Em sua definição, a conquista destes espaços não se trata de algo “subterrâneo”, *underground*, contracultural, em termos de localização e alcance no espaço social, mas fonte de resistência e crítica à ditadura militar. O autor utiliza as imagens de “brechas” e “rachas” para descrever tais espaços, o que indica a presença de produções culturais de caráter “marginal” em uma instituição cultural “oficial”, a grande imprensa, onde a censura poderia fazer o sujeito “quebrar a cara”.

Ocupar espaço, num limite de "tradução", quer dizer tomar o lugar. Não tem nada a ver com subterrânea (num sentido literal), e está mesmo pela superfície, de noite e com muito veneno. Com sol e com chuva. Dentro de casa, na rua [...] Sem começo e sem fim, mas mesmo assim: pelas brechas, pelas rachas. Buraco também se cava e a cara também se quebra (NETO, 2004b, p. 315-316).

No plano de seus posicionamentos estéticos, a organização da revista *Navilouca*, desde 1971, junto de Waly Salomão, e a participação no filme *Nosferato no Brasil* (1971), de Ivan Cardoso, podem ser considerados marcos biográficos na trajetória artística do autor, na medida em que o distanciam de uma perspectiva estritamente tropicalista sobre as produções artísticas nacionais para sua aproximação de grupos artísticos "pós-tropicalistas" sob influência de uma "cultura de invenção" própria às formulações concretistas.

Em uma coluna de 2 de dezembro, de 1971, intitulada "nas quebradas da noite", o autor expõe sua posição e sua compreensão da referida "cultura de invenção" como princípio estético para orientar as produções culturais e artísticas do país:

Anotar ainda: *Amor e tara, Nosferato no Brasil e Piratas do sexo voltam a matar*: três filmes: o cinema brasileiro não morreu nem morrerá: morreram os trouxas: quem não inventa faz superproduções estúpidas: quem não acredita na invenção a qualquer preço não sabe o que é malandragem, bate na ponta da faca e ainda se aborrece: suicidas são eles: transemos em super oito: nossa curiosidade não tem limites: rogério e julinho, quentura, viva: fraturas expostas na tela desoficial: quem quiser que viva de barganhas: invenção transemos com a imagem: godard: é preciso confrontar idéias vagas com imagens claras: o abstrato versus o concreto armado: nem morreu nem morrerá: cinema, Brasil, 1971 (NETO, 2004b, p. 319-320).

Essa geração pós-tropicalista da década de 1970 influenciará decisivamente, na década de 1980, artistas como Paulo Leminski, Cacaso e Ana Cristina César (HOLLANDA, 2004). A presença de Torquato Neto na antologia *26 poetas hoje*, organizada por Heloísa Buarque de Hollanda e publicada em 1976, quatro anos após a morte do autor, consagra sua figura como uma referência para as produções "marginais" e como um símbolo da marginalidade contracultural no país. Como argumenta Hollanda (2004, p. 78), o volume póstumo com escritos de Torquato Neto organizado por Waly Salomão, *Os Últimos Dias de Paupéria*, "foram por algum tempo lidos como bíblia pelas novas gerações".

O Quadro 1 organiza, para fins de uma síntese analítica, alguns marcos e posicionamentos tomados pelo autor ao longo de sua curta, mas múltipla trajetória artístico-intelectual. É necessário sublinhar que o quadro cumpre o papel de esquema simplificado da trajetória artístico-intelectual de Torquato Neto na falta de um melhor recurso gráfico para representar a dinâmica entre marcos históricos e biográficos, vinculação a movimentos artísticos e elaboração de concepções sobre arte e cultura brasileiras. É de suma importância ressaltar o caráter dinâmico da trajetória do poeta, marcada por variações em posições sociais e intelectuais a partir de suas elaborações

e negociações reflexivas no campo de produções artístico-culturais entre as décadas de 1960 e 1970.

Quadro 1 – Organização da trajetória artístico-intelectual de Torquato Neto (1962-1972)

Fases	Período	Movimento Artístico	Marco Biográfico	Concepção de Cultura	Marco Histórico
1ª fase	Anterior a 1962	-	Residência no Piauí/Bahia	Armorial	Migração de artistas nordestinos para o eixo Rio-São Paulo
2ª fase	1962-1967	CPC Canção de Protesto	Residência no Rio de Janeiro	Nacional-popular	
3ª fase	1968-1969	Tropicalismo	Aproximação do Grupo Baiano	Antropofágica	Consolidação da indústria cultural
4ª fase	1970-1972	Cinema Marginal Concretismo	Revista <i>Navelouca</i>	Invenção	

Fonte: Elaboração própria a partir das fontes consultadas.

Conforme ilustra o quadro, o caráter de “mudança” e “variação” na trajetória de Torquato Neto, comportamento historicamente associado a uma postura vanguardista, não deve ser tomado como essência intrínseca à biografia, às obras e às ideias do autor, em uma interpretação segundo a qual as invenções e as rupturas seriam o princípio estético que orientam toda a sua trajetória, da juventude à maturidade. Há períodos de vinculação, desdobramentos, passagens e rupturas na trajetória do autor: sua associação a grupos artísticos está, frequentemente, imbricada em uma concepção de arte e cultura nacionais, a fatores históricos e a fatores biográficos, variáveis quase nunca correspondentes de modo automático e espontâneo.

Nesse sentido, a 1ª e 2ª “fases”, esquematicamente correspondente à concepção armorial de cultura e à vinculação ao CPC, em consonância com o projeto nacional-popular da esquerda engajada, referem-se a uma concepção de valorização da arte e da cultura nacional a partir de elementos internos; a 3ª “fase”, tropicalista, refere-se a uma ruptura em nível de sua concepção sobre arte e cultura brasileiras, na qual a relação entre cultura nacional e estrangeira passa a ser inspirada na formulação da Antropofagia de Oswald de Andrade e, posteriormente, em sua 4ª “fase”, se desdobra na noção de invenção levada adiante pelos concretistas (FERNANDES, 2019).

A constatação de mudanças graduais nas posições sociais, nas elaborações intelectuais e nos posicionamentos estéticos do autor, pois, ao mesmo tempo em que marca a existência de distintas “fases” em sua trajetória, demonstra que esses posicionamentos são construídos gradativamente ao longo de suas elaborações intelectuais sobre o cenário histórico em que está inserido, passando ambos (sujeito, conjuntura e estrutura) por mudanças, continuidades e sobreposições. Mudanças que ocorrem sob influências de acontecimentos biográficos, eventos históricos e reflexões artístico-intelectuais sobre a cultura nacional. Mais do que apontar a relação do artista com seu tempo, o argumento ultrapassa uma perspectiva simplificada, mas comum na bibliografia sobre o autor, que compreende Torquato Neto como um poeta de rupturas ime-

diatas e apressadas em consequência de seu apelo às vanguardas e à invenção, característica que assume importância capital em sua obra apenas a partir de 1968, quando se reaproxima do Grupo Baiano e, posteriormente, engaja-se em projetos do chamado Cinema Marginal e do Concretismo, constituindo-se, igualmente, como influência decisiva para a chamada Geração Marginal da década de 1980. Uma trajetória de muitas leituras: a mítica, a teleológica, a determinista. Entre elas, uma leitura do sujeito histórico enquanto artista e intelectual: Torquato Neto, múltiplo(s).

## Referências

### Obra de Torquato Neto

- NAVILOUCA. Ed. única. Rio de Janeiro: Gernasa e Artes Gráficas, 1974.
- NETO, Torquato. *Os últimos dias de Paupéria*. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Tijuca, 1973.
- NETO, Torquato. *Torquatália: Do lado de dentro*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Rocco, 2004a.
- NETO, Torquato. *Torquatália: Geléia Geral*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Rocco, 2004b.
- NETO, Torquato. Encontrada gravação inédita com único registro de voz de Torquato Neto. Entrevista, 1968. Postagem de Daniel Scandura. 28 set. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yTdCid6sQz0>, acesso em 20 set. 2019.

### Referências Gerais

- ALEXANDER, Jeffrey. *The meanings of social life: a cultural sociology*. New York: Oxford University Press, 2003.
- BOMFIM, L. C. A Eclosão da Tropicália e os migrantes nordestinos. In: VI ENABET - Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia, 2013, João Pessoa - PB. Música e Sustentabilidade, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. O Mercado de Bens Simbólicos. In: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6a edição. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. AMADO, Janaína (org). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2006.
- CABO, Júlia Souza. Propriedade intelectual: ensaio sobre o percurso de uma pesquisa. *Revista Inventário*, n. 23, Salvador, jul. 2019, p. 275-290.
- CÂNDIDO (Jornal da Biblioteca Pública do Paraná). Especial Capa: A geleia geral de Torquato Neto. n° 77, setembro de 2017. Disponível em: [https://www.bpp.pr.gov.br/sites/biblioteca/arquivos\\_restritos/files/migrados/File/74\\_final.pdf](https://www.bpp.pr.gov.br/sites/biblioteca/arquivos_restritos/files/migrados/File/74_final.pdf), acesso em 31 jan. 2022.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CARNEIRO, Vinicius Gonçalves. Enquadramentos da crítica sobre a produção literária dos anos 1970 e 1980: Heloísa Buarque de Hollanda e Flora Süssekind. *Contexto (UFES)*, v. 19, p. 147-173, 2011.

CASTELO BRANCO, Edwar de Alencar. Toda palavra guarda uma cilada Torquato Neto entre a vertigem e a viagem. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Vol. 4, nº 2, 2007.

COELHO, Frederico. A formação de um tropicalista: um breve estudo da coluna “Música Popular” de Torquato Neto. *Estudos Históricos, Arte e História*, n. 30, 2002.

DAMASCENO, Rodrigo. anda vivo, não morreu. *Revista Criação & Crítica*, n. 23, p. 193-204, 26 abr. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/articulo/view/152231/152773>, acesso em 20 set. 2019.

DEMÉTRIO, Silvio Ricardo. O Terror da Vermelha: estética da agressão e rigor formal de Torquato Neto no cinema. *BOCC: Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*, p. 1–17, 2004. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/demetrio-silvio-terror-vermelha.pdf>, acesso em 25 set. 2019.

FERNANDES, Braulio Sebastião Alves. *A estética de invenção na obra dos irmãos Campos*. 2019. Dissertação (Mestrado em Letras), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2019.

FONTENELE, Wesley. Sobre Não Folclorizar o Popular: reinterpretando as culturas ditas populares via Torquato Neto. *Rev. Bras. Estud. Presença*, Porto Alegre, v. 8, n. 4, p. 788-806, 2018.

HANSEN, João Adolfo. Questões para João Adolfo Hansen. *Floema. Caderno de Teoria e História Literária*, nº 1, ano I. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2005, p. 11-25.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde – 1960/1970*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

LEMINSKI, Paulo. Os últimos dias de um romântico. *Folha de S. Paulo*. Folhetim. São Paulo. 1982. Disponível em: <http://torquateando.blogspot.com/2010/12/os-ultimos-dias-de-um-romantico.html>, acesso em 20 out. 2019.

MAINGUENEAU, Dominique. *O Discurso Literário*. Trad. Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.

MARTINS, Maro Lara. Pensamento Social e História da Sociologia no Brasil: notas metodológicas. In: MARTINS, Maro Lara (Org.). *Intelectuais, Cultura e Democracia*. São Paulo: PerSe, 2018. p. 41-51.

MARTINS, Maro Lara. *Sociologia, modernismo e interpretação do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2019.

MATTOSO, Glauco. *O que é Poesia Marginal?*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

MICELI, S. *Intelectuais à Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MONTEIRO, André. Torquato Neto entre nós ou pequena música para atravessar um rosto. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 8, n. 1 e n. 2, p. 175-186, 2004. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaiptotesi/files/2011/10/Torquato-Neto-entre.pdf>, acesso em 25 set. 2019.

MORICONI, Ítalo. Apresentação: Medula e Osso. In: NETO, Torquato. *Torquato Neto: Essencial*. (Org. Ítalo Moriconi). Rio de Janeiro: Autêntica. 2017.

NAPOLITANO, Marcos; VILLAÇA, Mariana Martins. Tropicalismo: As Relíquias do Brasil em Debate. *Rev. bras. Hist.*, São Paulo, v. 18, n. 35, p. 53-75, 1998.



NAPOLITANO, Marcos. *Cultura brasileira: utopia e massificação (1950-1980)*. São Paulo: Contexto, 2001.

OLIVEIRA, Vitor Hugo Abranche de. *Você olha nos meus olhos e não vê nada, é assim mesmo que eu quero ser olhado: trajetória e marginalidade na obra musical de Torquato Neto*. 2011. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

ORTIZ, Renato. O Popular e o Nacional. In: *A Moderna Tradição Brasileira*. 5ª edição. São Paulo: Brasiliense, 2001.

ORTIZ, Renato. As ciências sociais e a cultura. *Tempo Social*, Rev. Sociol. USP, São Paulo, n. 14, v.1, p. 19-32, 2002. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12372/14149>, acesso em 31 jan. 2023.

PÉCORA, Alcir. *Literatura e Contracultura no Brasil dos anos 60 e 70: sobre Torquato Neto*. Aula ministrada no Instituto de Estudos Brasileiros da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC). 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j2pqjUfMvwQ>, acesso em 25 set. 2019.

PERRUSO, Marco Antonio. Classificações do pensamento brasileiro em perspectiva sociológica. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*, v. 111, p. 211-248, 2020.

PIGNATARI, Décio. Torquato Neto: Conversa entre Décio Pignatari e Régis Bonvicino. *Revista Sibila*, ano 18, 2012. Disponível em: <http://sibila.com.br/critica/torquato-neto-conversa-entre-decio-pignatari-eregis-bonvicino/8578>, acesso em 05 abr. 2019.

PIRES, Paulo Roberto. Introdução: jornal/geléia. In: NETO, Torquato. *Torquatália: Geléia Geral*. Org.: Paulo Roberto Pires, Rio de Janeiro: Rocco, 2004. p. 7-23.

PONTES, Heloisa. *Destinos mistos: os críticos do Grupo Clima em São Paulo, 1940-68*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

SZESZ, Christiane Marques. *Uma história intelectual de Ariano Suassuna: leituras e apropriações*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília. Distrito Federal: Unb/Programa de Pós-Graduação em História, 2007.

VAZ, Toninho. *Pra mim chega: a biografia de Torquato Neto*. São Paulo: Casa Amarela, 2005.

VELHO, Gilberto. Vanguarda e Desvio. In: VELHO, Gilberto (org.). *Arte e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, pp. 27-38.

**Resumo:**

Este texto se dedica e é dedicado a Torquato Neto. Ao sujeito histórico. Assumindo a historicidade de sua trajetória e de sua obra como pressuposto fundamental da pesquisa. Propõe-se um estudo da trajetória artístico-intelectual do poeta, relacionando suas formulações intelectuais e posicionamentos estéticos a marcos históricos e biográficos, bem como à sua vinculação a movimentos artísticos, destacando o modo como reflete e contribui para construir a arte e a cultura brasileiras, no contexto em que está inserido e para a posteridade. Para isso, foi feita uma análise documental que abrange a produção jornalística das colunas *Música Popular* (publicada entre março e outubro de 1967) e *Geléia Geral* (publicada entre agosto de 1971 e março de 1972) e os cadernos, diários e correspondências, publicados postumamente, deixados por Torquato Neto.

**Palavras-chave:**

Torquato Neto. Trajetória artístico-intelectual. Cultura brasileira.

**Abstract:**

The text is dedicated to Torquato Neto. To the historical subject. Assuming the historicity of his trajectory and his work as a fundamental presupposition of the research. A study of the poet's artistic-intellectual trajectory is proposed, relating his intellectual formulations and aesthetic positions to historical and biographical landmarks, as well as his connection to artistic movements, highlighting the way he reflects and contributes to the construction of Brazilian art and culture, in the context in which it is inserted and for posterity. For this, a documental analysis was carried out covering the journalistic production of the columns *Música Popular* (published between March and October 1967) and *Geléia Geral* (published between August 1971 and March 1972) and the notebooks, diaries and correspondence, published posthumously, left by Torquato Neto.

**Keywords:** Torquato Neto. Artistic-intellectual trajectory. Brazilian culture.

Recebido para publicação em 01/10/2022

Aceito em 07/02/2023



**ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.




# Deolinda Rodrigues:

## a intelectual combativa

**Mateus Pedro Pimpão António**

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais,  
Brasil

 <https://orcid.org//0000-0002-6042-4476>  
mateuspimpao@yahoo.com.br

## Introdução

Nascida no dia 10 de Fevereiro de 1939, em Catete, e morta em combate, no dia 02 de Março de 1967, Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida, mais conhecida por Langidila (seu nome de guerra), foi uma guerrilheira e intelectual angolana que, de acordo com Limbânia Jimenez Rodriguez, “desde pequena, [...] revoltou-se contra essa vida de humilhação, miséria e opressão, o que despertou nela um profundo sentimento patriótico” (RODRIGUEZ, 2010, pp. 35). Ao longo de sua vida, fez parte do *Movimento de Libertação Popular de Angola – MPLA*, um Movimento de matriz Marxista Leninista.

O diário de Deolinda foi publicado em sua primeira edição em Luanda, capital de Angola, pela Editora Nzila, em 2003, com o título *Diário de um exílio sem regresso*. Em 2017 foi publicada, pela Mayamba Editora, também em Luanda, a segunda edição revista e atualizada. Nossa pesquisa, porém, baseou-se na primeira edição do diário. A coleção de algumas de suas *Cartas*, cedidas pelos próprios receptores, foi publicada um ano depois da primeira edição do diário, pela mesma editora, com o título *Cartas de Langidila e outros documentos*. As duas obras dão-nos informações e um retrato sobre a capacidade e exercício intelectual de Deolinda no processo de libertação de seu povo. Para além de se dedicar ao ensino em escolas, Deolinda labutou incansavelmente pelo conhecimento sobre várias áreas do saber, a fim de responder

seus próprios questionamentos e aqueles vindos da população que gemia sob o jugo colonial.

Por meio de uma pesquisa bibliográfica, temos como objetivo analisar o percurso intelectual de Deolinda durante a luta pela libertação de Angola do jugo colonial português e a sua contribuição na criação de um sentimento patriótico por meio de suas reflexões sobre assuntos que evidenciam um cisma nas relações sociais, bem como evidenciar os aspectos que a caracterizam como uma intelectual tanto pura quanto orgânica, embora notemos uma inclinação mais para o conceito da segunda característica.

Deolinda transita entre dois espaços: o espaço intelectual formal (escolas em Angola, Brasil e EUA) e o espaço intelectual informal (seu percurso como autodidata). A formação ajudou-lhe ter sensibilidade em relação ao momento em que o mundo se encontrava e perceber como era a dinâmica das relações nesses espaços, buscando refletir sobre vários assuntos incômodos. Ela pôde fazer isso por ser dotada de grande capacidade de diagnosticar os problemas e de buscar soluções. Ao perceber os desafios para se empreender a luta – fraca articulação com as massas, analfabetismo, pobreza, suborno, divisões internas –, Deolinda fica angustiada pela falta de discernimento dos líderes e da população em geral sobre a situação do país e sobre como vencer a luta. Ela parece sofrer solitária, tendo expressado isso em uma carta enviada à “Querida Maria”<sup>1</sup>:

Precisamos de reforçar imenso nossas atividades entre as massas. O analfabetismo quase maciço da nossa gente, torna-a muito crédula e variável. Vai onde o vento lhe leva, onde vê mais fardas ou lhe dão mais dinheiro. Luta difícil a nossa, acrescida destas divisõeszinhas. Mas nada nos pode fazer parar. Nenhum partido sozinho vai libertar Angola; todos os partidos em colaboração com todo o povo, sim. Parece que o nosso povo não sofreu o bastante nestes 2 anos de luta. É triste. Deixa-se entusiasmar e lesar facilmente, não tem um querer pelo quel [sic] morrer, se necessário. (RODRIGUES, 2004, p. 148).

Deolinda transitou pelas várias áreas do saber, possibilitando-a ter um espaço estratégico e de grande importância no Movimento de Libertação. Ela ocupou uma função administrativa no Movimento, posto que lhe requeria habilidades e conhecimento intelectual sobre muitos assuntos: sobre a história e a geografia do país e do continente, sobre comunicação, sobre as línguas nacionais e estrangeiras, sobre as literaturas e sobre pensadores em geral. Ela tornou-se uma competente tradutora e articuladora do Movimento. Mobilizou homens e outras mulheres e encarregou-se de explicar a importância da luta pela independência. Trabalhou como enfermeira, alfabetizadora em comunidades, professora em escola e como locutora na rádio que

---

<sup>1</sup> Os interlocutores de Deolinda mencionados neste estudo, tais como: Maria, Benedito, Kanhamena, Uija, Lili, Luís, Oliveira Martins, Spencer, Eduardo, Lúcio e outros eram compatriotas e companheiros de luta que estudavam no exterior do país, em países como Alemanha Ocidental, Inglaterra, Brasil, Estados Unidos, Suíça e outros. Esses estudantes contavam com a ajuda de igrejas protestantes, que ofereciam bolsas de estudos para ajudar na formação de jovens que queriam lutar pela libertação de Angola. Deolinda, por exemplo, foi ao Brasil e aos EUA com uma bolsa concedida pela Igreja Metodista.

transmitia o programa Angola Combatente, um programa difundido através da rádio Brazzaville.

## Mas quem é esse sujeito chamado intelectual?

Maria Zilda Ferreira Cury, em seu texto *Intelectuais em cena* (2008), faz uma abordagem da palavra intelectual desde a sua etimologia e a decompõe com o objetivo de ressaltar os seus diversos sentidos. Segundo a autora, a palavra intelectual deriva do latim *intellectualis*, que é “relativo à inteligência” (CURY, 2008, p. 12). Em sua decomposição, a expressão aponta para três dimensões que nos remetem a três movimentos da leitura do intelectual, a saber: o intelectual 1) lê para dentro de si – para “dentro das coisas, para seu interior”; 2) lê para fora de si – “para comunicar-se com os outros, fazendo uma leitura do mundo”; 3) exerce uma função mediadora – “salienta-se a condição intermediária do intelectual.” (CURY, 2008, p. 12).

O crítico literário e ativista palestino Edward (2004) faz interessantes observações sobre o uso da palavra intelectual em alguns espaços conhecidos por ele. Segundo o autor, o mundo árabe atual usa duas palavras para intelectual: *muthaqqaf* – uma palavra que tem a ver com o homem de cultura; e *mufakir* – palavra que tem a ver com o homem de pensamento. Ele observa que os significados contidos nessas expressões são usados em comparação com o governo, “que é agora universalmente considerado como uma entidade sem credibilidade e popularidade, ou cultura e pensamento.” (SAID, 2004, p. 27). O intelectual, nesse contexto, seria esse sujeito em quem as pessoas buscam a liderança que os políticos não podem mais oferecer.

Ao se voltar para o uso do termo na língua francesa, o autor observa que, pelo fato de figuras como Jean-Paul Sartre, Michel Foucault e Raymond Aron terem debatido suas visões para grandes públicos, a palavra *intellectuel* “infalivelmente carrega consigo algum resíduo da esfera pública”. (SAID, 2004, p. 27). Enquanto no cenário americano a palavra “intelectual” é pouco usada, continua Said, na Inglaterra o termo “assume um novo conjunto de associações um tanto mais amplas, muitas delas tendo a ver com ideologia, produção cultural e a capacidade de pensamento organizado e de aprendizagem.” (SAID, 2004, p. 27).

Das definições apresentadas, podemos apontar pelo menos dois perfis de intelectual: o intelectual puro e o intelectual orgânico. O intelectual puro, nas palavras de Maria da Conceição Carvalho, é aquele

que defende posições universalistas, que não se deixa circunscrever por fronteiras nacionais, que não se subordina a tribalismo de nenhum tipo, mas, ao contrário, está ligado a valores perenes universais que, mesmo nos momentos de crise, (ou sobretudo nestes momentos) possam corresponder aos interesses mais gerais do espírito humano. (CARVALHO, 2008, p. 136-137).

Segundo a autora, o intelectual com esse perfil “dedica-se à função de pensar e de buscar a verdade atemporal” (CARVALHO, 2008, p. 136-137); diferentemente do intelectual orgânico que, conforme observa António Gramsci (2001) no volume II de

sua obra *Cadernos do cárcere*, tem a função de dar “homogeneidade e consciência da própria função” no campo económico, social e político a todo grupo social, pois está a serviço dessa classe social ou de um partido político. (GRAMSCI, 2001, p. 15). Em termos gerais, o intelectual de Gramsci é aquele que, em tempos de crise, sai do silêncio e de seu gabinete para se posicionar a favor do poder político de sua ideologia e das lutas das classes sociais – ele se engaja política e ideologicamente. Immanuel Wallerstein, num tom crítico, refere-se a esses perfis nos seguintes termos:

Com as antiquadas teorias da Revolução Francesa – 1789 a 1989 – fomos obrigados a escolher entre um individualismo de intelectual livre (e, cabe supor, moralmente reto) e a submissão a uma partitocracia hierarquizada (e, cabe supor, representativa das massas). Estas opções eram impossíveis e derrubaram muitas gerações de intelectuais. (WALLERSTEIN, 2004, p. 52).

A crítica de Immanuel Wallerstein é válida no sentido de chamar a nossa atenção para o perigo do rígido enquadramento dos intelectuais em determinados perfis, o que leva muitas análises ao fracasso. Pois, como veremos ao longo do desenvolvimento do nosso estudo, Deolinda apresenta aproximações que a caracterizariam como uma intelectual tanto pura quanto orgânica. No entanto, é possível notarmos que ela não é totalmente pura, pois se engaja num Movimento pela libertação de Angola; e nem totalmente orgânica, pois critica duramente as discriminações que observa dentro do movimento, discriminações essas que violam as liberdades da população angolana. Nesse sentido, ela reflete, também, sobre os universais. Deolinda é, nos valendo da análise de Adauto Novaes em *Intelectuais em tempos de crise*, uma intelectual que lida com os dois abismos que compõem a matéria do intelectual, a saber: “a ordem e a desordem do mundo e das coisas”. (NOVAES, 2006, p. 13). Deolinda “tenta infatigavelmente construir a si mesmo e a todas as coisas através de atos articulados do espírito”, procurando “reunir em si o que está disperso”. (NOVAES, 2006, p. 13).

As duas obras mostram o seu “espírito intelectual”, o seu interesse pelas coisas da cultura, da literatura e da arte em geral, o domínio que tem de vários assuntos de sua época e não só, numa tentativa de buscar “uma linguagem de interseção que condense e/ou desvele os hiatos entre os segmentos sociais.” (WALTY, 2008, p. 39).

Em uma das entradas<sup>2</sup> de 1964 nos é exposta uma questão relativa ao comportamento daqueles que se achavam intelectuais: “08 de Outubro – [...] De noite, Aníbal, Condessa, Benigno, Junqueira e eu fomos ao aeroporto buscar o Rocha. Que lata! Estes intelectuais!...” (RODRIGUES, 2003, p. 12). No contexto maior dessa entrada, apercebemo-nos que Benedito dissera que chegaria um compatriota chamado Carlos Rocha, provavelmente alguém que estava em formação no exterior. Essa condição de estudar, e principalmente de o fazer fora de Angola, poderia estar na causa do comportamento de Rocha. O trecho citado revela-nos uma crítica de Deolinda. No caso em questão, Deolinda critica o fato de Rocha se vangloriar de sua intelectualidade.

---

<sup>2</sup> Referência às inserções feitas por Deolinda no *Diário*. Cada inserção representa uma entrada.

Essa crítica se mostra mais evidente e subversiva no texto quando, um mês depois, Deolinda se autodeclara intelectual, adjetivo esse precedido pelo substantivo feminino “mulher”: 24 de Novembro de 1964 - “Porquê esta tendência de crer que uma **mulher intelectual** não sabe mexer uma agulha, uma colher, uma vassoura, etc?” (RODRIGUES, 2003, p. 81- grifo nosso). Sua autodeclaração confronta o universo de homens que se gabam de sua intelectualidade.

Quando Deolinda pretendeu fazer parte do Movimento, enfrentou resistência por parte dos mais velhos, acentuando, assim, a tensão com os homens “eruditos”, alguns deles desrespeitosos para com as senhoras. Para esses mais velhos e homens “eruditos”, Deolinda, por ser mulher, não poderia ser um sujeito político e cognoscente. Eles desconfiam da sua capacidade de produzir conhecimento. Mas Deolinda ocupa alguns espaços no Movimento, que lhe possibilitam derrubar, aos poucos, alguns preconceitos desse “MPLA androcêntrico”. (PAREDES, 2010, p. 7). Poderíamos encarar a penetração de Deolinda nesses espaços como uma vingança e afirmação de si como um sujeito não inferior em relação aos referidos “eruditos” do MPLA.

Diante de um contexto em que o campo do saber era dominado exclusivamente pelos homens, Deolinda Rodrigues emerge ocupando um lugar nesse espaço quase proibido de ser acessado por mulheres da sua época e com um modelo de escrita que, tradicionalmente, não eleva uma pessoa à condição de intelectual. Em *Pode o subalterno falar?* (2014), Gayatri Spivak apresenta uma preocupação legítima quanto à representatividade da experiência de uma pessoa por outra, o que, em última análise, acaba por silenciar o sujeito subalternizado. A autora propõe que os intelectuais das mais diversas áreas propiciem espaços onde os subalternizados falem e encontrem ouvidos que se interessem em suas narrativas. Quando a questão de gênero marca esse sujeito subalternizado, a mulher passa a se encontrar numa situação periférica dupla, observa Spivak (2014).

Deolinda enfrenta essa dupla situação periférica, mas não fala por intermediação de outrem. Ela não espera que alguém reivindique algo por ela, por impossibilidades por causa do seu sexo. Ela cria espaços para falar, refletir, criticar, desabafar; e sua voz, ao mesmo tempo terna e “cáustica” (ALMEIDA, 2003, p. 22), soa nos nossos ouvidos sempre que estamos em contato com suas *Cartas* e *Diário*, e quando rememoramos o dia a dia que ali está revelado. O silêncio que lhe era imposto tornou-se fonte de expressão. Deolinda vence o mutismo, pois domina a imagem da história (BENJAMIM, 1994), da sua própria história e da História do seu povo. Deolinda mostra-se qualificada para ter o domínio da linguagem. Sua capacidade de discutir várias questões relativas aos angolanos e aos africanos em geral revela o domínio que tem dos temas e da linguagem, o que, conseqüentemente, faz ressaltar o seu nível intelectual.

## Memória, identidade e cultura africana

Tanto no *Diário* quanto nas *Cartas*, vemos uma intelectual empenhada em desenvolver, a partir de imagens vivenciadas e meditadas, a memória e identidade

africana. Uma das formas de guardar a memória, que pode ser verificada nas *Cartas*, é a fixação do tempo por meio de trocas de fotografias entre os estudantes na diáspora. Esta é uma prática muito importante porque, conforme observa Etienne Samain (2012), as fotografias se oferecem e se oferecerão como revelação, como memória e como desejo ao mesmo tempo. Para o estudioso, “As fotografias são tecidos, malhas de silêncios e de ruídos. Precisam de nós para que sejam desdobrados seus segredos. Fotografias são memórias, histórias escritas nelas, sobre elas, de dentro delas, com elas.” (SAMAIN, 2012, p. 160). Deolinda se propõe a manejar esses tecidos, a descobrir os seus segredos, as suas vivências e sobrevivências.

Na sua viagem para o Brasil, Deolinda leva fotografias e expressa o desejo de mostrá-las a Kanhamena: “[...] Trouxe fotografias. Caso venhas cá algum dia ou eu vá aí, vou dar-tas a conhecer, ouviste?” (RODRIGUES, 2004, p. 54). Ao escrever para Uija, ela pede para que lhe envie foto sua: “escreve e manda foto tua” (RODRIGUES, 2004, p. 93); e faz o mesmo pedido para a Lili, sua amiga que mora na Alemanha: “Bem, cá fico a espera de uma carta longa tua. Muitos kandandus<sup>3</sup> cheios de saudades para ti, Emília, Dorita, Feliciano, Carolina e Teté. Espero fotos de todas.” (RODRIGUES, 2004, p. 160).

Algumas vezes era necessário fazer cópia das fotos, caso quisesse ficar com elas: “Muito obrigada pelas fotos para eu ver; ainda não voltam desta vez porque vou fazer cópias para mim também” (RODRIGUES, 2004, p. 126); e ainda: “Sim, o mês passado recebi a tua carta e a foto. Muito obrigada e desculpa por não ter-te escrito logo. Não vou mandar a tua foto agora porque quero tirar a fotocópia.” (RODRIGUES, 2004, p. 68). Essas fotos têm um efeito sobre Deolinda. Ela expressa isso em uma carta endereçada a Kanhamena: “Obrigada pela foto. Faz rir e chorar por lembrar tanta coisa nossa.” (RODRIGUES, 2004, p. 70). A reação que Deolinda esboça ao ver a fotografia revela o fluxo de pensamentos e significações que uma fotografia pode carregar. Etienne Samain afirma que

É por essa razão que a imagem pode-se tornar um clarão numa noite profunda, a aparição de uma espécie fantasmal esquecida, que, de repente, se desvela por um curto instante, se revela, nos lembra de outros tempos e de outras memórias. (SAMAIN, 2012, p. 158).

É em uma carta endereçada ao Luís que nos é revelado o objetivo da coleta dessas fotografias por Deolinda:

Se puderes mandar fotos da malta da nossa terra (qualquer pessoa ou grupo, não me importo) agradeço (vê se mandas a tua também). Além de ser um suporte moral para mim, estou a fazer um álbum pan-africano com fotos de pessoas de vários países e regiões da ÁFRICA. (RODRIGUES, 2004, p. 81).

---

3 Abraços – expressão comumente usada nos abraços de final de ano e entrada para o novo ano.



As fotografias aqui estão ligadas tanto ao campo dos afetos quanto ao campo da preservação da memória coletiva de Angola e de África. Trocam-se fotografias para matar as saudades uns dos outros, ou seja, procuravam preservar as memórias de si mesmos, e também para ter um registro da África de seu tempo. Constrói-se, assim, a memória individual e coletiva de sujeitos que fazem parte dessa história. Mas é uma memória viva, pois “As imagens pertencem à ordem das coisas vivas” (SAMAIN, 2012, p. 157). Para Márcio Seligmann-Silva, a fotografia funciona “como meio de construir e guardar a memória e uma tentativa de inscrição do presente. A fotografia faz parte da cultura da memória”.<sup>4</sup> Para Natalício Batista Junior, “sua natureza [da fotografia] parece ser muito próxima à da denúncia” (BATISTA JR., p. 5).

Mas, apesar do reconhecido trabalho de memória por meio das fotografias, Deolinda se recusa a comprar uma máquina fotográfica para Kanhamena por um motivo que demonstra a sensibilidade e humanidade dessa intelectual angolana:

Francamente, admiro o teu interesse por fotos, mas não te posso ajudar com máquina fotográfica quando temos gente a padecer fome em Angola, Congo, Portugal, por exemplo. (o Dr. Neto continua isolado na cadeia de Lisboa e a mulher não sabe onde se virar com os dois filhos). Desculpa-me. (RODRIGUES, 2004, p. 132).

Embora Deolinda Rodrigues seja membro de um Movimento político, o que poderia nos levar a pensar que ela constrói uma memória meramente oficial, parece-nos que, por articular essa memória em função da sua história pessoal, sua reflexão se dá a contrapelo. Pois, conforme observa Edward Said, “O intelectual é talvez uma espécie de contramemória com seu próprio discurso contrário que não permitirá que a consciência baixe os olhos ou adormeça.” (SAID, 2004, p. 48-49). O exercício da escrita da memória, que não se restringe a essa troca de fotografias, caminha paralelamente com o exercício da costura das identidades angolanas e africanas, exercício esse que visa, em última instância, o surgimento de uma nação.

O estudioso angolano Mário Pinto de Andrade argumenta que a nação “é uma ideia ou representação” (ANDRADE, 1997, p. 13); e os caracteres permanentes do nacionalismo são os “princípios espirituais e expressões de identidade cultural – raça, língua, afinidade religiosa”. (ANDRADE, 1997, p. 14). Esses caracteres do nacionalismo passam a ser reivindicados quando alguém ou um grupo, ao tomar consciência de sua história cultural e da potencialidade de seus indivíduos, manifesta a vontade de criar e desenvolver seu próprio estado soberano, o que lhes possibilitaria uma perspectiva identitária que, segundo Mário de Andrade, tem a ver com “a língua, as tradições e a literatura” (ANDRADE, 1997, p. 52). Revolução, alfabetização, conscientização das massas sobre as línguas nacionais, a cultura angolana, a necessidade da luta, a formação dos quadros angolanos, eis algumas das pautas de Deolinda que, a seu ver, possibilitariam a costura das identidades de seu povo.

Nota-se essa perspectiva identitária pela inserção da língua nacional Kimbundu em algumas cartas, sendo algumas totalmente escritas em Kimbundu. O próprio nome

---

4 Palestra ministrada no dia 01 de Dezembro de 2015 na Fundação Nacional das Artes – Funarte. **Revista de Ciências Sociais — Fortaleza**, v. 54, n. 1, mar./jun. 2023, p. 43–66.  
DOI: 10.36517/rcs.54.1.d03 ISSN: 2318-4620

“Langidila” (seu nome de guerra), que encontramos no título da obra *Cartas de Langidila e outros documentos*, seria uma expressão de identidade, por transgredir, de certa forma, o seu nome de registro que se alinhava aos nomes comuns do colonizador, e por representar um ato simbólico consciente de guerra contra a assimilação. Percebe-se, assim, uma escrita que costura as identidades nacionais na clandestinidade, já a partir do título da obra.

O *Diário* revela um forte sentimento de pertencimento: “28 de Maio de 1960 – [...] Onde for, vou sempre falar das condições na terra. Lixem-se lá as Missões e o resto. A minha família, o meu Povo vale mais que todo o resto.” (RODRIGUES, 2003, p. 37). Mas é possível observarmos que, ao falar de “minha família, o meu Povo”, não fazia referência apenas aos angolanos. Ao longo dos textos percebemos que sua preocupação transcende as questões nacionais, ela mostra preocupação com a situação do continente africano.

É em uma reunião para discutir questões relacionadas à África que ela se sente mais africana. Na entrada do dia 22 de Fevereiro de 1957 ela escreve em seu *Diário*: “Há uma reunião pan-africana (Saúde). Kreps apresentou-me uma médica da Costa do Ouro. Só de vê-la já me sinto outra, mais africana.” (RODRIGUES, 2003, p. 27). Por que ela faz essa afirmação nesse contexto? Porque a médica da Costa do Ouro “é simpática e consciente”, como ela relata em seguida. A caracterização que faz da mulher revela o que ela espera, a forma como vê África e o outro. É uma situação que desperta nela a sensação de pertencimento. Um dado importante é a juventude dela e essa percepção da expectativa que tem de África.

O pan-africanismo, observa Mário de Andrade, remonta aos meados do século XVIII. Mas “a sua fase de maturação intelectual culmina em 1893 com a conferência de Chicago e a sua institucionalização inicia-se em 1900.” (ANDRADE, 1997, p. 170). Foi nesse ano em que ocorreu, em Londres, a primeira conferência pan-africana. Dois pontos que nos interessam foram ressaltados pelo intelectual do Haiti, Benito Sylvain: o nível dos participantes e o objetivo da conferência:

A 23 de 1900 [...] um facto novo, surpreendente para muitos e inquietante para alguns, de uma importância excepcional para nós, produziu-se na capital da Grã-Bretanha: negros instruídos, vindos dos países mais longínquos e mais diversos, encontraram-se reunidos no Tow Hall, na antiga abadia de Westminster, não longe do palácio da Câmara dos Comuns, com o objetivo de examinar a situação da raça africana em todos os pontos do globo, protestar solenemente contra o injusto desprezo e o odioso tratamento a que está ainda sujeita em toda parte, criar, enfim, uma direção central destinada a coordenar os espaços comuns e a salvaguardar, por uma acção contínua, os interesses econômicos, bem como os direitos políticos e sociais dos seus (SYLVAIN apud ANDRADE, 1997, p. 170-171).

Segundo o autor, os participantes eram “negros instruídos” e tinham como objetivo apelar às grandes nações do mundo quanto à desigualdade racial e ao reconhecimento da causa defendida pelos negros oprimidos. A participação de Deolinda na referida conferência coloca-lhe, portanto, entre os negros instruídos da sua época, que continuaram a lutar pelas mesmas causas de há 57 anos.

Há também a expressão de identidade como outro ponto de identificação. Vemos isso em um trecho de seu *Diário*, quando afirma: 14 de Setembro de 1957 - “Pela 1ª vez vi africanos instruídos a andar por toda a parte com toda a dignidade e naturalidade com seus trajes nativos.” (RODRIGUES, 2003, p. 28), e pela sua reação ao primeiro jogo de futebol que assistiu num estádio, em 23 de Julho de 1964: “Com 25 anos de idade, primeira vez assistir desafio de futebol sentada no estádio. Que beleza! É divertido! Muitas cabeças pretas, camisas de cores vivas (africano não gosta de meio-termo). Muita animação. Foi ótimo.” (RODRIGUES, 2003, p. 56). Nenhum evento passa-lhe despercebido, até um jogo de futebol é objeto de suas reflexões. Sua reação não é apenas por assistir pela primeira vez um desafio de futebol, mas principalmente pela expressão das africanidades que lhe diverte, que lhe anima e torna aquele momento singular. Essa busca revela a sua consciência intelectual e protestatória, pois o português não permitia as manifestações das angolanidades ou africanidades, tais como: falar as línguas nacionais, usar trajes africanos etc.

Podemos afirmar que as manifestações acima referidas “revelam-se, assim, uma estratégia de intervenção, uma busca de conquista de poder simbólico, da formação de um campo cultural autônomo, e um gesto político de afirmação dos valores deste campo no mundo social.” (CURY, 2008, p. 17).

O caráter íntimo e subjetivo desses textos reforça esse processo de formação identitária a contrapelo, mas sem deixar de apresentar certa complexidade, conforme constata Maria da Conceição Carvalho:

Quando se tem a chance de observar o intelectual “do lado de dentro”, isto é, no espaço privado da construção de seus argumentos, através do acesso a diários íntimos e correspondências particulares, a escolha entre pensar o universal, isolado das pressões imediatas, e a militância política revela, por assim dizer, a relatividade dos posicionamentos políticos. O sujeito da escolha, nos ditos escritos da intimidade, aparece na sua complexidade, *in fieri*, vale dizer, no incessante processo de sua formação identitária. (CARVALHO, 2008, p. 140, grifos da autora).

Observamos que Deolinda é fruto da complexidade dos contextos sociais de seu tempo e, na tentativa de pensar esses contextos criticamente, mostra-se uma intelectual que precisa aprender a “buscar novas linguagens, ou melhor, a [...] lidar com pedaços de linguagens, com detritos de linguagem” (WALTY, 2008, p. 33) deixados de lado pelo sistema colonial.

Ao apontar as atrocidades do colonizador e de alguns conterrâneos, ao fazer observações sobre o apagamento das identidades de seu povo, Deolinda desvela a memória dolorosa do povo, reluta em fixar a memória de seu povo nos termos do colonizador e busca o reconhecimento e a valorização de suas identidades nacionais. Por isso, ela passa a denunciar/criticar tudo e todos, no sentido de alertar a si mesma e ao mundo sobre a necessidade de lutar para mudar a história do povo e contrapor o apagamento dessas identidades. Essas denúncias se dão no âmbito das relações.

## A problemática das raças

Sob o ponto de vista das relações sociais, pretendemos, numa abordagem histórico-filosófica, ver como essa intelectual reflete sobre a problemática da cor de pele.

Naquela que seria a primeira carta encaminhada a Kanhamena, após sua chegada ao Brasil, Deolinda termina com uma saudação que, a princípio, parece normal, mas, depois, se revela uma saudação de luta – luta contra o racismo em todas as esferas: “Com a fraternidade dos negros, Deolinda.” (RODRIGUES, 2004, p. 55). Essa saudação revela uma tentativa de se opor às narrativas hegemônicas que legitimaram comportamentos racistas ao longo de séculos. Justificativas, inclusive científicas, foram elaboradas a favor do racismo biológico, influenciadas pelo iluminismo. Mário Pinto de Andrade fala de Charles Linné, um célebre naturalista francês que, a julgar pelas diferenças entre o “europeu e o Hotentote”, afirmava ser difícil persuadir-se de que ambos provêm da mesma origem. Esse estudioso considerou quatro variedades raciais que o levaram à conclusão sobre a inferioridade do negro. Para ele, o negro é “manhoso, preguiçoso, negligente... governado pela vontade arbitrária dos seus mestres”.

Em oposição, está o que ele denomina “europeus álbuns”, caracterizado como “engenhoso, inventivo... governado por leis.” (LINNÉ *apud* ANDRADE, 1997, p. 57). As distinções dos homens por meio da cor da pele, escreve Mário Pinto de Andrade, expõem o narcisismo europeu em reclamar uma fronteira entre si e o outro (ANDRADE, 1997, p. 57). Em parte, a teoria da evolução de Charles Darwin contribuiu para esse preconceito, considerando os brancos superiores aos demais seres humanos. Entretanto, Achille Mbembe posiciona-se contra a existência de raças. Para o filósofo, “a raça não existe enquanto facto natural físico, antropológico ou genético”. Na sua percepção, “a raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projecção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos...” (MBEMBE, 2017, p. 25).

Para Achille Mbembe faltam bases concretas e plausíveis para se defender o conceito de raça, pois “raça” como fator biológico e científico inexistente. No decorrer do seu estudo sobre o assunto, podemos perceber o conceito de raça como uma estrutura político-ideológica, tornando-a assim um conceito perigoso para ser adotado. Viável seria tomar o conceito de identidades – conjunto de fatores presentes no indivíduo – ao refletirmos sobre a construção de um grupo étnico. Isso porque o argumento relativo a raças humanas está na causa de muitas injustiças sociais, como afirma Achille Mbembe:

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de estatuto biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica, a raça tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de

devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas. (MBEMBE, 2017, p. 11).

As críticas de Deolinda se dão no campo prático, em sua relação diária com as diversas pessoas, tanto dentro de seu país quanto fora dele. Ela não se propõe a teorizar sobre a cientificidade ou não das raças humanas, mas a refletir sobre as ações discriminatórias daqueles que tendiam a valorizar os brancos e mulatos em detrimento dos negros/pretos. Sua reflexão destaca, pelo menos, três perspectivas para se abordar a questão, das quais trataremos a seguir.

## A figura do negro infantilizado

A expressão “negro infantilizado” é retirada do texto *A trajetória do negro na literatura brasileira* (2004), de Domício Proença Filho. No texto, o autor mostra como o negro foi representado ao longo dos tempos na literatura brasileira. Uma das representações do negro é a sua infantilização que, segundo o autor, é um estereótipo que também aparece associado à animalização. Curiosamente, uma das peças citadas que traz essa representação do negro é *O demônio familiar*, de José Alencar.

Deolinda denuncia esse tipo de representação, dessa relação subliminar que o branco faz do negro com o demônio. Para expressar esse tipo de representação do negro, os escritores de Deolinda trazem a figura do “bebé”. Deolinda, atenta a todo tipo de discurso e modos de representação do negro (ou preto como era chamado), nota que a relação dos brancos com os negros é de profunda crise. Verifica-se na dinâmica das relações com o colonizador, segundo ela registra no dia 4 de Abril de 1964, uma repressão estrutural simbólica contra os pretos, pois “O preto, para o ngueta, é um anjo enquanto agir como um bebé e nunca como um indivíduo adulto”. (RODRIGUES, 2003, p. 52). Mas sua crítica se estende também às missões metodistas que, para ela, apresentavam semelhantes tendências de inferiorizar os pretos. Isso é revelado em uma carta encaminhada a Kanhamena em 01 de Agosto de 1961: “Tu sabes bem a vida que se leva quando nos agarramos às missões: o preto é sempre nené.” (RODRIGUES, 2004, p. 118).

A figura do bebé ou nené, como se fala em Angola, é muito reveladora. Ela é diferente da figura de uma criança, que pode ter certa autonomia, dependendo da idade, mesmo que essa autonomia não lhe dê a garantia de ter voz e de conseguir o que quiser. Porém, um bebé é completamente dependente de seus pais em tudo; ele não sobreviverá às adversidades da vida sem os cuidados paternos. Mas não é à figura de um bebé com pais amorosos, que cuidam carinhosa e pacientemente do filho, que Deolinda se refere. É, antes, uma referência a um relacionamento de dominação do bebé pelos pais – esta parece ser a ênfase nos dois trechos. Assim, é possível percebermos que essa construção dá-se pela ironia, pois expõe o comportamento perverso dos brancos por meio da figuração do negro como um ser indefeso, inocente quanto aos dramas da vida. Enquanto os pretos não se deixam moldar pelos brancos, eles estão fadados a serem identificados com a figura dos demónios, os anjos caídos.

Se moldados, teriam a possibilidade de serem alçados à figura angelical. Nessa visão, os anjos, pelo menos os não caídos, são puros, obedientes à voz de seu Senhor, submissos e, portanto, bons aos olhos de Deus. Na esteira de Mário Pinto de Andrade, vemos que

Na base da necessidade concreta da subjugação económica, fundamentou-se a justificação teórica da superioridade racial, correspondendo o binómio branco/negro à ação de comando/obediência e, como seu corolário, o paternalismo tutelar. Ao administrador colonial incumbiria a autoridade firme e paternal sobre os *Indígenas*, a fim de os colocar ao serviço dos colonos e das empresas. Oliveira Martins aderiria a esta ideologia racista que releva do “darwinismo social”. (ANDRADE, 1997, p. 26, grifos do autor).

Nisso se dá a supressão da dignidade dos “pretos”, como expresso no *Diário*, em 4 de Abril de 1964:

Que inferno os brancos fizeram da nossa África! Os brancos castraram a nossa personalidade humana. Apesar de tudo isso não quero vingança: quero só o nosso levantamento, o retorno da nossa dignidade. O castigo deles virá naturalmente da própria parte deles. (RODRIGUES, 2003, p. 52).

Ao usar a expressão “preto” nos trechos acima citados, Deolinda vale-se do próprio discurso do colonizador, que usava o termo no intuito de inferiorizar o negro pela cor da pele. Em seu combate contra esse preconceito, ela parece descodificar o oponente para, depois, destruí-lo com o uso da linguagem irónica. O processo de colonização é, por necessidade intrínseca, causador de todo tipo de conflito, pois o espaço colonial espelha a difícil confrontação entre a minoria estrangeira e a maioria nativa.

## A figura do negro como objeto

O exercício intelectual de Deolinda Rodrigues se desenvolve num tom de desabafo, muitas vezes ofensivo, de um sujeito com raiva pelo que o seu povo passa – pelas armadilhas dos brancos contra os pretos, simplesmente por serem pretos. Isso suscita todo tipo de reação revoltante por parte dos subjugados:

3 de Janeiro de 1959 – A mamã pegou numa moca pronta a partir a cabeça ao 1.º ngueta que vier incomodá-la. É que ela enxotou os porcos dos besugos que vieram estragar a nossa horta. E como somos pretos, os merdas dos nguetas ainda querem armar conosco. (RODRIGUES, 2003, p. 33).

Deolinda denuncia uma visão perversa, pois o corpo do preto era visto como o lugar da realização dos atos bárbaros do branco:

3 de Fevereiro de 1959 - Esta é a Luanda da chicotada do branco nas costas nuas do preto que cava a terra sob um sol de Março. Esta é a Angola do contratado. E é esta a Angola que deixei hoje. Mas temos de transformá-la: não sei como nem com que forças, mas este mal não pode durar sempre. (RODRIGUES, 2003, p. 35).

Esses atos, que podem revelar um delírio por parte do colonizador, se evidenciam pelo fato de ele não olhar para o negro como um ser humano, dotado de qualidades que os diferenciam dos animais e dos objetos, tais como: a racionalidade, que torna o homem consciente de si mesmo; a moralidade, que lhe permite ter uma consciência que o conclama a fazer o que é certo; a criatividade, que lhe possibilita apreciar aquilo que é belo aos olhos; a sociabilidade, que lhe possibilita estabelecer relacionamentos verdadeiros de amor com outras pessoas; a espiritualidade, que lhe possibilita buscar o transcendente, o divino; e a linguagem, que garante a sua subjetividade. (STOTT, 2007). Sem essas qualidades, o homem é reduzido a um simples objeto. Foi o que aconteceu com os homens angolanos, que foram chicoteados “nas costas nuas”, “que cava a terra sob um sol” escaldante, que é vendido como qualquer mercadoria, em uma clara exploração do corpo físico, Deolinda denuncia esses atos bárbaros ao expor

A espoliação organizada quando, em proveito do tráfico atlântico (século XV ao XIX), homens e mulheres originários de África foram transformados em homens-objecto, homens-mercadoria e homens-moeda. Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, que se puseram hostilmente a seu cargo, deixando assim de ter língua própria. (MBEMBE, 2017, p. 12).

As manifestações mais elementares das barbáries do branco veem-se na sua falta de compreensão e, sobretudo, da não aceitação em querer compreender o Negro, esse sujeito que, ao libertar dinâmicas passionais e provocar uma exuberância irracional, abala o próprio sistema racional do branco. (MBEMBE, 2017). Uma cena registrada no *Diário*, no dia 17 de Abril de 1958 chama a atenção de Deolinda e do leitor:

Perto do “Majestic” e do Alexandre Herculano, um capataz branco estava a sovar selvagememente um dos presos que estão a abrir valas. A quitandeira e eu éramos as únicas pessoas perto e o sol era de matar às 11h30m. Reclamámos para o ngueta deixar de bater, mas ele ameaçou. A quitandeira disse-me para continuarmos a gritar até virem homens patrícios. Finalmente o ngueta parou, talvez só por estar já cansado. O que me impressionou foi a paralisação do patrício que estava a ser chicoteado e dos outros. Ele era mais forte do que o branco, mas só gemia. Chiça!

Esta situação faz-me pensar no suicídio. Que vida! (RODRIGUES, 2003, p. 30,31).

Deolinda expõe uma cena de extrema violência, tanto física quanto psicológica, já que incide também sobre a subjetividade do negro. Isso se nota pelos gemidos que o negro, mesmo sendo mais forte em relação ao branco, emite ao ser espancado. A expressão usada para essa violência é “sovar selvagememente”, o que revela o lugar dos negros em relação, até mesmo, a um capataz branco, que é também um subordinado. A cena mostra como o domínio do branco sobre o corpo do negro acontece a partir da violência. Na impossibilidade de acudir o conterrâneo, as duas mulheres se limitam a gritar, para ver se chega algum patrício.

O forte se submete ao fraco pela sua condição subalternizada, o que deixa Deolinda traumatizada e melancólica, por isso a fuga no suicídio. Entretanto, é interessante ressaltarmos que o silêncio do negro articula uma resistência contra o sistema colonial. Um sentimento de revolta cresce no meio da população e, aos poucos, no lugar dos gemidos, o colonizado vai emitindo sons coordenados de luta contra essas injustiças.

A não mistura com os pretos expõe a oposição entre o mundo dos negros (escravos) e o mundo dos brancos (senhores). Esses dois mundos não podem se cruzar pela diferença na estrutura epistemológica, isto é, na forma como concebem a realidade. Assim, justificar-se-ia a atitude de segregação nos espaços colonizados, como podemos verificar no registro diário do dia 17 de Janeiro de 1959: “Na igreja há uma missa pra os pretos e depois outra pra os brancos. Não se misturam. O Fausto não pode mais e vai abandonar isto. Está a ser perseguido por não ir nessa onda criminosa”. (RODRIGUES, 2003, p. 34-35).

Para moldar o preto segundo a forma do colonizador, adotou-se a assimilação. O plano de evangelizar os pretos era, na verdade, uma justificativa para a regulação social dos colonizados por meio dos aparelhos ideológicos de estado – a igreja, a escola, o exército. O triplice objetivo do colonizador foi, segundo Mário Pinto de Andrade (1997), evangelizar, assegurar a administração e pacificar o indígena rebelde. Para Deolinda, tudo isso era uma prática criminosa.

As duas figuras acima citadas não se desdobram individualmente; elas se refletem de várias formas por meio de práticas e atitudes daqueles que construíram imagens do negro sem o contato verdadeiro com eles, sem procurar conhecê-los. Tais imagens não se encontram apenas no imaginário do colonizador português, mas em praticamente todos os brancos, homens e mulheres. Quase todos eles apresentam a mesma concepção imaginada do negro. Isso é notório em um dos trechos que evidenciam a visão do mundo sobre os negros:

4 de Abril de 1964 - Acabei de ler o “Another Country”, de Baldwin. Agora compreendo as mãos dadas do David Allen, o “You are so cute” do Thomas Friedman, os olhares bestiais dos canadianos: pra eles, eu como toda a preta, somos simples prostitutas, caída plos [sic] brancos. Para elas, todo o preto morre pla [sic] pele clara e “pernas boas” delas, ou nas palavras do Edwin, “They think all blacks are so weak”. (RODRIGUES, 2003, p. 52, grifos da autora).

Deolinda denuncia das várias vozes brancas que tentam suprimir as vozes dos negros e negras, que poderiam dizer algo de si mesmos, mas não podem, visto que



seus enquadramentos já foram preestabelecidos pelos brancos portugueses (colonizador), norte americanos, canadianos, etc. É, pois, a partir do romance do James Baldwin – um romancista, ensaísta, dramaturgo, poeta e crítico social sionista estadunidense – que essa voz constata as linhas abissais que dividem a nossa civilização (SANTOS, 2007), ou seja, o isolamento dos negros num mundo cheio de categorias definidas pelos brancos: a categoria de prostitutas e mulheres caídas pelos brancos – homens em relação à mulher negra; a categoria de fracos/desejosos pela pele e pernas claras – mulheres em relação ao homem negro.

Quanto à visão sobre a mulher negra, é notável a rasura que sofre, já que ela é vista apenas como um objeto de desejo para os brancos, muitas vezes vendendo o corpo para sobreviver – essa é a ideia que transparece. Quanto aos homens negros, não é diferente, pois é o homem negro perseguindo algo tão “precioso” e “superior”: a mulher branca. Assim, tanto a mulher quanto o homem negro servem para um único fim: a satisfação dos desejos sexuais e das fantasias do branco. São tidos, desse modo, como objetos do branco. Tais concepções equivocadas sobre o sujeito negro suscitam sentimentos e atitudes de indignação por parte do sujeito altero que se projeta nas *Cartas e Diário de Deolinda: 22 de Fevereiro de 1964* - “Estou até à raiz dos cabelos com esta canalhada.” (RODRIGUES, 2003, p. 50).

Quanto mais se envolve nos trabalhos do Movimento, as várias vozes negras reafirmam a construção de si através de relações de contraste:

26 de Julho de 1965 - Enquanto chovia e se falava de clima europeu, eu disse desgostar do clima deles. A Marta húngara não ficou muito contente. Claro, elas pensam que os negros morrem pelas oiropas e por virarem brancos. Na recepção ela divertiu-me muito ao imitar o inglês dos yankees. (RODRIGUES, 2003, p. 123).

Conquanto pensem os brancos que os negros “morrem” de vontade de serem da sua cor, a luta dos negros e dos africanos em geral é pela dignidade. O apagamento dessa dignidade afeta a personalidade dos africanos:

23 de Janeiro de 1964 - O facto de trabalhar no escritório do Cpc (departamento da Juventude) dá-nos uma oportunidade extraordinária pra aprofundar o conhecimento dos ianques, o desempenho das suas funções de agentes estaduais e assassinos da personalidade humana do africano. (RODRIGUES, 2003, p. 47, grifo nosso).

África seria esse lugar que se constitui como um espaço de liberdades almejadas. Não o habitat e vida dos brancos, que desvelam um racismo sistémico que se propunha a assassinar a personalidade dos africanos.

## A figura do preto em relação aos mulatos

O preconceito de cor do colonizador e de outros brancos já é visto como algo inadmissível, mas é na observação da dinâmica das relações de poder dentro do próprio Movimento que Deolinda percebe uma reprodução das práticas que combatia nos brancos. Aqui o embate se dá entre alguns mulatos e pretos; mais uma vez, a cor da pele em questão: 7 de Maio de 1964 – “*Quem é mulata que em Luanda não queria fazer-se passar por branca?*” (RODRIGUES, 2003, p. 54). Se, ao longo de séculos de disputas por espaços, o colonizador enfatizou a superioridade da pele branca, era de se supor que os negros e mulatos valorizassem a sua cor de pele, como forma de autoafirmação. No entanto, de forma contraditória e irônica, as mulheres mulatas queriam “fazer-se passar por branca”.

Contudo, Deolinda opõe-se a essa visão que invadia os membros do Movimento. Ela percebe e questiona vários tratos e comportamentos que se revelam contraditórios. Percebe, por exemplo, que a cor da pele se sobrepunha aos princípios políticos; que a voz da pele destoava da voz da liberdade do jugo colonial:

14 de Setembro de 1965 – Também não compreendo como o Spencer foi hoje almoçar com Eduardo. É natural que os dirigentes continuem ligados aos afastados? Mas o Lúcio faz também como o Spencer. Talvez a voz da pele seja mais forte neles que os princípios políticos. (RODRIGUES, 2003, p. 133).

Ela nota também que os mulatos tinham a primazia e ocupavam vários postos dentro do movimento. Eles se tornaram indispensáveis dentro do Movimento:

14 de Setembro de 1965 – A Maria Carneiro e D. Engrácia dizem se o Eduardo saísse do hospital quem mais ia fazer o que ele faz? Tiraram-lhe da Direcção do Movimento, mas é ele quem trata de todos os doentes e ufana-se por isso. Na verdade, é desta indispensabilidade que os nquetas e mulatos querem que os pretos se convençam. (RODRIGUES, 2003, p. 132).

Deolinda vislumbra em tudo isso o emergir de uma elite burguesa dentro do Movimento. Não seria esse um ato simbólico da negação da dignidade aos pretos pelos próprios africanos? Para Deolinda, a questão das teorias racialistas, que se concretiza num racismo de fato, inclusive entre os próprios africanos, cristaliza-se na manutenção dos privilégios de uma minoria com tom de pele mais clara. Por essa complexidade, ela define o combate ao racismo em outros termos. Antes, a luta era contra os nquetas (brancos), isso era muito claro. Depois, percebeu-se que se estava a lutar também contra os mulatos, os próprios patrícios. As expressões “brancos” e “mulatos” pareciam não mais apreender a complexidade desse problema e da luta. Os brancos, que pareciam compor o grupo que seria totalmente inimigo, agora têm componentes que querem ajudar na causa dos pretos, mas sem deixarem de lado os privilégios. Os mulatos, que formam o grupo dos compatriotas, parecem querer

manter certa estrutura colonial, no que diz respeito às diferenças do tom de pele, demonstrando o que Abdias do Nascimento chama de “patologia social do branco” (NASCIMENTO, 1968, p. 35).

Esse ponto poderia parecer de fácil resolução para alguns membros. Bastaria deixar as coisas como estão, como pensavam duas mulheres: 14 de Setembro de 1965 – “Mas a Maria Carneiro já pensa como a Mariazinha: não se deve exigir-lhes a varrer e a coser porque senão elas vão-se embora e fazem-nos falta”. (RODRIGUES, 2003, p. 133). Porém, Deolinda, no sentido de estabelecer uma linha clara sobre quem são os oponentes nesse jogo, que é uma luta, considerou a necessidade de adotar outro tipo de classificação que desse conta desse fato novo, que pode apenas ser vencido no campo da linguagem. Ela se apropria da arma dos próprios racistas – o saber e o domínio da linguagem – para redefinir esse fato. As diferenças comuns entre brancos, mulatos e pretos, que se configurava na luta dos dois primeiros contra o último, foram reduzidas a “pretos e não pretos”. Assim, os brancos e mulatos passaram a ser um só, os não pretos<sup>5</sup>.

11 de Setembro de 1964 – O belga tem razão: o que faz a diferença entre os **pretos** e **não-pretos** não é a cor da pele. São as facilidades, o bem-estar, os privilégios, a vida confortável e fácil de burguês. É contra isto que devemos estar alerta. (RODRIGUES, 2003, p. 63, grifo nosso).

A visão de Deolinda se amplia consoante os fatos que observa sobre as relações de poder entre os membros do Movimento. É possível constatar uma evolução intelectual sutil na forma como ela deixa de tratar separadamente certos assuntos para olhá-los de forma mais abrangente. O exemplo disso está no trecho seguinte, onde ela parece indicar que o racismo e a condição social não devem ser pensados separadamente:

11 de Setembro de 1964 – Nesta casa o Gilberto é tratado por “rapaz”, como se não tivesse nome. E eu não posso com esse termo. Faz-me lembrar do “boy” estúpido do racista yankee... Estes ares patronais e indelicadezas ficam tão mal às senhoras, ainda mais em frente de crianças [...] O Bossier tem razão: o erro não está na cor da pele. O mal está nesta podridão social e económica, no bem-estar, no conforto burguês [...] (RODRIGUES, 2003, p. 64, grifos da autora).

A problemática da diferença entre mulatos e negros é, conforme aponta Mário Pinto de Andrade (1997), um tema que suscitou muitas reflexões e debates. No subtítulo *A reabilitação civilizacional do “ser negro”*, o estudioso recorre aos trabalhos de autores como o reverendo e professor na Libéria Alexander Crummel, o antropólogo da Serra Leoa James Africanus Beale Horton e o filósofo Martien Towa, que propõem a periodização do pensamento do clérigo Edward Wilmot Blyden, originário das Antilhas. Ambos militam a favor das qualidades dos negros e,

---

5 Embora Deolinda pareça generalizar essa questão, é sabido que nem todos os brancos e mulatos se opunham aos negros. Alguns lutaram e continuam a lutar ao lado desses negros marginalizados. Sempre que nos referirmos a brancos e mulatos, que fique claro que temos em vista aquela parcela de brancos e mulatos que queriam se impor sobre os negros.

apropriando-se de ideias cristãs, defendem que o negro devesse reger-se por si mesmo. Mas é nas formulações do pensamento de Edward Wilmot Blyden que encontramos uma referência à problemática entre mulatos e negros. Mário Pinto de Andrade observa que o ponto de vista de Blyden era o prevalecente na América, que definia o negro como qualquer pessoa que tivesse sangue negro, não importando a quantidade. Isso incluía os mulatos entre os negros ao mesmo tempo em que tendia para uma ideia de pureza racial. Porém, alguns acontecimentos pelo mundo, tais como os conflitos entre mulatos e negros na Nigéria, a situação no Haiti e os privilégios que os mulatos norte-americanos gozavam, fizeram-lhe repensar seu posicionamento e adotar o ponto de vista que consistia em separar os mulatos dos negros e chegar a afirmar que os mulatos seriam um entrave para as causas dos negros. As várias referências negativas aos mulatos fazem com que os negros não mais se sintam representados por eles. Deolinda se enuncia fazendo ecoar a voz de resistência dos negros que reivindicam a sua subjetividade. Mas não seria isso uma forma de racismo inverso? Deolinda responde:

1 de Novembro de 1964 - [...] Os africanos nunca consideram os mulatos como representantes do povo angolano por causa do seu passado privilegiado. E só quem é avestruz (esconde a cabeça na areia e deixa o boludo do resto do corpo à mostra) não aceita esta verdade ou considera isto racismo. (RODRIGUES, 2003, p. 77).

Deolinda sente-se estar em uma condição humilhante. A cor da sua pele e a língua funcionam como marcas visíveis que a colocam como alvo tácito para sofrer qualquer expropriação. Sua expropriação é a perda da voz e da humanização. Os brancos e mulatos, bem como as condições à sua volta conspiram para o seu silenciamento e apagamento. A intelectual, entretanto, mantém-se ativo enquanto busca meios para proporcionar a humanização dos negros. Notemos que Deolinda tem sempre um discurso inclusivo, ela pensa coletivamente. Ela faz-nos ouvir as vozes de outros eus deixados à margem da sociedade. Estamos, mais uma vez, diante de uma passagem atravessada pelo tom de desabafo e de ironia, pois os que detinham o poder, inclusive o poder do saber, não compreendem certas línguas e linguagens do pobre:

27 de Maio de 1964 – Que vida criminoso esta de comer à custa destas portuguesas e mulatas que, ao menor pretexto, no-lo lançam à cara com a maior soberba. Ainda se lhes pudéssemos dizer: “Lukuaku lussukula mukuá”, mas elas não entendem esta linguagem de desprivilegiado, esta linguagem do pobre.

Quanta humilhação, caramba! Desde a infância passamos de humilhação em humilhação, nem temos a dignidade de viver à nossa própria custa, livres desta merda de favores. TENHO DE VIVER PRA MUDAR TAL SITUAÇÃO. Temos de ser SERES HUMANOS de verdade. (RODRIGUES, 2003, p. 55, grifos da autora).

A identificação de contradições dentro do Movimento e as críticas e questionamentos aumentam de intensidade e abrangência, e projetam uma intelectual

indignada com o rumo que os integrantes do Movimento têm dado à luta. Todos se tornam alvos de críticas. Desta vez, as críticas não se dão apenas no espaço íntimo. Conforme podemos ler nas entradas, essa tensão foi desde discussões violentas no espaço público:

13 de Março de 1965 – Comecei com calma, mas no fim vomitei-lhe umas verdades que magoam. Não lamento este incidente: foi proveitoso para ambas. Agora sei melhor onde ponho os pés e onde estão os mulatos e as portuguesas. O Januário assistiu à segunda parte da discussão, a mais violenta (RODRIGUES, 2003, p. 96).

A críticas no espaço privado:

14 de Março de 1965 - Eu estava decidida a participar na reunião de terça-feira, mas agora pergunto-me para quê, se tudo o que se diz é racismo? **Eles** estão sempre na defensiva e agarram-se sempre à clareza da pele, única garantia **deles** sob regime português. O fulcro da questão é o desnível económico existente, que traz toda a revolta e humilhação. Não que devamos obter já uma vida completa cá fora, nesta fase. Não. Mas que **aqueles** que se dizem também nacionalistas e estão cá conosco, compreendam também isso e não se limitem a uma tentativa de sacrifício bem relativo. Este é o meu racismo. Eu juro a todos os mulatos e portuguesas metidos directa ou indirectamente no MPLA que, tudo o que não contribuir para o bem-estar das massas angolanas mais exploradas, será combatido por mim com uma força cada vez maior. (RODRIGUES, 2003, p. 97-98, grifo nosso).

O racismo por parte de alguns membros do MPLA revela o reinado e a contradição que representa simbolicamente o retorno da escravidão pelos da terra. O pronome pessoal **eles** e toda referência textual em terceira pessoa do plural em contraste com o **nós** pressuposto na enunciação apontam para uma cisão no Movimento: existem os **eles**, referência aos brancos, aos mulatos e, agora, com a inclusão de alguns pretos burgueses; e os **nós**, referência aos pretos desprivilegiados. A escrita de Deolinda Rodrigues revela, pois, uma linguagem e um sujeito que se constroem por oposições. E, ao se construir dessa forma, o sujeito mantém e alimenta cada vez mais o seu espírito combativo. Ele se mostra conhecedor do jogo dos oponentes:

14 de Março de 1965 - Esta coisa de virem com teorias “avançadas e intencionais” para salvarem a pele não nos convence mais. Quando se vêm perdidos, não há nada que não empreguem para distraírem o preto e aproveitarem da nossa estupidez. Não foi isso que os navegadores portugueses fizeram aos nossos antepassados? Não é isso que os chamados “democratas e progressistas” mulatos e portugueses querem usar para embrulhar-nos? Como é que podemos logo admiti-los na intimidade angolana (os portugueses), tê-los na intimidade enquanto estamos em luta se, como afirmou a Jenny e bem ontem, eles são portugueses acima de tudo? Quem aceita um militante meio ligado e profundamente ao inimigo? Qual a pessoa que ama e conscientemente vê objetivamente e tem a coragem de atacar e denunciar os erros que podem lesar a pessoa amada? Nós não temos ninguém no MPLA com essa coragem moral. Depois dos exemplos da mulher do Lima e do Ferreira,

quem nos garante da integridade desses senhores? Os papéis? A vida sacrificada deles rodeada de carros, bifés e leite? (RODRIGUES, 2003, p. 98, grifos da autora).

Nota-se uma percepção acurada do problema por parte de Deolinda. Um domínio do assunto, tentando perscrutar as motivações e sentimentos daqueles que desejam se juntar ao Movimento, bem como os possíveis problemas que o ingresso desses “senhores” acarretaria. Pois,

14 de Março de 1965 - O essencial [da luta] é dar-lhe [ao povo angolano] a consciência para não se deixar guiar eternamente e contentar-se com as migalhas, as esmolas, as palmadinhas dos papás sejam eles brancos ou pretos [tom irónico]. O essencial é mobilizar, erguer o nosso Povo e formar quadros saídos das massas populares. [...] Temos é que esclarecer as massas sobre as humilhações e injustiças vividas e trabalharmos todos juntos para modificar a vida em Angola. Nosso alvo: uma vida decente, digna e abundante em justiça e compreensão para todos os brancos e pretos que compartilhem esse alvo. Os contra-alvo (brancos ou pretos) devem ser afastados, eliminados se preciso. (RODRIGUES, 2003, p. 98-99).

## Considerações finais

É perceptível, na passagem, uma crítica fundamentada nas ideias marxistas, que concebe a história de forma binária e com um apelo às massas como meio para se fazer e vencer as lutas revolucionárias. Deolinda revela-se uma intelectual que conhece o seu ponto de partida e de chegada, os seus objetivos finais. Assim como o teórico e crítico esloveno Slavoj Žižek (2014), também fundamentado em ideias socialistas, propõe a morte dos comunistas liberais que, segundo ele, por serem ricos que se valem das causas sociais para alavancar seus patrimónios, exercem uma violência simbólica, encarnada na linguagem, tornando-se, deste modo, inimigos com que se defronta a luta progressista, Deolinda também propõe a eliminação de todos os que se colocam como barreiras para o avanço da revolução, caso seja necessário. Parece pairar um temor legítimo de perpetuação das práticas de inferiorização do negro.

Nos rastros de Edward Said (2004), percebemos que a descolonização pode nos ensinar grandes lições, entre elas, uma principal: “por mais nobres que fossem seus objetivos libertadores, o fato de que ela não evitava com frequência suficiente o surgimento de substituições nacionalistas repressivas no lugar dos regimes coloniais.” (SAID, 2004, p. 48).

Portanto, como uma intelectual combativa, Deolinda surge como mediadora e despertadora das massas contra todo tipo de sistema repressivo que tenta se instalar.

Se há uma teorização por parte dela, ela é feita a partir daquilo que observa. A escrita revela-nos alguém que conhece as teorias socialistas, mas que parece levar a termo ações que não têm início na teoria, e sim na necessidade da população ter “uma vida decente, digna e abundante em justiça e compreensão para todos os brancos e pretos que compartilhem esse alvo.” (RODRIGUES, 2003, p. 99). No contexto da escrita de Deolinda Rodrigues, essa necessidade de liberdade e a força para alcançá-la revelam um mito. Nas palavras do teórico Alfredo Bosi, “O proletariado tem um mito: a revolução social. Em direção a esse mito move-se com uma fé veemente e ativa.” (BOSI, 2004, p. 186). Pensamento crítico e político, assim como foi entre os intelectuais da Argentina na segunda metade dos anos 90 (SARLO, 2004), caminham juntos na escrita dessa intelectual angolana.

Por isso, Deolinda é uma intelectual que reflete, ao mesmo tempo, sobre os universais e particulares, pois, embora tenha se engajado num Movimento de Libertação, seu pensamento transcende as fronteiras do Movimento. Ela é uma intelectual que funciona como mediadora na leitura da realidade nacional e universal, com o objetivo de conscientizar o seu povo (e os colonizados africanos em geral) e combater as mazelas causadas pelo colonizador, combate esse que revelou a reprodução de algumas práticas dos regimes coloniais por parte dos colonizados. Suas reflexões, que vão desde as denúncias das explorações dos brancos a críticas pelas diversas formas de discriminação dentro do próprio Movimento, contribuem na construção da memória e identidade de um povo e na criação de um sentimento patriótico, que nos permitem, assim, classificá-la como uma intelectual tanto *pura* quanto *orgânica*, embora, como já afirmamos, tenda mais para a segunda característica.

## Referências

ALMEIDA, Robertos de. *A abrir*. In: RODRIGUES, Deolinda. *Cartas de Langidila e outros documentos*. Luanda: Nzila, 2004, p. 13 – 15.

ALMEIDA, Robertos de. Introdução. In: RODRIGUES, Deolinda. *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Nzila, 2003.

ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do nacionalismo africano*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.

BATISTA JR., Natalício. *Fotografia e Memória: Contra a ação do tempo, a foto fortalece a tradição das técnicas de memorização*. Disponível em: <http://belasartes.br/revistabelasartes/downloads/artigos/1/revista-ba-foto-memoria.pdf>. Acesso em 05 mar. 2019.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOSI, Alfredo. A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui. In: MORAES, Dênis de. (Org.). *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 185 – 200.

CARVALHO, Maria da Conceição. Eduardo Frieiro, um perfil intelectual. In: CURY, Maria Zilda Ferreira; WALTY, Ivete Lara Camargos (Orgs.). *Intelectuais e vida pública: Revista de Ciências Sociais — Fortaleza*, v. 54, n. 1, mar./jun. 2023, p. 43–66.

- migrações e mediações. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 127 – 142.
- CURY, Maria Zilda Ferreira. Intelectuais em cena. In: CURY, Maria Zilda Ferreira; WALTY, Ivete Lara Camargos (Orgs.). *Intelectuais e vida pública: migrações e mediações*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 11 – 28.
- FILHO, Domício Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 50, São Paulo, Jan./Abr. 2004, p. 161 – 193.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*, v. 2 — Antonio Gramsci: os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Ed. e trad. de Carlos N, Coutinho. Coed. de Luiz S. Henriques e Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 2. ed. Lisboa: Editora Antígona, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias do. O negro revoltado. In: NASCIMENTO, Abdias do (Org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.
- NOVAES, Adauto. Intelectuais em tempos de incerteza. In: NOVAES, Adauto. (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 7-18.
- PAREDES, Margarida. Deolinda Rodrigues, da Família Metodista à Família MPLA, o Papel da Cultura na Política. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 20, 2010, p. 11-26.
- RODRIGUES, Limbânia Jimenez. *Heroínas de Angola*. Luanda: Editora Mayamba, 2010.
- RODRIGUES, Deolinda. *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Nzila, 2003.
- RODRIGUES, Deolinda. *Cartas de Langidila e outros documentos*. Luanda: Nzila, 2004.
- SAID, Edward. O papel público de escritores e intelectuais. In: MORAES, Dênis de. (Org.). *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 25 – 50.
- SAMAIN, Etienne. As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo. *Visualidades*, Goiânia, v. 10, n. 1, jan./jun. 2012, p. 151 – 164.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, outubro 2007, p. 3 – 46.
- SARLO, Beatriz. A voz universal que toma partido? In: MORAES, Dênis de. (Org.). *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 173 – 184.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STOTT, John. *A Bíblia toda, o ano todo: meditações diárias de Gênesis a Apocalipse*. Tradução de Jorge Camargo. Viçosa, MG: Ultimato, 2007.
- WALLERSTEIN, Immanuel. O fim das certezas e os intelectuais comprometidos. In: MORAES, Dênis de. (Org.). *Combates e utopias: os intelectuais num mundo em crise*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 51 – 54.
- WALTY, Ivete Lara Camargos. Intelectuais e outros saberes. In: CURY, Maria Zilda Ferreira; WALTY, Ivete Lara Camargos (Orgs.). *Intelectuais e vida pública: migrações e mediações*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2008, p. 29 – 42.
- ZIZEK, Slavoj. Sos violência. In: *Violência – Seis Notas à Margem*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.



**Resumo:**

Nosso estudo parte das reflexões baseadas em duas obras de Deolinda Rodrigues, nomeadamente: *Diário de um exílio sem regresso* (2003) e *Cartas de Langidila e outros documentos* (2004). Nosso objetivo é, por meio de uma pesquisa bibliográfica, analisar o percurso intelectual de Deolinda durante a luta pela libertação de Angola do jugo colonial português e a sua contribuição na criação de um sentimento patriótico por meio de suas reflexões sobre assuntos que evidenciam um cisma nas relações sociais. Percebemos, ao longo do estudo, que Deolinda apresenta características tanto de uma intelectual pura quanto de uma intelectual orgânica, embora notemos uma inclinação maior para o segundo conceito.

**Palavras-chave:** Deolinda Rodrigues; Intelectual; Racismo; Colonialismo.

**Abstract:**

Our study is based on reflections based on two works by Deolinda Rodrigues, namely: *Diário de um exílio sem regresso* (2003) e *Cartas de Langidila e outros documentos* (2004). Through a bibliographical research, we intend to analyze the intellectual trajectory of Deolinda during the struggle for Angola's liberation from the Portuguese colonial yoke and her contribution in the creation of a patriotic feeling through her reflections on subjects that evidence a schism in the social relationships. We realized, throughout the study, that Deolinda is an intellectual who presents aspects that characterize her as an intellectual both pure and organic, although we notice an inclination more towards the second concept.

**Keywords:** Deolinda Rodrigues; Intellectual; Racism; Colonialism.

Recebido para publicação em 16/10/2022

Aceito em 07/02/2023

 **ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.






# **Intelectuais e pequena-burguesia: os romances de Benjamim Costallat na conformação de classe na periferia do capitalismo**

**Pedro de Castro Picelli**

Universidade de Campinas, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0001-6598-8273>  
pedrocastropicelli@gmail.com

## **Introdução<sup>1</sup>**

Todo estudo que, de alguma maneira, trabalhe com a formação do público literário no Brasil pressupondo-o como *dado de pesquisa* se defronta com uma barreira de natureza empírica de incontornável efeito analítico: a fragilidade das fontes.

Se por um lado, elas permitem inferir alguns atributos sociológicos dos agentes e de suas relações no plano da cultura, por outro, encarnam-se no próprio esforço metodológico e interpretativo. A despeito do caráter reflexivo do método na prática das ciências humanas, esta condição se repõe inevitavelmente no acumulado de pesquisas sobre as ideias e seus portadores, como também na elaboração imaginativa de cada novo trabalho.

Dito de outro modo, todo estudo sobre a literatura pela perspectiva de seus produtores se torna também um esforço epistemológico em que sujeito e objeto se confrontam. Este confronto, então, conformou modelos teóricos explicativos sobre a

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto de pesquisa desenvolvida com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) em formato de bolsa de doutoramento. Instituição a qual agradeço.

dimensão social dos intelectuais e de seu público. Tal problema se expressou em escolhas cognitivas do problema de pesquisa, referenciais teóricos e atalhos metodológicos mobilizados na investigação.

Dois exemplos clássicos: sabendo dos baixos índices de alfabetização na sociedade brasileira em aburguesamento, pôde-se, por derivação ou homologia, retroceder à origem social dos grupos leitores. Ou, pela circunscrição do objeto a um espaço restrito de análise, tomá-lo como estudo de caso. Nos estudos de autores e autoras, as escolhas ficam mais evidentes, uma vez que o recorte analítico esteve reduzido a poucas figuras e delas se fez exemplo heurístico para determinados problemas da totalidade.

O ponto que quero chamar atenção, entretanto, é o pressuposto teórico implicado na caracterização dos produtores de literatura - leitores e intelectuais - na virada republicana. Ela é comumente realizada qualificando as relações entre estrutura social e cultura em termos de homologia ou reflexo entre as esferas. O que, a meu ver, condiciona as análises privilegiando o estudo do pensamento nas obras *ou* dos sujeitos de carne e osso; assim, reforçando a disruptiva teórica entre ideias e sociedade.

Neste sentido, não há qualquer descompasso entre estratégia descritiva em relação aos pressupostos teóricos mobilizados. Todavia, penso que ela se sustenta sobre princípios lógicos que versam antes sobre a estrutura das desigualdades sociais refletindo-a na esfera cultural.

Dito de outro modo, qualificando a relação entre atividade intelectual e empiria em termos de exterioridade lógica, mas também social. Como se as ideias não fossem fundamentais para a conformação de classe, por exemplo.

O desafio de parte expressiva das pesquisas tem sido refinar a descrição dos grupos sociais para compreender os *ajustamentos* (Cf. MORETTI, 2014) culturais dados aos processos sociais *pela* literatura.

Neste sentido, os dados, fontes e a lógica dedutiva se mostram insuficientes na construção de novos modelos explicativos sobre a reflexividade<sup>2</sup> entre as ideias e a vida material. Posto que cada vez mais vez tem-se evitado tomar as abstrações da vida material como indicativos exteriores ao processo social, trabalhadas em análises dicotômicas (Cf. BOTELHO; HOELZ, 2016).

Este artigo não pretende desenvolver o diagnóstico apresentado. Mas, a partir dos primeiros resultados de uma pesquisa empírica, repensar o problema através da

---

<sup>2</sup> Por reflexividade, tomo a definição apresentada por André Botelho e Mauricio Hoelz (2016, p.280-1): “Considerar literatura e sociedade como mutuamente referidas ao mesmo tempo exige e permite passar do paradigma do “reflexo” ao da “reflexividade”. Implica a discussão não somente de novas formas de compreensão sociológica do literário (isto é, do artístico), como vem sendo feito, mas também da própria vida social como compreendendo tanto estruturas e recursos materiais quanto imateriais. E de como estes últimos, em interação contingente com os primeiros, podem ou não influenciar a ordem social da qual fazem parte e também são elementos relevantes para as possibilidades de ação coletiva e mudança social. No centro dessa problemática, coloca-se a necessidade de se completar o movimento analítico característico da sociologia da literatura como devedora das premissas fundamentais da sociologia do conhecimento, segundo as quais a literatura é socialmente construída, para buscar modos consistentes de demonstração de que ela também participa da construção da sociedade.”

relação entre intelectuais e seus públicos no processo de mudança social. Sob o prisma da consolidação de uma pequena-burguesia nacional na afirmação da ordem competitiva da periferia do capitalismo. Sugerindo qualificá-la pelas visões de mundo desta classe social ao elaborar seu próprio conhecimento sobre a sociedade.

Isto é, pensar a formação de classe através de seu estilo de pensamento pela reflexividade entre as ideias e o processo social. Assumindo o que Élide Rugai Bastos e André Botelho (2010, p.914) definiram como o “desafio central” para uma sociologia dos intelectuais, ou seja, “completar o movimento característico da Sociologia do Conhecimento”.

Em síntese, proponho pensar a consolidação da pequena burguesia na periferia do capitalismo através da forma literária dos romances de Benjamim Costallat. Assim, analisarei as representações, figurações e soluções atribuídas pelos livros como chaves para a compreensão da formação de uma classe por meio das ideias que lhes ajudaram a elaborar os efeitos e sentidos da mudança social.

O texto estará dividido em duas partes mais amplas, compostas por subtópicos. Neles sustentarei duas hipóteses. A primeira delas de que os textos podem ser lidos como romances de formação. Para em seguida argumentar que eles também forjaram sentidos para modernidade capitalista mobilizando um estilo de pensamento conservador, assentado pelo que chamarei de princípio formal da precariedade<sup>3</sup>.

## **Intelectuais de Benjamim Costallat: pequena-burguesia e estilos de pensamento de uma fração de classe nos romances populares.**

A proposta deste texto parte do estudo de romances de Benjamim Costallat (1897-1961, um intelectual “anatoliano” (Cf. MICELI, 2015). “Polígrafo” (MICELI, 2015) dos anos 1920 e 1930, conhecido por suas crônicas e romances de brochura vendidos “aos milheiros” na capital federal em um período de expansão do letramento das pequenas burguesias e classes médias urbanas.

No entanto, esta escolha tem razão de ser. Por ela, pretendo pensar a reflexividade entre o romance de ampla circulação e o processo de conformação classista de determinados produtores culturais no correr das dinâmicas de modernização da sociedade carioca.

---

<sup>3</sup> Para realizar este objetivo, temos como referências teórico-metodológicas distintas, mas que se combinam. São elas o trabalho de Raimundo Faoro, *A Pirâmide e o Trapézio* (1974), e o de Roberto Schwarz, *Um Mestre na Periferia do Capitalismo: Machado de Assis* (1990).

No limite, trato de observar os dilemas da consolidação da pequena-burguesia na ordem competitiva da periferia do sistema através de seu estilo de pensamento tomado forma literária. Assim, um intelectual e seu público são recursos analíticos para compreender a consolidação de uma classe por meio das ideias que lhes ajudaram a elaborar os efeitos e sentidos da mudança social (Cf. CHAGURI; MEDEIROS, 2018).

Neste sentido, argumentarei que as intenções do pensamento deste grupo social elaboraram a modernidade capitalista através de um estilo de pensamento conservador, sustentado pelo princípio formal da precariedade.

Os romances estudados são *Mademoiselle Cinema: novella de costumes de um momento que passa...* (1922), *Gurya* (1929), *Katucha* (1931) e *A Mulher da Madrugada* (1934). Mas é a “interpretação da realidade através da representação literária” (AUERBACH, 2007, p.499) do intelectual nestas obras que interessa à análise.

Uma vez que, como dito há pouco, o esforço de construção lógica ou estética empreendido pelo sujeito revela em alguma medida o confronto com seu objeto; neste caso, o romancista Costallat com suas representações de intelectuais.

O que a construção narrativa destas personagens e seu encaminhamento formal dizem sobre os fenômenos de modernização na periferia do capitalismo? Qual estilo de pensamento suporta os “sintomas de democratização” (MANNHEIM, 1963) nessa sociedade para uma pequena-burguesia?

Para responder estas perguntas, é necessário posicionar analiticamente a barreira com a qual abri este texto. Ou seja, criar estratégias interpretativas que me permitam realizar a caracterização de uma fração de classe a partir do caráter reflexivo entre empiria e abstração nas dinâmicas materiais da vida social.

## **Mademoiselle Cinema: novela de costumes do momento que passa... (1922): o fenômeno da democratização.**

Roberto Fleta (COSTALLAT, 1922) embarcou no *Arlanza* do Rio de Janeiro rumo à Paris no auge de sua carreira intelectual. Fleta ganhara reconhecimento como um “sensacional escriptor brasileiro” através de *A Mulher que Peccou*. Romance protagonizado por uma jovem garota dos anos 1830, “condenada” pela sociedade por “pecar” sem sequer ter consciência do ato.

Benjamim Costallat não desenvolve as motivações da viagem do romancista, nem tampouco revela ao leitor as condições da viagem. Pouco revela sobre o enredo e o pecado d'*A Mulher*. O que se sabe é que o livro, escrito com “cynismo” e “com uma grande fundo de moral e piedade” (COSTALLAT, 1922, p.67), compõe suas protagonistas como “produtos do meio”. No entanto, se a narrativa escrita por Fleta

não se passa quando de seu lançamento, em 1922 (1923)<sup>4</sup>, a de Costallat, sim. Cruzam-se obras, autores e os processos sociais que culminam com a consolidação da ordem burguesa na sociedade carioca.

Aos quarenta e cinco anos, Fleta ensinava algo ao público por meio de sua obra (Cf. COSTALLAT, 1922). A despeito de ser um “escriptor escandaloso”, vivia com a esposa e um filho num “maravilhoso bungalow” em Santa Teresa; frequentava os ambientes de um “escriptor moderno”, cuja “maior glória é ganhar [...] muito dinheiro com a sua literatura” (COSTALLAT, 1922, p.71).

Benjamim Costallat, por sua vez, tinha vinte e cinco anos quando publicou *Mademoiselle Cinema*. Bacharel em direito, jornalista, romancista e cronista do Rio, passara um tempo fora do país antes de escrever sua obra mais conhecida. Nos anos 20, foi um dos homens de negócios que mais se engajou na “campanha pelo livro nacional” (ver FRANÇA, 2010) apostando na expansão do comércio de brochuras populares, circulando suas obras por sua própria editora, a Costallat & Miccolis.

Em um sentido muito específico, Costallat e Fleta foram efeitos da consolidação da ordem burguesa via expansão dos mercados urbanos (Cf. FERNANDES, 2020). Bem como do desenvolvimento da “democracia como fenômeno da cultura em geral” (MANNHEIM, 1963).

Em outras palavras, efeitos constitutivos do processo de modernização social, que combinou o modo de realização do capitalismo e dos princípios democráticos - como um “fenômeno sociológico estrutural” (Cf. MANNHEIM, 1963) – no Rio de Janeiro. Eles foram os protagonistas de nossa revolução burguesa possível<sup>5</sup>, na passagem do modo de produção escravista à generalização do trabalho assalariado.

Não em razão de suas ocupações, atribuições ou características individuais, mas da dinâmica de conformação de uma fração de classe da burguesia na periferia. Como expressões do que Karl Mannheim (2008, p.105) denominou de “revoluções de classe média”.

O Rio de Janeiro da virada republicana era o maior centro urbano-industrial, bem como sede de importantes órgãos, repartições, serviços públicos e privados do país (Ver: COSTA PINTO, 1953). Era um dos poucos *locus* em que a conformação classista avançava solidamente a partir da desagregação do regime estamental.

Toda estratificação, retomou Octavio Ianni (1972, p.11), é um “processo estrutural” que “depende da maneira pela qual os homens se reproduzem socialmente”. Ou seja, os padrões de reprodução social realizam-se “diretamente ligados ao modo pelo qual eles organizam a produção econômica e o poder político”.

---

<sup>4</sup> Existem divergências em relação às datas de publicação da primeira edição da obra de Costallat. Adoto aquela indicada pelo projeto desenvolvido pela Biblioteca Digital de Literatura de Países Lusófonos da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Endereço para o acesso: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/>. Acessado em 3 de outubro de 2022.

<sup>5</sup> Entendida a partir de Florestan Fernandes (2020, p.38) que a definiu não como um “episódio histórico”, mas “fenômeno estrutural” (p.38), que se pode reproduzir de modos relativamente variáveis, dadas certas condições ou circunstâncias, desde que certa sociedade nacional possa absorver o padrão de civilização que a converte numa necessidade histórica”.

De modo que a forma de distribuição dos produtos, custos e papéis sociais alicerçam-se na “base da estrutura social” da sociedade; portanto, é somente através do processo de estratificação que se organizam as “estruturas de apropriação” e “dominação”, direcionando as “condições de classificação e mobilidade social” (IANNI, 1972, p.12) dos agentes. A sociedade classes, por exemplo, secularizou a cultura e o comportamento através de duas instâncias fundamentais a “propriedade [privada] e o mercado” (Cf. IANNI, 1972).

Este processo de secularização, entretanto, não culminou na superação completa de traços estamentais na sociedade burguesa da periferia.

Antes, emergiu uma nova “configuração histórico-estrutural” pela qual se desenvolveram as relações produtivas, reprodutivas e também as possibilidades de consciência das classes sociais (IANNI, 1972); combinadas pela reposição moderna do atraso em um capitalismo dependente (Cf. BASTOS, 2020; FERNANDES, 2020).

Desta combinação dialética entre o passado e aquele presente, emergiu o “fenômeno sociológico estrutural” da democracia (Cf. MANNHEIM, 1963)<sup>6</sup>. Logo, se “cada período propõe suas próprias questões”, este especificamente lançou os grupos sociais ao seu “autodescobrimento”, em uma “época de crescente autoconsciência”, nomeando o conhecido e o desconhecido (MANNHEIM, 2008, p.69).

Em *Mademoiselle Cinema* o diagnóstico sobre o processo social é mais explícito do que nos demais romances de Costallat. Roberto Fleta embarcou com destino a Paris no mesmo navio da Família Pontes – o pai, ex-ministro, a senhora Pontes e a filha Rosalina (“uma menina escandalosa de uma época mais escandalosa ainda”) (COSTALLAT, 1922, p.46).

Para apresentar o caráter de Rosalina, ou simplesmente “Mme. Cinema”, Benjamin Costallat retornou ao seu primeiro beijo, ainda “ingênua”, porém deixando de ser “innocente” (COSTALLAT, 1922, p.54). A perda de inocência foi fonte de “desilusão” por não poder casar-se mais o “príncipe encantado”. Rosalina “sofreu. Sofreu muito” (COSTALLAT, 1922, p.55). Porém, tal qual a protagonista de Fleta, ela não tinha culpa. A “organização social”, expressada pelo *flirt*, lhe corrompera o sonho.

Fora o *flirt* que aproximou Rosalina e Fleta. Vindo da Inglaterra e se espalhando para o mundo, transformou-se em elemento constitutivo desta “sociedade internacional da qual o Rio mundano é uma das menos brilhantes, das mais pobres e mais ridículas adjacências” (COSTALLAT, 1922, p.57).

Enquanto um “acto de volúpia singular e hypocrita”, alargava os limites da “bandalheira permitida” e da “sem-vergonhice tolerado sob a protecção dos chás das cinco, dos “dancings”, das visitas às amiguinhas e das trevas cinematográficas [...]” (COSTALLAT, 1922, p.59). Foi a expressão do “amor das semi-virgens”, da “mulher elegante” que fazia a “felicidade de muitos homens” e da “mulher feia”, a de “um homem só” (COSTALLAT, 1922). Rosalina fizera a felicidade de Fleta.

---

<sup>6</sup> Sobre as relações entre o moderno e o arcaico nos processos de modernização brasileira, ver Franco (1997) e Tavolaro (2014).



A “menina”, como definiu Costallat (1922), “educada sob certos costumes da época, nunca poderá ser mãe nem esposa”. Fruto desta sociedade, “cuja moral varia conforme a moda”, ficaram-lhe “vedadas as mais puras e as melhores alegrias da vida”<sup>7</sup>. Ainda assim, Rosalina permanecia virgem – “esta cousa secundária em que os homens collocam a honra das meninas” (COSTALLAT, 1922, p.62) - até encontrar-se com Roberto Fleta no convés em uma das noites em alto mar.

O casal Pontes tomara conhecimento do caso amoroso com aquiescência. A senhora Martins Pontes ficou “enthusiasmada por conhecer em carne e osso um autor, ella que até então só conhecia autores encadernados [...]” (COSTALLAT, 1922, p.77). Mademoiselle tornou-se para Fleta “toda sua mocidade passada, toda a sua alegria de viver [...]” (COSTALLAT, 1922, p.89).

As implicações do “amor moderno” entre uma “garota de época” e um “autor” parecem-me ser fundamentais para a qualificação do “*momento que passa*” e de suas representações literárias no romance inaugural de Costallat. Ela se estende pelos outros textos encarnando literariamente os ritmos e sentidos da modernização social para seus protagonistas, mas também para seu romancista.

Leio o “momento que passa” como expressão dos dilemas que emergem desta “tendência irrevogável” à democratização (Cf. MANNHEIM, 1963) na sociedade brasileira da qual *Mademoiselle*, *Gurya*, *Katucha* e *A Mulher da Madrugada* foram partes constitutivas.

Sobretudo, pela perspectiva sociológica dos processos integrados de formação, expansão e consolidação das classes médias e pequenas burguesias na ordem competitiva. Dinâmicas que se realizaram reflexivamente à conformação do pensamento burguês em “visões de mundo”, acomodando-se em formas ideológicas ou utópicas (Cf. LÖWY, 2003). Neste sentido, as “ideias, representações e orientações cognitivas”, além de socialmente condicionadas (LÖWY, 2003), orientaram os interesses e ações das classes sociais em disputa pelo controle das dinâmicas de modernização (Cf. BOTELHO, 2021).

Partindo do alerta de Wright Mills e Gerth (*apud* IANNI, 1972, p.21) de que “todo modelo de estrutura social implica um modelo de mudança histórico-social”, tomo o fenômeno sociológico da democratização (MANNHEIM, 1963) como indicador deste processo. De modo que a *tendência* à expansão democrática têm sido apenas um dos vetores da transformação estrutural mais ampla.

Podendo-se a partir dele caracterizar o conteúdo da mudança, como ela se processa, em quais sentidos e ritmos; mas, sobretudo, as condições pelas quais grupos

---

<sup>7</sup> “Melle. Cinema, a minha Rosalina, faz parte da reduzidíssima família internacional de “snobs”, de elegantes e de “arrivistas”, cuja moral varia conforme a moda e conforme a indigente moralidade dos terceiros actos das peças francezas.

A virtude nada perde quando se aponta o vício. Nada perde a legitima e sagrada família brasileira em que eu aponte as “Melles. Cinemas” que andam por ahi...

- Ah! Não andam não? Ah! É imaginação mórbida de escritor? Pois bem. Aquelle que nunca encontrou uma “Melle Cinema” pelo seu caminho, que me atire a primeira pedra!...” (COSTALLAT, 1922).

e classes sociais passaram a empreender *suas lutas pelo controle político e cultural dos efeitos da mudança*.

Recuperar em Karl Mannheim este aspecto da transformação me interessa ao passo que ele ajuda iluminar o modo como uma classe se ajustou à mudança social, na ordem da cultura e do pensamento. Permitindo-me apreender Benjamim Costallat e seus romances como exemplos heurísticos de como uma classe encaminha a relação entre sua consciência e seus interesses na ordem burguesa. Quero reter dois elementos do argumento do autor para a ponderação sobre o desenvolvimento da democracia, a fim de pensá-lo em seu caráter antes sociológico do que político-institucional.

O primeiro deles é a compreensão do fenômeno a partir do conflito social pela formação das “maiorias” e “minorias” culturais, políticas, intelectuais em um contexto de desagregação estamental.

Assim, a “democracia política” emergiu tão somente como uma das “manifestações” de princípios culturais mais amplos MANNHEIM, 1963, p.249) pelos quais as classes foram postas à prova. Fundamentalmente, pela expansão dos referenciais cognitivos e culturais da *igualdade* e da *autonomia* do indivíduo que conformaram “a *contradição inerente à organização democrática da sociedade*”. Enquanto, forma de “aprendizado social” da sociedade democrática (MANNHEIM, 1963, p.276, *itálico meu, tradução minha*).

Esta própria contradição, entretanto, abriu frestas para que determinadas classes se mobilizassem na tentativa de represar ou neutralizar os efeitos dos esforços coletivos para a consolidação dos princípios democráticos. Este segundo aspecto implica imediatamente na realização do convívio democrático entre as classes no plano abstrato e material mais amplo. Observando a conformação de uma *intelligentsia* (Cf. MANNHEIM, 2008) como consequência da mudança estrutural nas sociedades capitalistas modernas, Mannheim sugeriu a “diminuição da distância social entre os grupos da minoria intelectual e outros setores da sociedade (MANNHEIM, 2008, p.288).

No entanto, a possibilidade de transformação dos intelectuais em “elementos exógenos” ao grupo de origem se realizou a partir das condições postas às “revoluções de classe média” (MANNHEIM, 2008, p.105).

Ou, em outros termos, das possibilidades de realização histórica das revoluções burguesas mundo a fora. Este processo, como pareceu sugerir Mannheim (1963), pode ser revelador do fenômeno sociológico da democracia. Como tradução das distâncias sociais pactuadas e estabelecidas na luta empreendida pelos agentes, podendo resultar em formas democráticas ou não.

As noções de autonomia (liberdade) e igualdade pareceram se combinar como norteadoras do pensamento moderno, tanto quanto dos processos de modernização estrutural. Uma vez que a “sociedade também é uma construção mental” (MANNHEIM, 2008, p.5), este pensamento pôde se enraizar nela própria através de uma relação reflexiva. Portanto, não se torna factível apreender o pensar como “um desenvolvimento orgânico” (MANNHEIM, 2008, p.14-5) e completamente autônomo, mas investigar pelos romances analisados

[...] que mentalidade é expressa pela obra de arte? Qual é sua identidade social? Que tipo de ações, situações e escolhas tácitas compõem as perspectivas nas quais o artista percebe e representa certos aspectos da realidade? Se as obras de arte refletem pontos de vista, valores e afirmações, quem são os protagonistas e quem são os antagonistas? Que tipo de reorientação é refletido nas mudanças de estilo? (MANNHEIM, 2008, p.17)

Fleta, um pequeno burguês intelectualizado nos anos 1920, recuperou em Rosalina (a “garota de época” representação do “amor moderno”) o frescor da vida. “Dás-me nova vida, nova crença de mim mesmo... Sim, mas não estou de todo perdido para o mundo, pois que esses meus primeiros cabelos brancos não me impedem de te ter toda minha” (COSTALLAT, 1922, p.89).

Contudo, a vida “mundana” parisiense (modelo de conduta para as frações de classes dominantes da sociedade carioca) arrefeceu a relação do casal; o romancista, representante do “bom burguez, respeitável pae de família, honrado comerciante estabelecido [...]” (COSTALLAT, 1922, p.134), era dominado pelo amor.

O amor que para Rosalina só tinha “uma noção comercial”; o mesmo amor que fez com que “em menos de dous mezes Melle Cinema [tivesse] inutilizado completamente o escriptor” (COSTALLAT, 1922, p.161). O pequeno burguês, ao afirmar-se historicamente na periferia do capitalismo, também estava culturalmente perdido em um mundo em transformação (ver MORETTI, 2014).

A desilusão de Roberto Fleta o faz se entregar à cocaína. Em um dos encontros com Rosalina no parque Robinson, “uma grade melancolia entrava-lhe pelo coração”. O romancista havia observado uma “tranquilla família burguesa” – um homem grisalho de 50 anos, sua esposa “ainda bem moça”, “sadia e forte” e dois filhos (COSTALLAT, 1922, p.164). Ali “recordava-se de sua casa em Santa Thereza” rodeado pela esposa e o herdeiro; em Paris “elle era um pobre diabo sem família, sem ninguém”. Rosalina, antes da droga, era seu “vício, o seu terrível e vergonhoso vício” (COSTALLAT, 1922, p.167).

Com a morte do ex-ministro Pontes em uma cama fria de bordel parisiense, Rosalina e a mãe retornam ao Rio de Janeiro. A jovem ainda recusou uma vida conjugal com Mário, quem conhecera no regresso, em uma “casa caiada” em Niterói.

## **Gurya (1929), Katucha (1931) e A Mulher da Madrugada (1934): representações e visões de mundo em Benjamim Costallat.**

Mannheim (2008) circunscreveu o caráter social do conhecimento ao confronto que seus portadores travam com as “exigências de situações concretas”. Cumpriria à sociologia compreender as “raízes sociais do pensamento” (MANNHEIM, 2008,

p.10) por uma “visão integrada” (MANNHEIM, 2008, p.6) da “transformação [das] camadas sociais” e da mudança de suas “mentalidades”.

Isto é, articulando-as ao exame da “ação social e dos processos mentais” (MANNHEIM, 2008, p.6). Me parece, então, ser razoável qualificar os laços entre a empiria e o pensamento antes em termos de reflexividade do que de reflexão. Neste sentido, há uma passagem fina do argumento que busca dirimir a fragmentação antinômica entre o material e o abstrato na reflexão sobre as ideias e, portanto, sobre seus portadores<sup>8</sup>.

“Qualquer que seja a bússola intelectual dos homens que controlam o leme, dificilmente iriam eles arriscar-se a seguir um mapa enganoso” (MANNHEIM, 2008, p.13).

A composição literária das representações, perspectivas e enfoques de Costallat ganham inteligibilidade, sobretudo, através da estrutura que garantiu a realização da vida social naquele momento. Fleta e Rosalina foram “ideias comunicadas” no nível interno de “um contexto funcional”, e que colocaram em movimento o próprio “conjunto de sua situação social” (MANNHEIM, 2008, p.33).

Não se trata, portanto, de assinalar a causalidade social sobre as dinâmicas do pensamento. Mas, muitas das vezes, a reflexividade entre a cultura e o social, em que as visões de mundo encaminham politicamente os rumos do concreto.

Dito de outro modo, as brochuras de Benjamim Costallat compõem o cenário do romance moderno no Brasil, desenvolvido de maneira limitada e insipiente por uma cultura de mercado nos primeiros anos republicanos. Contudo, este mesmo fenômeno é constitutivo da situação histórica de uma pequena burguesia em formação entre os processos de modernização do capitalismo dependente e da tendência de democratização da ordem social.

Ora, qual visão de mundo se desenvolveu através destas obras culturais? Quais os limites da “relação constitutiva entre a práxis desses grupos e o que concretizam como valor ou desejo e projetam sob a forma de cultura (JAMESON, 1992, p.292)?” Como conceber o texto como um processo (Cf. JAMESON, 1992)?

Assim como Fleta, outros intelectuais compartilharam do protagonismo nos romances posteriores de Costallat. O mesmo vale para elementos literários como Rosalina.

Em *Gurya* (1929), Jean-Jaques de Carvalho e Carlos de Santis encarnam os intelectuais pequenos burgueses da narrativa. O primeiro, filho de portugueses, nascido em Paris e criado no Porto, chegou ao Rio junto dos pais quando a crise atingira os negócios familiares. O pai de Jean lhe deu o nome em virtude da admiração pelo

---

<sup>8</sup> Nos diz Mannheim, “como foi possível [...] duvidar do caráter social do espírito e ignorar as implicações mentais da conduta social?” (MANNHEIM, 2008, p.18). E eu complemento, como foi possível ignorar as implicações concretas da conduta mental? A despeito da diferenciação entre o “nível social” e o “nível mental” não é possível separá-los empiricamente (MANNHEIM, 2008, p.27), contudo “o lócus da contradição não é a mente [...] mas as situações sociais concretas que dão lugar a aspirações conflitantes e [...] a interpretações antagônicas da realidade [...]” (MANNHEIM, 2008, p.22).

filósofo Rousseau; ainda em Portugal, o menino foi educado em escolas particulares, onde, com os livros, ganhou “uma superioridade de pensar e de atitudes que sua preguiça innata facilitava” (COSTALLAT, 1929, p.22).

Não muito tempo após o desembarque no Brasil, Jean casou-se com a dona Joaquina Conceição de Carvalho, filha do Conselheiro Conceição - "senhora dos antigos tempos, de boa origem, que tinha sido testemunha do desmoroamento de sua família e de sua própria fortuna" (COSTALLAT, 1929). Mas as coisas não andavam mal apenas para a parentela dos Conceição; com a morte do patriarca Carvalho, Jean herdara as dívidas do pai, e seus negócios lhe davam mais prejuízos que lucros (Cf. COSTALLAT, 1929).

Com os dois vivia Marina, “irmã de criação” de D. Joaquina e despesa a mais para os poucos recursos financeiros do casal. A esposa vivia a protestar contra a situação em que se encontravam: "Estamos sem dinheiro para as compras...". Jean-Jaques apenas reagia, "amanhã, minha filha. Amanhã eu trago. Mas, antes, olha só mais uma vez para essa gravura de Moreau. [...]"; Joaquina desesperava-se, mas sem sucesso: "com todos os seus Moreaus e os seus Voltaries, nós não temos o que comer!" (COSTALLAT, 1929, p.25).

Neste núcleo primário do romance, dois momentos narrativos assumem destaque para o desenvolvimento posterior do texto. Começo pelo último, pois ele é o momento que encaminha a virada da obra.

Marina engravidara de um estudante que a abandonou tão logo a descoberta da gravidez. Para Joaquina, observou o narrador, este momento consolidou a “desmoralização da sua casa”, sua irmã tornar-se-ia a “chacota do bairro”. No entanto, o prognóstico não se completou; Marina morreu no parto, após dar à luz a Mimi.

Por conta da nova integrante no lar, Joaquina e Jean-Jaques se repulsaram cada vez mais. Ela, por nutrir certo desprezo pela existência de Mimi – seu “ódio, surdo e incompreensível avolumava-se [...]”. Jaques, por adorá-la a ponto de vender todos os seus Balzacs em troca de uma boneca para a criatura.

A queda dos Conceição e Carvalho foi decretada com a morte súbita dos velhos, deixando a garota órfã aos 14 anos, no exato momento em que os estratos médios cariocas buscavam seu tempo de apogeu. O nascimento de Mimi consolidou a decadência de dois núcleos familiares, mas, sobretudo, o declínio de um amálgama familiar, aristocrata decadente e intelectual-negociante em ascensão ao longo da mudança social. Mimi foi a herança dos novos tempos, caracterizado por Costallat ainda em *Mademoiselle Cinema*.

O segundo momento que apresenta os impasses para o desenvolvimento da narrativa é a passagem geracional entre as representações literárias da pequena burguesia nacional e de sua herdeira direta nas dinâmicas de democratização (MANNHEIM, 1963); repetindo, em certo sentido, a forma do romance anterior.

O intelectual pequeno-burguês que abandona sua origem mercantil, Jean-Jaques, parece, como descreveu Costallat, interromper o futuro que se abria. A crise dos negócios e a paixão pelos livros, o levava a pensar que “no Brasil quem menos trabalha é quem mais ganha. Enquanto se fica em casa, corre-se menos riscos de perder dinheiro. E ganha-se na certa o dinheiro do bonde...” (COSTALLAT, 1929, p.29).

A opção pelos Balzacs e Voltaires rompeu com a estabilidade dos laços orgânicos e com a possibilidade de recuperar prosperidade dos negócios herdados; Jean se fechava para o mundo, devorando livros e mais livros em sonhos com o retorno à Avenida dos Campos Elíseos (COSTALLAT, 1929, p.27). Quando não, ironizou o narrador, preferia filosofar sobre as semelhanças entre homens e urubus (Cf. COSTALLAT, 1929, capítulo IV).

Ocupado com os afazeres do espírito, não há qualquer associação entre Jean, o trabalho burguês e o mundo externo; o velho sequer saía de sua residência no subúrbio de São Cristóvão.

Sem herança e com a morte dos responsáveis, Mimi se mudou para o centro do Rio, encontrando um emprego na casa de moda de Mademoiselle France, na rua do Ouvidor. Com Nenette, Mimi se entrega aos amantes e ao sexo<sup>9</sup>. Ela “passou assim três anos. Conheceu várias classes de homens. Todos lhe queriam a mocidade e em troca pagavam-lhe algumas contas de costureira...” (COSTALLAT, 1929, p.94). Não tinha preço fixo, era de quem mais desse; até conhecer Carlos De Santis – escritor de 40 anos, “sem uma afeição de mulher” até então.

Outro intelectual surge na trajetória de uma prostituta, ou de uma “garota de época”, como Benjamim Costallat (1922) havia definido Rosalina. E, grosso modo, com o mesmo destino de Fleta.

No entanto, o dilema de De Santis – “o velho escravo intelectual” (COSTALLAT, 1929, p.135) – e Mimi assentou-se no conflito riqueza e literatura. Apesar de transformar toda gota de tinta em dinheiro, “elle não conseguia sustentar o luxo de Mimi. E ella não poderia ser só d'elle. Nunca! Nunca!” (COSTALLAT, 1929, p.135). Ele poderia oferecer apenas “conforto e tranquilidade”, mas ela fugia dessa perspectiva.

“Agora, ella morava num dos arranha-céus do bairro dos cinemas. Um velho capitalista mantinha os seus caprichos.” (COSTALLAT, 1929, p.109). Mimi “arruinava” mais um homem<sup>10</sup>. Carlos

aos trinta annos tinha publicado catorze [livros]. Chegara à situação máxima de popularidade e de pretígio que um escriptor possa alcançar no Brasil. Em todos os jornais do paiz, sua colaboração era pedida. [...] O seu público. [...] Essa massa anonyma de todas as classes, o "seu" público, que confiava no seu carácter e no seu coração, e que recorria a ele,

<sup>9</sup> "Da pequena empregada, virgem, para a jovem mundana, installada e mantida por vários "coronéis", que ella substitua e variava com uma arte infinita e arrancando-lhes o que podia com um desprezo immenso pelo dinheiro e pelos homens, a carreira havia sido rápida" (COSTALLAT, 1929, p.84).

<sup>10</sup> "Mimi agora dominava o Rio. Era a mulher da moda. Disputada pelos homens de dinheiro, em leilão pelo mais alto preço." (p.136) Ela já tinha arruinado dois homens ricos e feito a desgraça de três casais. "Por ella, homens austeros abandonavam a família, e fortunas sólidas eram abaladas" (COSTALLAT, 1929, p.36).

Para Mimi, o "dinheiro [era] o começo e o fim do mundo", mas Carlos era apenas “um romântico...”; “como se pode viver sem dinheiro?”; “a vida inteira sem um automóvel?”; “MAS SOU DESTE SÉCULO E SOU MULHER!” (COSTALLAT, 1929, p.137).

quando precisava de um interprete para os seus sofrimentos e de um protesto para alguma injustiça! (COSTALLAT, 1929, p.139).

Em *Katucha* (1931) é a vez de João Alfredo, ocupado intelectualmente com os problemas e aflições da medicina, se apaixonar por Maria dos Anjos, conhecida no meretrício como Katucha.

Ele acaba por se tornar o médico particular da mulher, por quem também se apaixona. Não irei me deter na descrição do enredo, uma vez que ele repete em grande medida os anteriores e o próximo. Prefiro empenhar as próximas linhas em analisá-los formalmente. Entretanto, trata-se da impossibilidade de traduzir o “amor moderno” na constituição de uma família; todo homem era, para ela, apenas mais uma “vítima” (Cf. KATUCHA, 1929).

Com o médico, não foi diferente. Tampouco com Walter, intelectual amador de *A Mulher da Madrugada* (1934), empenhado em evitar “emocionar os seus sentidos”. Em outras palavras, buscando afastar-se dos riscos do amor moderno de Germaine. O que, como poderia se antever pelas escolhas literárias de Costallat, não foi possível.

Há algo na forma destes romances, que ao serem lidos em conjuntos, permite captar o fenômeno da democratização e da mudança social pelo ponto de vista da formação de uma pequena burguesia.

Dentre a qual, intelectuais e uma parcela relevante de seu público. Aquela que Wolfgang Iser (1999) chamou de leitores “virtuais”. Ou seja, o provável leitor que se aproxima do autor nas estruturas narrativas formalizadas pelo romance e, portanto, nas visões de mundo ordenadas por um estilo de pensamento. Relação intelectual estabelecida através da proximidade perigosa entre sujeitos e objetos do conhecimento.

Lucien Goldmann (1979), ao compor seu método para o estudo da literatura, definiu as “visões de mundo” em dois níveis. Por um lado, como “instrumento” analítico dos textos literários. Por outro, como um “conjunto de aspirações e de ideias que reúne os membros de um grupo (mais frequentemente, de uma classe social) e os opõem aos outros grupos” (GOLDMANN, 1979, p.20).

Nesta última dimensão, ela só pode ser captada através de uma “expressão concreta”, como o romance. Visto que ele é “expressão [...] de um fenômeno de consciência coletiva que alcança seu máximo de clareza conceitual ou sensível na consciência do pensador [...]” (GOLDMANN, 1979, p.21). Salvo engano, é na passagem reflexiva do nível empírico ao teórico que se pode captar o princípio ordenador do pensamento expresso nos textos<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Goldmann (1973, p.44) nos diz que a relação entre a criação literária e a vida social não concerne à identidade de conteúdo destas duas dimensões da realidade humanas, mas às estruturas mentais, "o que se poderia chamar as categorias que organizam ao mesmo tempo a consciência empírica de um certo grupo social e o universo imaginário criado pelo escritor". Portanto, não se trata de uma relação de determinação cultural pelo social. Antes de ajustamento, para pensar com Franco Moretti (2014).

Em outras palavras, é no texto que a estrutura de pensamento (Cf. MANNHEIM, 2008) do autor se realiza, através das representações (AUERBACH, 2007) e imaginários encarnados pelas visões de mundo de uma determinada classe. Como foi o caso da prostituta e do pequeno burguês intelectual para o romanceiro de Benjamin Costallat.

Michael Löwy (2003, p.12) retoma a discussão para defini-las como a “perspectiva de conjunto, a estrutura categorial, o estilo de pensamento socialmente condicionado” das classes. A circunscrição de “um conjunto orgânico, articulado e estruturado de valores, representações, ideias e orientações cognitivas, internamente unificado por uma perspectiva determinada por um certo *ponto de vista* socialmente condicionado”. Elas são as ideias dispostas lógica e esteticamente sobre “o homem, a sociedade, a história [...] (LÖWY, 2003, p.13).

A forma do romance, portanto, ao formalizar os sentidos do processo social, elabora os “ajustes” entre os repertórios culturais e as “realidades de classe” (Cf. MORETTI, 2014). Dito de outro modo, a forma recupera o social ao recriá-lo através da dialética do concreto, dos conflitos por onde as classes sociais se realizam empiricamente.

Trata-se, então, de dois movimentos articulados pelos quais as classes encaminham seus dilemas e contradições socioculturais.

Portanto, não trata de postular as homologias entre a estratificação social, as visões de mundo e as formas artísticas (Cf. JAMESON, 1992). Todavia, perceber a qualidade objetiva das relações reflexivas entre as ideias e os processos sociais a fim de captar a própria dinâmica da vida social capitalista. Ou seja, recuperar os ajustamentos intelectuais suportados por dada formalização pela possibilidade de existência concreta das classes no mundo capitalista por meio de seus dilemas.

Em outras palavras, dar o passo da empiria à abstração ao requalificar como estas dimensões se relacionam. Estabelecendo teoricamente a princípio a reflexividade entre o mundo social e a literatura para, então, compreender a qualidade dos ajustes entre as “formas culturais” e as “realidades de classe” (MORETTI, 2014).

A pequena-burguesia, bem como todos os estratos de classe, elaboram e realizam sua existência prática no conluio entre a abstração e o material, embaralhando-os tanto quanto isso lhes possibilite encaminhar sua realização histórica.

A quem observa os emaranhados da ficção e da realidade pela perspectiva literária, cabe perceber que o estudo da forma é o estudo do poder, sendo as visões de mundo os postulados formais. (Cf. MORETTI, 2007).

No entanto, a forma (expressão literária da reflexividade entre as ideias e o processo social) interessa à medida que possa iluminar as intenções básicas do pensamento de classe, ao permitir qualificar a relação entre sua estrutura mental e sua situação social. Isto é, clarificar os conflitos centrais do capitalismo e da modernidade em dada sociedade.



## Estilo de pensamento e a pequena-burguesia nos trópicos: As representações nos romances de formação de Benjamim Costallat.

Roberto Fleta, Jean-Jaques de Carvalho, Carlos de Santis, João Alfredo e Walter. Rosalina, Mimi, Katucha e Germaine. Representações literárias (Cf. AUERBACH, 2007) do que o próprio Costallat (1922) denominou o “momento que passa”.

A pequena burguesia intelectualizada e as prostitutas - ou “garotas de época” - afetadas pelo processo social do “amor moderno” e dos fenômenos de democratização (MANNHEIM, 1963). Elementos literários mobilizados pela narrativa da decadência de um mundo antigo justaposto à vida burguesa na capital do país.

Qual estilo de pensamento e, portanto, sua intenção básica (Cf. MANNHEIM, 1986) que sustentam esta forma de romance? Qual o passo possível para se combinar a sociologia da literatura à sociologia do conhecimento?

Há uma parte importante do argumento que não esgotarei aqui, mas que informa todo o trabalho com estas obras. Leio estes romances de mercado, produzidos por Benjamim Costallat em sua campanha de “nacionalização do livro”, como romances de formação (MORETTI, 2020).

Isto é, “como “forma simbólica” da modernidade” (MORETTI, 2020, p.29) por onde se procurar atribuir sentido aos processos de modernização, no conflito do velho e do novo, da tradição e do moderno. Investindo seu repertório simbólico literário, fundamentalmente, sobre o ritmo do tempo social a partir da perspectiva da mudança. Não à toa, é a juventude seu grande signo.

Para que a juventude se torne uma “forma”, deve emergir dela uma característica diferente, e, aliás, oposta àquelas há pouco descritas: a ideia, muito simples e até um pouco filisteia, de que a juventude não “dura eternamente”. É breve ou, de todo modo, tem um término, e permite assim, ou melhor, obriga a fixar a priori um vínculo formal à representação da modernidade. Somente ao domar sua natureza limitada e fugidia; somente ao aceitar trair, em certa medida, sua essência- somente assim seria possível dizer que a modernidade poderia vir a ser *representada*. Somente assim, podemos acrescentar, a modernidade pode ser “humanizada”. Vertida em forma, esta age como um órgão do nosso sistema emotivo e intelectual em vez de se contrapor a ele como aquela força externa que o bombardeia com aquele “excesso de estímulos” que – Simmel a Freud e deste a Benjamin- sempre foi considerado como a máxima ameaça do mundo novo.

E, no entanto... Dinamismo e limite, irrequietude e “sentimento do fim”: construída desse modo, sobre drásticas antíteses, a estrutura do romance de formação só pode ser *intimamente contraditória*. (MORETTI, 2020, p.30-31).

Até aqui, através das ferramentas teóricas da sociologia da literatura e da crítica literária, procurei captar as representações e o quadro de visões de mundo recorrentes nos romances de Benjamim Costallat. Insistindo, sobretudo, na maneira reflexiva pela qual as ideias integram, como “órgãos de nosso sistema emotivo e intelectual”, os processos sociais.

O que, como tenho procurado argumentar, permite a compreensão do concreto, isto é, das dinâmicas estruturais da sociedade (em seus atributos materiais e abstratos), por meio de seus movimentos e embates intelectuais. Uma vez que as classes agem e se conformam, em certa medida, pelas ideias que fazem de si mesmas – através de seus gostos, estilos, desejos, atitudes etc.

A questão passa a ser como recuperar da forma literária algum elemento pelo qual seja possível caracterizar uma fração de classe sem, no entanto, atribuir às ideias um caráter homólogo ou de espelhamento da realidade. Em outras palavras, compreendendo que as ideias de classe fazem às vezes da realidade social, porém não relativamente, mas em relação à uma totalidade. Apresentando-se pelo conflito entre autor e público, autor e obra, forma e processo social<sup>12</sup>.

Neste caso, pensar a forma pelo “modo como classes diferentes, com pontos de vistas diferentes, confluem em uma situação histórica concreta” (WAIZBORT, 2007, p.67). Situada especificamente nos processos de modernização e de democratização da sociedade brasileira.

Essa confluência, a meu ver, é ajustada por um princípio formal (CF. SCHWARZ, 2008) típico de uma fração de classe – compartilhada entre o intelectual e seus leitores “virtuais” (ISER, 1999). Ou seja, ele mobiliza as intenções básicas de pensamento desta fração de classe por um estilo de pensamento.

À exceção de Jean Jaques, os integrantes da trama principal dos romances não passam dos 40 anos. As protagonistas são sempre mais jovens que os homens – as conhecemos em seus dilemas ainda na infância até o auge da adolescência. Isto é, frutos do tempo mais presente. Comumente, elas partem de famílias pequeno burguesas e consolidam a decadência destas.

Sobre os homens não se pode afirmar o mesmo, pois Costallat não descreve a origem de todos eles; todavia, são apresentados como agentes de suas próprias trajetórias. Um pouco mais adiantadas no tempo, porém malogradas pelo envolvimento com estas mulheres. Em outras palavras, antes se conhece sua condição burguesa pelos atributos individuais.

Para pensar esta atribuição mais geral de sentido às representações, os nomes das personagens dos romances são interessantes. Não posso precisar se as escolhas de Costallat foram deliberadas, isto é, conscientes. No entanto, elas me parecem apontar para uma simbolização das intenções básicas da pequena burguesia carioca ao ordenar uma estrutura de pensamento moderno mais ampla nos romances.

---

<sup>12</sup> Neste sentido, a ideia de ajuste elaborada por Moretti (2014) é interessante, pois ela não se encerra sobre a dimensão do apaziguamento da contradição. O ajustamento é, sobretudo, o modo como se resolvem as contradições internas da obras em relação à sua exterioridade.

Em breves consultas realizadas em dicionários de nomes próprios ou de sinônimos, pude observar uma tendência curiosa. Obviamente, não tenho pretensão alguma de remontar à uma etimologia destes substantivos próprios. Apenas explicitar algumas tendências. Começo pelos protagonistas.

*Roberto* é aquele de fama, reconhecido em sua atividade, o que brilha. *Fleta*, por seu turno, também pode ser utilizado para o ato de curvar-se ou inclinar-se; isto é, dobrar-se a algo ou por algo (flecta vem do verbo flectir).

*Jean-Jaques*, apesar da inspiração francesa em Rousseau, como descrevera Costallat (1929), esconde duas ideias importantes. Jean, ou João no português, é o homem agraciado por Deus; Jaques é uma variante bíblica de Jacó, o que vence.

*Carlos* tem origem no germânico Karl, o “homem livre, do povo”; *de Santis* alude ao que entenderíamos como um designado dos céus, em sentido religioso. *João Alfredo* complementa o sentido de *Jean*, trazendo em seu nome a composição de um conselheiro astuto. *Walter*, por fim, simboliza o líder, aquele que conduz os grupos ou exércitos através de sua liderança.

O curioso é que nenhum deles cumpre socialmente a promessa primeira de seus nomes; e não por razões individuais ou pelos impasses ocasionais da vida moderna na ordem de classes.

Fleta e de Santis são quem, parcialmente, o fazem. Uma vez que alcançam fama e reconhecimento pelo ofício intelectual. Mas tão logo se envolvem com *Rosalina* - a pequenina rosa, a bela flor - e Mimi, e descobrem o mundo dos vícios e perigos da vida moderna. Os outros dois se deparam com *Katucha*, variante hispânica para Kátia - “casta”, “pura”, “imaculada”; seu nome de batismo, *Maria dos Anjos* remete-se à senhora soberana, pura. E *Germaine*, a irmã pródiga. Ora, as gerações “mais burguesas” incorporam o signo do feminino como sintomas mundanos da vida moderna. E que acabam por levar os intelectuais à desilusão ou à decadência.

Este aspecto poderia ser desenvolvido a partir de múltiplas entradas. Mas quero desenvolvê-lo pela relação entre a intelectualidade pequeno-burguesa, heurística-tomada em Benjamim Costallat, e sua fração de classe de origem, a pequena burguesia em consolidação, a partir dos fenômenos de democratização.

O interesse está em analisar como este problema foi formalizado nas obras, revelando os conflitos concretos de uma época de “crescente autoconsciência” das classes e da reorientação das distâncias entre a *intelligentsia* e seu nicho.

Sobretudo, ao colocar o problema da situação de classe de autores da pequena burguesia, oriundos dos círculos mercantis de cultura, e sua atividade intelectual nos processos de modernização carioca.

Por uma face da moeda, o que se deu quando as personagens dos romances (re)descobriram as experiências da vida moderna? Por outra, o que se deu, em termos de estrutura de pensamento, com a relação entre intelectuais e seu público na expansão dos mercados culturais carioca?

## **Intenções básicas e a consciência possível de uma fração de classe: intelectuais, seu público e a modernização periférica.**

Em todos estes romances, o intelectual pequeno-burguês, ao aproximar-se do mundo sensível – afirmando-o ou negando-o - sofre um abalo em sua trajetória de classe, intimamente associada à sua formação individual ou em seus núcleos orgânicos, como a família.

Roberto Fleita foi acometido pelo vício; Jean-Jaques beirou a miséria até sua morte; Carlos de Santis, após apaixonar-se, acabou quase surdo; Walter foi ludibriado pela amante e pelo professor de “indiferença”. Como apontado anteriormente, os processos de modernização foram representados pelo “amor moderno”, comercial, pelo qual as jovens se formaram, ao formarem seus parceiros literários.

No plano empírico, entretanto, este era o momento em que os processos de modernização estrutural burguesa no Rio possibilitavam que uma fração de classe específica se realiza-se culturalmente pelo mercado do romance.

Sérgio Miceli (2015) chamou estes intelectuais de “anatolianos” ou “polígrafos”. Isto é, agentes que passavam a se consolidar na estrutura social, deixando a condição de homens livres ao encarar os dilemas de sua situação concreta de classe. Como fração dominada da burguesia urbana em uma sociedade de herança estamental.

Me parece que as relações entre as personagens masculinas e femininas formalizadas por Costallat apontam para a intenção básica dos portadores sociais das ideias mobilizadas nestes romances. Cabe “descobrir as situações de ação, as estruturas de grupo e as escolhas que, de um modo ou de outro, estão envolvidas nas expressões de sentido” (MANNHEIM, 2008, p.35).

Portanto, o movimento que adoto caminha da forma ao arcabouço mental de um estilo de pensamento (MANNHEIM, 1986) que a sustenta. A fim de chegar ao princípio formal que promove os ajustamentos culturais da “consciência possível” (GOLDMANN, 1972) de uma fração de classe à sua realidade material.

Em outras palavras, se a análise formal é, em última instância, a análise do poder (Cf. MORETTI, 2007), apontar este princípio formal colabora para a compreensão da reflexividade entre ideias e processo social a partir de uma perspectiva dialética do concreto. Em que as classes se enfrentam também ao encaminhar suas realizações na dimensão cultural e abstrata do pensamento.

Benjamim Costallat fez parte das primeiras gerações de romancistas que escreveram para um público tipicamente burguês, que encontrou nas brochuras um artefato de cultura para o contato cotidiano com a literatura livresca.

Este fenômeno foi capaz de produzir, segundo uma série de pesquisas, os primeiros *best-sellers* nacionais<sup>13</sup> Isto é, encadernações baratas que atingiram um novo público com vendagens expressivas para uma população em que apenas uma a cada duas pessoas sabia ler. Esta contradição em termos, a existência de *best sellers* em uma sociedade com índices expressivos de analfabetismo, apontam para as condições de realização estrutural deste fenômeno.

Em resumo, Costallat pode ser pensado como exemplo heurístico da ascensão de uma pequena burguesia letrada à vida pública no centro político do país. Sobre tudo, através do comércio livreiro – ainda insipiente e subordinado economicamente às oscilações do capital externo e do grande capital nacional em um momento de privatização de serviços públicos e de aumento dos custos de vida no Rio de Janeiro<sup>14</sup>

É esta relação subordinada ao poder econômico e político da autocracia-burguesa (Cf. FERNANDES, 2020) em um capitalismo dependente que informa as intenções básicas do estilo de pensamento deste público literário – autor e seu público “virtual” (ISER, 1999).

A ambivalência entre consolidação social empírica e decadência formal nos textos se apresenta no modo pelo qual o contexto (estrutural) se introjeta nas ideias destes romances de uma fração de classe. Passando a se refratar tanto em Costallat, bem como em Fleta, Jaques, De Santis, João Alfredo e Walter: todos pequeno-burgueses, uns mais e outros menos.

São, portanto, os limites estreitos entre as dinâmicas de mobilidade social e o perigo da decadência a partir dos efeitos da mudança que confluem nas intenções básicas do estilo de pensamento portado por este grupo heterogêneo. Neste sentido, ela se expressa nos romances através de um duplo processo formativo; o dos intelectuais ainda estreitamente vinculados à uma classe (condição possível de nossa *intelligentsia* pública nos anos 1920)<sup>15</sup> em relação às “garotas de época” (COSTALLAT, 1922).

A forma representativa, em termos gerais, se consolida no problema da continuidade entre gerações, que não fogem ao espectro da diferença entre vinte a trinta anos. Ou seja, cronologicamente, situada na virada do XIX e a segunda década do XX.

O mais curioso, penso eu, é que os dilemas do processo de formação das protagonistas se encaminham dos efeitos do desenvolvimento das mulheres para o destino dos homens. Pois, a modernidade e seus conflitos, ao assumirem o signo do feminino apresentam-se como transitoriamente irresolutas, uma vez que as jovens estariam corrompidas pelo “momento que passa” (COSTALLAT, 1922).

No entanto, quem se aventura e tem sua trajetória de classe alterada pelos rumos da modernização são os personagens masculinos e intelectualizados (tomados aqui

---

<sup>13</sup> Ver: El Far (2004); França (2010); O’Donnell (2012) e Farelo (2017).

<sup>14</sup> Ver: Chazkel (2014).

<sup>15</sup> Foi neste sentido que, algumas laudas atrás, sugeri a proximidade entre objeto e sujeito intelectual nos romances analisados.

como portadores heurístico das ideias de uma fração de classe). E que podem recuperar sua condição moral de classe quando se afastam das jovens.

Intelectuais decaídos por jovens corrompidas. A pequena burguesia ameaçada pela modernidade. A consciência de classe tensionada pelos princípios democráticos. Produtos das dinâmicas de aburguesamento da sociedade carioca que permitiram, em certa medida, reorientar as maneiras e referenciais epistemológicos pelos quais os grupos formulavam suas próprias questões na experiência da mudança social.

Relembro que Mannheim (2008, p.69) coloca este problema alertando-nos de se tratar de um momento histórico de “autodescobrimento dos grupos sociais”. Perguntar-se quem e o que somos, é, afinal de contas, “redescobrir nosso lugar na ordem social existente” (MANNHEIM, 2008, p.73). Mas a descoberta não é livre amarras, ela se faz através da “origem típica da consciência de grupo”, ou seja, “ela começa com a tentativa de um grupo de avaliar sua posição numa situação nova” (MANNHEIM, 2008, p.74).

Para o romancista Costallat, bem como para Fleta, de Santis, João Alfredo e Walter, a situação nova (enquanto intelectuais e burgueses) era a dissolução da sociedade patriarcal. Que não se processou no Brasil segundo os padrões europeus (Cf. FERNANDES, 2020), impactando as características da “mentalidade de um estrato aberto e fluido cuja análise sociológica fornece uma chave para o pensamento moderno” (MANNHEIM, 2008, p.95).

Em outras palavras, a formação truncada de um setor da *intelligentsia* carioca esteve totalmente vinculada às condições da revolução de classe média, o que revela aspectos da mentalidade moderna na periferia do capitalismo. Sobretudo, pela perspectiva da estrutura mental dos intelectuais de uma fração dominada da classe dominante que responderam a reconversão das distâncias sociais entre eles e outros setores da sociedade (MANNHEIM, 1963) a partir de sua vinculação classista. Isto é, buscando controlar os efeitos da democracia como fenômeno cultural para sua própria formação de classe.

Não à toa, o ofício intelectual desvinculado à reconversão econômica é desprezado na construção da personagem Jean-Jaques; nem os Balzacs, nem os Voltaires, evitaram que Mimi e os negócios caíssem em desgraça. A jovem, por sinal, corrompeu um intelectual com sucesso editorial. Por sinal, as atividades do pensamento apenas se legitimam nas obras pelo próprio sucesso convertido do mercado.

A valorização do “livre pensar”, se assim posso chamá-lo, não faz parte do estilo de pensamento que orienta as narrativas. O que faz os pensadores sucumbirem são a não reconversão das ideias em capitais e, sobretudo, os valores do amor moderno que deformam os autores e as conquistas materiais derivadas da mudança social.

Em outras palavras, os signos e estilos que ameaçam sua frágil posição de classe. Eis, um dos limites estruturais da “consciência [de classe] possível” (GOLDMANN, 1972) compartilhada entre Costallat e suas criações. O contexto encarado no texto.

## O estilo de pensamento conservador pequeno-burguês e o princípio da precariedade nos romances de Benjamim Costallat.

Até aqui, tentei argumentar que abstração e realidade estão implicadas reflexivamente na conformação literária e social do pequeno-burguês na periferia do capitalismo.

Localizada as condições históricas dos portadores das ideias no processo de mudança, cabe qualificar as intenções básicas pelo estilo de pensamento elaborado nessa situação. Adianto que se trata de um estilo de pensamento conservador (Cf. MANNHEIM, 1986), produto das relações de classe, porém atravessado por traços liberais.

No entanto, me focarei em seu caráter conservador mais saliente, buscando apreender sua unidade lógica formal para demonstrar como uma fração de classe enfrentou intelectualmente os princípios democráticos (Cf. MANNHEIM, 1963) para sua realização histórica. E, sobretudo, como este pensamento investiu suas forças na disputa intelectual forjando sua “*intelligentsia*” como um dos agentes culturais da moral de uma classe.

Penso que Costallat apresentou sua tese já no título ambivalente de *Mademoiselle Cinema* e, de maneira mais explícita, em “Cousas ditas antes do livro”. Aos poucos, e junto da transformação das condições materiais e intelectuais da sociedade, elas foram sendo incorporadas no desenvolvimento de suas narrativas.

Entretanto, as intenções básicas permaneceram as mesmas ao longo dos doze anos que separam o primeiro e o último romance. *Mademoiselle* é um romance de “costumes” do tempo que “passa”. O presente coincidente do autor e do enredo vislumbrava, portanto, um status de passado; como momento a ser superado, que, ao fim e ao cabo, passaria. O que se confirma formalmente no destino de todas as mulheres “de época” que parecem sucumbir aos próprios destinos da vida moderna tal qual imaginada pelos romances: a solidão, a não realização familiar ou a desgraça moral.

No entanto, a tensão reflexiva entre literatura e processo social se estabelece quando os perigos do “amor moderno” são elaborados por intelectuais pequeno-burgueses que não podem regressar materialmente ao passado investido pela tradição. A não ser imaginariamente, recuperando elementos simbólicos da ordem patriarcal que lhes garantam alguma vantagem no regime que se instaura; especificamente, no convívio com os efeitos do fenômeno cultural de democratização (Cf. MANNHEIM, 1963).

E aqui acredito se explicar a tese de “Cousas ditas...”. “Se mostro, quasi cynicamente, a prostituição com todos os seus detalhes, é como se eu dissesse – vejam como é bom ser honesta, ter uma casa, uns filhos, um marido, tanta coisa a que se

quer bem e que nos dá, em troca, amor, conforto, limpeza moral. [...] Faço, pois, moral ao meu modo” (COSTALLAT, 1922, *italico meu*).

O excerto pode ser revisitado após a leitura do romance. Tomando “a prostituição” como figuração da *modernização* – isto é, a mudança social - e “uma casa, uns filhos, um marido” como *possuir um ponto de retorno, herdeiros e o controle da mudança*. O lar, a continuidade sociocultural e o patriarcado assombreados pela família.

“Não me venham fallar no bom nome da família brasileira offendido. Não me queiram intrigar com o que há de santo e honesto. A família brasileira, a legítima brasileira, eu a conheço e a venero” (COSTALLAT, 1922). As questões que me parecem fundamentais para esta leitura podem ser desdobradas nas maneiras como as protagonistas assumem estas teses e pelas intenções do pensamento que costumam os textos de Costallat.

Fleta, De Santis e João Alfredo capitalizam, até o limite suportado pelas narrativas, a “razão” a fim de manterem os valores da vida burguesa em um horizonte de possibilidades restritas do capitalismo dependente. São romancistas de sucesso editorial e um médico que dão sentido às atividades do intelecto a partir de um caráter funcional. Isto é, através da possibilidade de reconvertê-las em meios de existência (não necessariamente econômicos). Jean-Jaques e Walter fracassam já no ponto de partida, uma vez que não as transformam em coisa alguma, a não ser no próprio gozo ou no vagar pela cidade.

Em certo sentido, os signos da razão são traídos em nome dos efeitos da vida terrena em seus portadores; o pensamento se limita ao concreto e ao real, pois somente sua restrição é capaz de orientar as protagonistas frente à sua situação de classe. Em outras palavras, está é a razão pela qual se torna possível conceber um romance de formação pequenos burguês na periferia do capitalismo pelo estilo decadentista.

Internalizando de um modo particular o que Florestan Fernandes (2020) denominou como reação sociopática à mudança das classes dominantes. De modo que não há qualquer protagonismo das ideias como alternativa progressista ao modo como as coisas se apresentam. Elas se convertem apenas em desilusão e deformação de classe das personagens pelos costumes modernos.

A mirada “por trás” (Cf. MANNHEIM, 1986) do processo social por estes homens é emblemático da resolução formal possível pela qual este setor da sociedade buscou dar conta do momento que passava. Fundamentalmente, no intuito de ajustar sua consciência à sua situação classe via literatura. Costallat, seus narradores e personagens tiveram de mobilizar a gramática de um passado a partir das condições que lhes foram colocadas pela mudança social. De modo a combinar, os ideais de trabalho e de expansão dos mercados em uma sociedade que os generalizava progressivamente. Porém, ainda atravessada por valores e costumes estamentais dos quais a pequena burguesia compartilhava pouca coisa em termos de recursos ou exercício do poder (distinto da autoridade) na esfera pública.

Assim, se impõe estilisticamente o princípio da necessidade como resposta à invasão do passado pelos valores e costumes modernos. Os dilemas são colocados



em termos de função, encarando o “real” como “produto de fatores reais; mas também [tentando] compreender o modelo [de explicação do real] em termos do real” (MANNHEIM, 1986, p.120).

Não. Não me fizeram para ser uma mulher honesta. Fizeram-me para ter muitas “toilettes” e para ter muitos amantes. Aliás, uma mulher com muitas “toilettes” não pode viver para um homem só. A elegância é um função do amo. E quando uma mãe, como a que possuo, faz tanta questão que antes dos 15 annos a sua filha tenha uma “lingerie” maravilhosa, muito leve e muito bordada; que antes dos quinze annos ella se vista excitantemente [...] e agrade esses mesmos homens com recursos de prostitutas – é que visivelmente essa digna mãe não pretende que a sua filha vá para algum convento. [...]. Melle Cinema, cynicamente, revistava a sua própria alma.” (COSTALLAT, 1929, p.181-2)

O pilar do raciocínio funda-se na concepção não-individualista da estrutura social, outro marco do pensamento conservador. A fins de exemplo, ele pode ser recuperado na autorreflexão (transcrita abaixo) do narrador de Benjamin Costallat em *Mademoiselle Cinema* (1922). Ele acaba por explicitar que os pactos sociais seriam de interesse da sociedade nacional, e apenas ela seria capaz de regular a convivência entre os indivíduos. Todavia, o conjunto social é tomado dos hábitos, crenças e modos de associação das maiorias (elaboradas dentro da estrutura compreensiva do pensamento conservador).

De certa forma, os interesses da sociedade seriam depurados pelas unidades orgânicas; sobretudo, a família. Porém, não qualquer família.

E aquellas meninas de família *do século* faziam os seus cálculos de conquista, a somma de novos admiradores adquiridos, o balanço de seus conquistados, como prostitutas entre si recapitulando extenuadas um dia de labor sexual. [...]

Que pensa fazer essa honrada sociedade de “après guerre”, de todos os paizes, das suas filhas, das suas virgens, das suas meninas com esse regimen excitante, de dansas carnaes, de liberdade de “garçonnês”, de criaturinhas educadas para o gozo e para a libidinagem? *Que pensa fazer essa honrada sociedade de suas filhas?*” (COSTALLAT, 1922, p.39 e 183, itálico meu).

Os processos de modernização, dentre eles o fenômeno da democratização (MANNHEIM, 1963), desaguam no corrompimento desta instituição, alicerce do pensamento conservador e da realização de classe pequeno-burguesa nos textos. Fundamentalmente, pela invasão de hábitos e costumes importados de outros tempos e lugares, encarnados na conduta de Rosalina, Mimi, Katucha e Germaine.

Era assim que Walter via o Rio de suas andanças. “A Urca lembrava a “White City” de Londres e o “Magic City” de Paris pelas suas luzes fééricas. Trazia [...]

perfume de civilização de outros continentes.” (COSTALLAT, 1934, p.34). Impactando, sobremaneira, para pensar com Mannheim (1986, p.108), a “realização da sociedade nacional” e a “solução das questões sociais”.

Olhou para aquelle corte de dous quilômetros que vae de mar a mar e que tinha derrubado parte do velho Rio, abrindo horizontes novos para as construcções e o commercio, e que tinha posto abaixo, principalmente, velhos costumes. O aspecto do Rio mudara totalmente. Mas mudara também sua physionomia moral. A Avenida como que havia revolucionado a cidade. Trouxera-lhe o primeiro grande sôpro de vida moderna. O grande theatro, a grande biblioteca, os grandes hotéis, as grandes lojas, em summa, com o seu cortejo de luxo e de vaidades. Ella preparara a época da meia de seda, dos cabellos curtos, das melindrosas, das dansas, do cinema, dos rádios e dos arranha-céos. (COSTALLAT, 1934, p.146-7).

Embora os narradores de Costallat enfatizem simbolicamente as condutas das “garotas de época”, eles só o fazem como elemento de um conjunto mais amplo, com ressonância nas instituições, crenças e modos de sociabilidade. Visto pelo ângulo da mudança social, a transformação das coisas e das propriedades preparou, aos olhos de Walter, a transformação íntima dos hábitos e costumes; as coisas tornaram-se medida e semelhança de seus proprietários, constituintes da “relação recíproca” entre pessoa e objeto (MANNHEIM, 1986, p.113).

Em contraposição ao paradigma contratualista liberal e à autonomização das esferas da vida social, a época do comércio e das construções é o momento da vaidade das melindrosas; das jovens mulheres prostitutas – efeitos da primeira geração do regime de classes e do fenômeno cultural da democratização (MANNHEIM, 1963).

Elementos de um mesmo todo, elas são as responsáveis por lançarem seus amantes intelectuais ao ocaso existencial, quando da aproximação do “amor moderno”. Mesmo que estes pequeno-burgueses, seja nos romances ou nos processos sociais, tivessem se empenhado na consolidação da ordem classista.

Isto, porque, a sociedade é pensada por sua pretensa natureza orgânica. Não podendo ser diferente o raciocínio empregado para a realização da ordem classes; como produto da história, formalizando as tensões entre produção e reprodução em termos de conservação da autoridade legitimada pela natureza do corpo social.

Ao fim e ao cabo, a possibilidade de realização da célula orgânica familiar se fechou para todas as protagonistas, comprometendo a salvaguarda da autoridade masculina. A prostituição, como representação literária atribuída aos princípios contratuais modernos<sup>16</sup>, obstaculizou a realização burguesa dos intelectuais nos romances de Costallat.

Eles morrem, se entregam ao vício ou se submetem a tratamentos médicos para o reestabelecimento de sua almejada “situação de classe”. Elas seguem a trilha da prostituição, expondo a contradição do modo de vida capitalista. O apelo à moral

<sup>16</sup> Ao enfatizar o poder e deslocar o lugar social e político da autoridade.

aterriça o dilema pequeno burguês entre o *trabalho* e o *não-trabalho* para a acumulação de capitais na sociedade competitiva.

No limite, este é o papel ficcional de Rosalina, Mimi, Katucha e Germaine, como solução literária deste problema para o pensamento conservador pequeno-burguês. Onde cabe a elas representar ficcionalmente os impasses entre a produção, na reflexão sobre o trabalho intelectual, e a reprodução, na impossibilidade de uma prostituta ser mãe - sob o signo da necessidade.

Afinal, é esta contradição que faz do romance de formação pequeno-burguês tornar-se um romance de “deformação” (Cf. Cohn *apud* BASTOS, 2020, p.680) de classe. Elaborando, sobretudo, os efeitos da mudança social em um capitalismo dependente para uma fração dominada da classe dominante. Em ascensão, porém em condição de dupla dependência e de maneira precária. Pela qual, a defesa dos núcleos orgânicos é mobilizada como determinante para sua própria realização na ordem competitiva.

É internalizando esta situação de classe pelo *princípio formal da precariedade* que as dinâmicas de modernização podem ser elaboradas nos textos. Como um processo fugidío, ameaçador que desvirtua costumes patriarcais, a despeito do protagonista da mudança não compartilhar desta condição com outros setores dominantes. Este princípio se complementa, ao passo de se diferenciar, do princípio da “volubilidade” de outras protagonistas burguesas de nossa literatura (Ver: SCHWARZ, 2008).

Pelo simples motivo que é mais penoso para esta fração de classe conciliar empiricamente os desafios postos pelo regime capitalista na dissociação das esferas produtivas e reprodutivas da vida social.

“Viverei, eternamente, entre *gente indiferente*; servirei de instrumento do gozo passageiro dos homens; dansarei, dansarei... [...] Não terei a *velhice santa, respeitável e serena das mães e das avós*.” (COSTALLAT, 1922 p.257-8, itálico meu); “Os seios das prostitutas não foram feitos para as bocas *inocentes* das criancinhas” (COSTALLAT, 1931, p.127, itálico meu); “Germaine havia sido a mulher da madrugada... Mas de uma madrugada... *E outras estavam para nascer*...” (COSTALLAT, 1934, p.169, itálico meu).

Excertos como estes cruzam todo o romanceiro de Costallat. São eles que completam narrativamente o movimento íntimo de associação intelectual das mudanças materiais às humanas. Constituindo-se, assim, uma crítica à ruptura capitalista moderna das esferas da vida social. No entanto, elas partem da desigualdade irreconciliável entre as protagonistas para conceber qualitativamente o exercício da liberdade encarnado pela experiência moderna das garotas de época.

É assim que Rosalina pode afirmar na última página do romance de 1922 que será “eternamente, a Melle Cinema!” (COSTALLAT, 1922, p.260). Não apenas para si mesma como para aqueles que sempre encontrarão uma mademoiselle pelo caminho<sup>17</sup>. Eis, a contradição que o pensamento pequeno-burguês defrontou para

---

<sup>17</sup> Diz Costallat em “Cousas ditas...”:

realizar-se como classe – empírica e abstratamente. Aproximando intelectualmente o romancista Costallat de seu público virtual (ISER, 1999).

Em suma, este artigo buscou investigar como a forma do romanceiro de Costallat resolveu literariamente os impasses da formação de uma pequena-burguesia em letramento nas primeiras décadas do século XX. Observadas suas representações, figurações e visões de mundo, e a reflexividade mantida com o processo social, argumentamos que estes textos podem ser lidos como romances de (de)formação burguesa na periferia do capital. Tendo sido assentado por um estilo de pensamento conservador.

## Bibliografia:

- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a Representação da Realidade na Literatura Ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BASTOS, Élide Rugai. A História Nunca se Fecha. *Revista Sociologia & Antropologia*. Rio de Janeiro, v.10.02, 2020.
- BASTOS, Élide Rugai; BOTELHO, André. Para uma Sociologia dos Intelectuais. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 53, n. 4, 2010.
- BOTELHO, André; HOELZ, Maurício. Sociologias da Literatura: do reflexo à reflexividade. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 28, n. 3, 2016.
- CHAGURI, Mariana. O Social, o Político e a Força das Ideias. *Revista Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v.10.01; 2020.
- CHAGURI, Mariana; MEDEIROS, Mário. Introdução In: CHAGURI, Mariana; Medeiros, Mário. *Rumos do Sul: periferia e pensamento social*. São Paulo: Alameda, 2018.
- COSTA PINTO, Luís A. *O Negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. São Paulo: Editora Nacional, 1953.
- COSTALLAT, Benjamim. *Mademoiselle Cinema: novela de costumes do momento que passa*. Rio de Janeiro: Costallat & Miccolis, 1922 (1923).
- COSTALLAT, Benjamim. *Gurya*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1929.
- COSTALLAT, Benjamim. *Katucha*. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Costa, 193?, 3ª edição (1ª edição é de 1931).
- COSTALLAT, Benjamim. *A Mulher da Madrugada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

---

“Melle. Cinema, a minha Rosalina, faz parte da reduzidíssima família internacional de “snobs”, de elegantes e de “arrivistas”, cuja moral varia conforme a moda e conforme a indigente moralidade dos terceiros actos das peças francezas.

A virtude nada perde quando se aponta o vício. Nada perde a legítima e sagrada família brasileira em que eu aponte as “Melles. Cinemas” que andam por ahi...

- Ah! Não andam não? Ah! É imaginação mórbida de escritor? Pois bem. Aquelle que nunca encontrou uma “Melle Cinema” pelo seu caminho, que me atire a primeira pedra!...” (Costallat, 1922)

- FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Contracorrente, 2020.
- FRANCO, Maria Sylvia. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- GOLDMANN, Lucien. *A Criação Cultural na Sociedade Moderna (por uma sociologia da totalidade)*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- GOLDMANN, Lucien. *Dialética e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1979.
- IANNI, Octavio. Estrutura e História In: IANNI, Octavio (org). *Teorias de Estratificação Social* (Leituras de Sociologia). São Paulo: Editora Nacional, 1972.
- ISER, Wolfgang. *O ato de leitura: uma teoria do efeito estético*. Vol.2. São Paulo: Editora 34, 1999.
- JAMESON, Fredric. Reificação e Utopia na Cultura de Massa. *Crítica Marxista*. São Paulo, n. 1, p. 1-25. 1994.
- LÖWY, Michel. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo, Cortez: 2003.
- LUKÁCS, George. *A Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2000.
- MANNHEIM, Karl. *Ensayos de Sociología de la Cultura: hacia una Sociología del Espíritu el Problema de la Intelligentsia la Democratización de la Cultura*. Madri: Aguilar, 1963.
- MANNHEIM, Karl. O Pensamento Conservador In: MARTINS, José de S. (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MANNHEIM, Karl. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MORETI, Franco. *Signos e Estilos da Modernidade: ensaio sobre a sociologia das formas literárias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MORETI, Franco. *O Burguês: entre a História e a Literatura*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.
- MORETI, Franco. *O Romance de Formação*. São Paulo: Todavia, 2020.
- TAVOLARO, Sérgio. A Tese da Singularidade Brasileira Revisitada: Desafios Teóricos Contemporâneos. *Dados [online]*. 2014, v. 57, n. 3, pp. 633-673.
- WRIGHT-MILLS, Charles; GERTH, Hans. A Mudança Histórico-Social In: IANNI, Octavio (org). *Teorias de Estratificação Social* (Leituras de Sociologia). São Paulo: Editora Nacional, 1972.

**Resumo:**

Neste artigo, proponho pensar a consolidação da pequena burguesia na periferia do capitalismo através da forma literária dos romances de Benjamim Costallat – o que não tem sido comum na bibliografia dedica ao estudo destas obras. Assim, me interessam as representações, figurações e soluções atribuídas pelos livros como chaves para a compreensão da formação de uma classe por meio das ideias que lhes ajudaram a elaborar os efeitos e sentidos da mudança social. Sustentarei a hipótese de que os textos podem ser lidos como romances de formação. E que também forjaram sentidos para modernidade capitalista mobilizando um estilo de pensamento conservador, assentado pelo que chamarei de princípio formal da precariedade.

**Palavras-chave:** pequena-burguesia; literatura; estilo de pensamento; conservadorismo.

**Abstract:**

In this article, I propose to think about the consolidation of the petty bourgeoisie on the periphery of capitalism through the literary form of Benjamim Costallat's novels. Thus, I am interested in the representations, figurations and solutions attributed by the books as keys to understanding the formation of a class through the ideas that helped them to elaborate the effects and meanings of social change. I will support the hypothesis that the texts can be read as formation novels. And that also forged meanings for capitalist modernity by mobilizing a conservative style of thought, based on what I will call the formal principle of precariousness.

**Keywords:** petty bourgeoisie; literature; thinking style; conservatism.

Recebido para publicação em 15/10/2022

Aceito em 07/02/2023

 **ACESSO ABERTO**


Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



# **A recepção de intelectuais galeses no Brasil: a formação de um público leitor de Ernest Jones e Raymond Williams em espaços universitários**

**Hiago Malandrin**

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0002-7521-3452>

hiago.malandrin@gmail.com

## **Introdução**

O artigo procura contribuir para a temática mais geral da produção, circulação e recepção de ideias de intelectuais galeses no Brasil. Para o estudo dos indícios da formação de um público leitor da produção intelectual de autores galeses, apresentaremos como Ernest Jones (1879-1958) e Raymond Williams (1921-1988) alcançam espaços institucionalizados brasileiros, a partir da recepção dos autores no Brasil e da presença de livros em acervos de universidades federais e estaduais.

A escolha de nossos autores reside no fato de ambos serem figuras centrais em seus respectivos campos: Ernest Jones nasceu em Gowerton, País de Gales, em 1879, obtendo sua formação inicial nos colégios galeses *Swansea Grammar School*, *Llandovery College* e na *Cardiff University*, estudando ainda medicina na *University College London*. Enquanto figura no campo da psicanálise, Jones foi discípulo e biógrafo autorizado de Sigmund Freud, presidente da *International Psychoanalytical Association* e detém destaque internacional como responsável por introduzir a psicanálise na Inglaterra e divulgá-la para além do eixo dos estudos psicanalíticos europeus.

Raymond Williams nasceu em Llanvihangel Crucorney, País de Gales, em 1921, estudando no colégio galês *King Henry VIII Grammar School* e posteriormente se graduou no *Trinity College* associado a *University of Cambridge*. Após os anos de formação, Williams destacou-se por sua abrangente produção intelectual sobre o campo da cultura, que veio a fundamentar a base bibliográfica dos estudos culturais e do materialismo cultural.

Sendo este um estudo que tem como princípio a recepção dos autores citados em determinados espaços nacionais, teremos como ponto de partida o ano de 1920, que, como viremos a discutir, corresponde a data dos primeiros usos e referências às obras de Ernest Jones no Brasil. O debate aqui apresentado será dividido em dois momentos: inicialmente, apresentaremos o aporte teórico do estudo apresentado acompanhado da introdução da trajetória intelectual dos autores galeses, abordando especialmente como estes chegaram ao continente americano. Em um segundo momento, apresentaremos o processo de recepção da produção de Jones e Williams no Brasil em conjunto aos dados da presença de obras em universidades brasileiras, nos levando a discutir sobre o indício da existência de um público leitor brasileiro das obras de Jones e Williams diretamente derivado do esforço em recepcioná-los em espaços brasileiros.

Partindo das sínteses mais gerais do historiador e cientista político Benedict Anderson (2008. p. 50), sabemos que, dentro de um determinado espaço nacional, a condição para a organização de grupos e o sentimento comum de conjunto são, ambos, historicamente dependentes da língua, do mercado editorial e, especialmente, da existência de um público leitor das produções textuais que circulam nesse espaço. Derivando diretamente do proposto por Anderson, podemos ampliar seu argumento e assinalar que também é possível identificar a existência de um ou mais públicos leitores em torno de dissertações, teses, artigos e de outros documentos institucionalizados e armazenados em bibliotecas, nos permitindo lançar a hipótese do planejamento e organização de determinadas tradições – nacionais, intelectuais, editoriais – responsáveis por recepcionar autores estrangeiros em função de estudos nacionais. Particularmente para nós, o intrigante será discutir sobre o indício de uma tradição da intelectualidade brasileira responsável por introduzir Ernest Jones e Raymond Williams no Brasil e que aparenta cativar a formação de um público leitor brasileiro do pensamento galês.

Inaugurando a tese de que a circulação transatlântica de ideias refratadas em produções impressas tem importância central na formação de grupos com uma dada convergência identitária, Anderson indica ainda que os membros desse conjunto, ao se identificarem através da comunicação escrita e da língua, organizam-se sob a construção imagética daquilo que autor nomeia de “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008. p.108). Assimilando tal construção ao estudo aqui proposto, iremos apresentar os indícios da presença de uma “comunidade imaginada” estabelecida em torno das obras de Jones e de Williams no cenário brasileiro.

Comunidades imaginadas são, por definição, “entidades sociológicas de uma realidade tão sólida e estável que é possível até descrever os seus membros se cruzando na rua sem nunca se conhecerem, e mesmo assim mantendo ligações entre si” (ANDERSON, 2008. p. 56). Nesse sentido, “(...) um americano nunca vai conhecer, e nem



sequer saber o nome, da imensa maioria de seus 240 milhões de compatriotas (...)”, assim como ele “(...) não tem ideia do que estão fazendo a cada momento. Mas tem plena confiança na atividade constante, anônima e simultânea (...)” de leitura de cada um desses indivíduos (ANDERSON, 2008. pp. 56-57). Nesse contexto, uma comunidade imaginada organizada em torno das obras de Jones e de Williams possui a faculdade de carregar as “ideias sociais” desses dois autores para além de seus espaços de origem, conferindo a elas movimento e corporeidade, sendo que esta noção advém das teses de Siegfried Kracauer, especialmente com a afirmação do autor de que esse sentimento de corpo é produzido e reafirmado pelo próprio grupo de leitores de determinadas produções intelectuais (KRACAUER, 2009. p. 164).

“Comunidade imaginada” e “ideia social” são, deste modo, categorias sociológicas que, quando combinadas, nos possibilitam a identificação e a caracterização da existência de grupos que são, ao mesmo tempo, compostos por indivíduos leitores e portadores das ideias dos autores. A apropriação da categoria de “comunidades imaginadas” nos permite indicar que Jones e Williams parecem estar “presentes no espírito dos leitores oniscientes”, leitores estes que são os agentes – nas palavras de Anderson – que podem se cruzar em um mesmo espaço sem nunca se conhecerem (ANDERSON, 2008. p. 55). E, não precisam se conhecer ou interagir entre si, uma vez que estão ligados uns aos outros ao comporem grupos – nos termos de Kracauer – que dão corporeidade às ideias de Jones e Williams e “suas respectivas circulações” em diferentes espaços nacionais, com destaque para os acervos universitários, como veremos a explicitar (ANDERSON, 2008. pp. 55-56). Esta é, portanto, uma discussão que resulta da circulação transatlântica de impressos, procurando compreender como a presença de títulos desses autores no Brasil resulta na organização de determinadas comunidades de leitores, conferindo, pela atividade da leitura, uma configuração local para aquilo que é estrangeiro.

Anunciada a perspectiva mais geral da discussão, assim com uma síntese da bibliografia base, seguiremos para a apresentação desse “fechamento” sobre espaços nacionais a partir dos itinerários pessoais e de formação intelectual de Jones e Williams que os localizam em diferentes momentos fora do eixo europeu. Referente a Ernest Jones, é preciso dizer que o neuropsiquiatra e psicanalista galês, apesar do reconhecimento mundial como biógrafo de Sigmund Freud, se encontrava inscrito no âmbito da história cultural como responsável por presidir e estabelecer uma série de instituições psicanalíticas tanto no plano da psicanálise europeia quanto fora dele. A história do autor enquanto figura reconhecida na psicanálise mundial tem início com a estadia de pouco mais de quatro anos no Canadá e nos Estados Unidos (1908-1913). Para além do intensivo programa de escrita e produção das primeiras monografias para os principais periódicos de Viena sobre *Hamlet and Oedipus* e *On the Nightmare*, que mais tarde viriam a ser impressos e se tornariam elementos centrais tanto para a literatura psicanalítica quanto para estudos gerais, Jones assumiu também o cargo de professor associado de Psiquiatria na Universidade de Toronto (1911) e participou como co-fundador da *American Psychopathological Association* (1910) e da *American Psychoanalytic Association* (1911), servindo como seu primeiro secretário até 1913, quando retorna para Londres (BURTON, 2015). Após seu retorno, Jones

participou da fundação da *London Psychoanalytical Society* (1913) e de sua reorganização como *British Psychoanalytical Society* (1919), além do *Institute of Psychoanalysis* como uma desdobramento da recém fundada sociedade britânica, sendo o Instituto um meio de prover “facilitações de administração, publicação e treinamento para atender às necessidades da crescente rede de profissionais da Inglaterra” (BURTON, 2015). Jones esteve envolvido ainda na fundação do *International Journal of Psychoanalysis* (1920) e foi presidente da *International Psychoanalytical Association* entre os períodos de 1920 a 1924 e de 1932 a 1949 (BURTON, 2015).

Em relação ao escritor, acadêmico, romancista e crítico galês Raymond Williams, apresentaremos o autor a partir do momento em que este se torna uma figura com projeção para além do espaço europeu. A trajetória do autor enquanto educador e pensador da cultura data do ano de 1946, após pedir baixa do exército no contexto da Segunda Guerra Mundial, quando, além de ser membro-fundador da revista *Politics and Letters* (1946), se tornou tutor de adultos no projeto associativo entre a Universidade de Oxford e a *Workers' Educational Association* em Sussex, permanecendo na educação de adultos até 1961 (PAIXÃO, 2019). Ao longo dos quinze anos de experiência no projeto, Williams também se ocupou de elaborar e publicar obras que passaram a ocupar papel de destaque nos estudos culturais, como *Reading and criticism* (1950), *Drama from Ibsen to Eliot* (1952), *The Long Revolution* (1961) e, principalmente, *Culture and Society* (1958). Importante destacar que foi neste contexto, em função das artes dramáticas, que Williams estabeleceu contato com Jones no momento em que o psicanalista reorganizava seus escritos sobre *Hamlet and Oedipus* – publicado no formato de livro impresso em 1949<sup>1</sup>. Na década de 1960, além de importante membro e nome recorrente nas páginas do periódico inglês *New Left Review*<sup>2</sup>, Williams tornou-se professor de *Reader in Drama* na Universidade de Cambridge, entre 1967 e 1974, sendo também neste período que viaja para os Estados Unidos para ocupar o posto de professor-visitante de *Political Science* na Universidade de Stanford em fins de 1973, experiência que autor apresenta no livro *Television: Technology and Cultural Form* (WILLIAMS, 1992. p. XVI). Ao regressar para Inglaterra, Williams assume como primeiro professor da cadeira de *Drama*, entre 1974 e 1983, também na Universidade de Cambridge.

Embora o estudo apresentado não tencione encaminhar uma análise comparada entre Jones e Williams, nos cabe, contudo, explorar brevemente os pontos de convergência histórica e intelectual entre as biografias apresentadas para cada um dos autores. Como introduzido, Jones e Williams são autores que compartilham trajetórias

---

<sup>1</sup> Acerca da correspondência de Jones e Williams, as fontes primárias encontram-se no *Richard Burton Archives*, na Universidade de Swansea, País de Gales, dentro da seguinte referência: “WWE/2/1/12/2 - Ernest Jones, Hamlet and Oedipus”. Tais fontes fazem parte da pesquisa em andamento MALANDRIN, Hiago Vaccaro. Atlas do pensamento social galês: uma cartografia dos livros de Ernest Jones e Raymond Williams no Brasil e nos Estados Unidos (1920-2020). (Tese em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas.

<sup>2</sup>A *Brief History of New Left Review 1960–2010*. New Left Review. 2010 Disponível em: <<https://newleftreview.org/pages/history>> Acesso 01 de set. 2022.

pessoais similares ao serem intelectuais galeses que, ao longo de suas formações, seguiram para centros europeus de estudo, sendo, respectivamente, a *University College London* e a *University of Cambridge*. Não apenas em âmbito pessoal existem conexões, uma vez que ambos foram também responsáveis pela fundação e expansão de seus campos de criação, sendo Jones um referencial para a implementação da psicanálise na Grã-Bretanha e Williams figura de destaque na organização dos chamados estudos culturais. Por fim, temos ainda o entrecruzamento que mais se destaca quando estabelecemos paralelos entre as trajetórias pessoais e profissionais de ambos os autores: tanto Ernest Jones quanto Raymond Williams exerceram, respectivamente, papéis associados à psicanálise e à teoria cultural em espaços fora do eixo europeu direcionados a formação acadêmica. O enfoque se dá, em especial, à participação dos autores em universidades estadunidenses, com Jones, em 1911, como Professor Associado na Universidade de Toronto – além da participação central na *American Psychopathological Association* e na *American Psychoanalytic Association* –, e Williams, em 1973, como professor visitante na Universidade de Stanford. Vale ainda lembrar que durante essas estadias nos Estados Unidos os autores preocuparam-se também em voltar esforços a atividade criativa, com Jones elaborando textos que colocavam em diálogo elementos da literatura e das artes com a psicanálise e Williams escrevendo um de seus principais livros sobre as relações entre televisão e cultura de massa.<sup>3</sup>

Delineados, brevemente, os itinerários de nossos autores, incluindo o ponto de encontro de ambos refratado na correspondência em comum, precisamos destacar que, diferentemente do que acontece com escritores das chamadas periferias mundiais – segundo as teses de Pascale Casanova – Jones e Williams não eram estranhos desconhecidos dos seus “centros” (CASANOVA, 2002. p. 63). Ao contrário, ambos construíram seus nomes em localidades inglesas: Londres, Oxford, Cambridge; lugares que compõem um centro europeu<sup>4</sup> do capitalismo cultural e mundial, um centro “exportador de ideias” (MORETTI, 2003. p. 201), do mesmo modo que ambos estiveram presentes também em espaços intelectuais institucionalizados nos Estados Unidos, que vem a ser outro grande centro da ordem internacional do capital, além da Europa.

Partimos da hipótese que Jones e Williams, mesmo sendo galeses e nascidos em uma “periferia europeia” (CASANOVA, 2002. p. 31), construíram suas visões de psicanálise e cultura dentro do cenário inglês e europeu continental, tendo, posteriormente, circuladas transatlanticamente para outras regiões do globo, como comprova-

---

<sup>3</sup> Referente à figura de Williams e sua influência na intelectualidade estadunidense, destacamos o estudo de 2020 que analisa o engajamento do autor em relação aos principais intelectuais de Nova Iorque, ver: Williams (2020).

<sup>4</sup> Ao mencionarmos um centro europeu, “os primeiros a entrar em uma concorrência transnacional” de impressos, evidenciamos a história de autores e livros que, geograficamente próximas ou não desses lugares mais dotados, foram dominadas pela influência europeia. Esse é o caso de nações que permaneceram, numa perspectiva europeia local, sob dominação política, econômica e cultural, como aconteceu com o País de Gales. Quanto ao Brasil, este entra nesta conta das formas de dominação europeia como “herdeiras diretas [...] das nações europeias das quais originaram-se” (CASANOVA, 2002, pp. 161-162).

se presença dos autores no Brasil, pois, ainda que os autores não tenham estado pessoalmente em território nacional, há indícios que justificam a inserção desses autores no pensamento nacional e na fundação ou organização de espaços para suas obras.

Ao falarmos, portanto, sobre a presença de impressos em espaços nacionais precisamos evitar “tanto o eurocentrismo quanto o exotismo” (ABREU; MOLLIER, 2016, p. 09.), e por isso operamos desde o início com a proposta de circulação – e não de uma “dependência cultural” –, pois o que nos interessa não é analisar um fluxo unilateral de ideias e mercadorias vindas da Europa para o Brasil, mas observar o movimento de recepção das obras que compõem este fundo cultural bibliográfico e somam-se àquilo que já estava em debate nos cenários brasileiro. É neste contexto que procuramos analisar e recriar as tentativas de organização de espaços para a presença de obras de Jones e Williams no Brasil, partindo da história da inserção desses autores no país. Ao mencionarmos a organização de bibliotecas, também estamos nos referindo à presença de diferentes materiais bibliográficos que remontam a história desses espaços. Em suma, partimos de uma perspectiva de que a circulação de impressos, delimitada a uma localidade nacional, é também responsável por remontar a história cultural dessa localidade. A história da organização de acervos está inscrita, sob uma perspectiva mais ampla, na história da circulação de impressos citada, que, segundo as teses de Márcia Abreu e Jean-Yves Mollier, carrega em si uma ideia de “fechamento sobre um território” nacional (ABREU; MOLLIER, 2016, pp. 10-11).

Este problema direciona nossa atenção para duas variáveis: (1) o próprio “fechamento” sobre um determinado território, que serão os espaços nacionais sob os quais construímos a hipótese da formação de um público leitor de Ernest Jones e Raymond Williams; (2) os dados referentes a presença de obras originais e traduzidas desses autores em espaços institucionalizados brasileiros.

## **Sobre a recepção de Ernest Jones e Raymond Williams no Brasil**

Na história do movimento psicanalítico brasileiro encontramos os nomes de Francisco Franco da Rocha (1864-1933) e de Durval Marcondes (1899-1981) como as personalidades responsáveis pelo processo de implementação e difusão da teoria psicanalítica, enquanto campo do conhecimento antes mesmo do início da aplicação da psicanálise em consultórios e da formação teórica e prática de psicanalistas profissionais segundo os critérios estabelecidos pela *International Psychoanalytical Association* (MOKREJS, 1992, p. 34). Geograficamente, a história da Psicanálise no Brasil compartilha momentos entre Rio de Janeiro e São Paulo, como veremos no percurso de Franco da Rocha, que após se formar em medicina pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, regressou para São Paulo, fundando em 1898 o Hospital Psiquiátrico do Juqueri, a primeira instituição para o acompanhamento e tratamento de distúrbios psíquicos na cidade.

Embora nunca tenha praticado atividades clínicas, Franco da Rocha foi um expoente para a divulgação da psicanálise freudiana no meio intelectual e acadêmico brasileiro desde seus primeiros anos como professor, quando passou a incluir nas aulas de psiquiatria da Faculdade de Medicina de São Paulo, ainda em 1919, proposições psicanalíticas em conjunto a linguagem psiquiátrica e psicológica adotada pela instituição (MOKREJS, 1992, pp. 34-35). Em seus estudos e discursos, Franco da Rocha (1920) procurou veementemente entender como o complexo sexual revela-se e pode ser identificado em todas as “manifestações da atividade psíquica”, elaborando um interesse analítico dessa presença “nas artes, na música, na moda, no romance, na religião, na política e, principalmente, na poesia” (MOKREJS, 1992, pp. 35-36). Propriamente sobre o material bibliográfico utilizado por da Rocha, o autor empregou em seus escritos a produção de Freud e também se utilizou de obras e publicações de Ernest Jones, desfrutando dos textos do psicanalista galês enquanto referências para o debate entre artes e psicanálise para elaborar uma análise da sociedade brasileira da década de 1920 (MOKREJS, 1992, p. 40). Vale comentar ainda que este dado estabelece um diálogo também com a análise mais ampla das relações entre subjetividade, artes e liberdade de expressão presentes no movimento Modernista – herdeiro das leituras freudianas de Oswald de Andrade – desse mesmo período, revelando que no Brasil a situação da psicanálise esteve lado a lado com as Artes desde sua gênese, sendo o campo psicanalítico operado por diferentes frentes (OLIVEIRA, 2007, p. 63).

Durante as aulas na Faculdade de Medicina de São Paulo durante o ano de 1919, Franco da Rocha provocou a curiosidade do então aluno de medicina Durval Marcondes sobre as preposições psicanalíticas freudianas (MOKREJS, 1992, p. 47). Desse primeiro contato, da Rocha acabou por incitar Durval Marcondes a fundar e presidir a Sociedade Brasileira de Psicanálise (1927), que, sediada em São Paulo, foi a primeira sociedade psicanalítica da América Latina. Marcondes é ainda reconhecido por seguir também a carreira universitária, criando os cursos de psicologia, saúde mental e psicanálise da Universidade de São Paulo em fins da década de 1920, inaugurando a proposta do estudo da terapia psicanalítica enquanto campo de pesquisa, estabelecendo contato com Sigmund Freud e Ernest Jones a partir desse momento. Deste contato com Ernest Jones, enfatizamos a troca de correspondências e o cordial pedido feito por Marcondes para que o psicanalista galês enviasse para o Brasil alguém preparado para formar psicanalistas brasileiros, sendo escolhida a psicanalista Adhelehid Koch para vir ao Brasil, em 1936 (HAUDENSCHILD, 2015)

Para além dos primeiros usos da bibliografia de Ernest Jones por Franco da Rocha e o contato com Durval Marcondes, a figura de Ernest Jones, durante seu segundo período como presidente da *International Psychoanalytical Association*, entre 1932 e 1949, também se encontra comprovadamente associada à formação da primeira sociedade brasileira reconhecida pela *International Psychoanalytical Association*, a *Sociedade Psicanalítica de São Paulo*. O psicanalista galês, além da troca de correspondências com parte do grupo fundador da sociedade de São Paulo – originário do Rio de Janeiro –, foi também o responsável por indicar o psicanalista britânico Mark

Burke<sup>5</sup> para ocupar o posto de “psicanalista didata” na sociedade em 1948, a fim de auxiliar no avanço da institucionalização da psicanálise no Brasil. (OLIVEIRA, 2007. p. 22).

Ao longo de sua estadia no Brasil, além de assistir na atribuição do título formal de “Sociedade” a instituição de São Paulo, Burke foi autor da organização de uma biblioteca brasileira orientada à literatura psicanalítica freudiana, com destaque para a presença de obras autorais de Jones e das traduções para a língua inglesa dos livros de Sigmund Freud, em sua grande maioria elaboradas pelo psicanalista galês (OLIVEIRA, 2007. pp. 22-23). Tendo adoecido em novembro de 1953, Mark Burke regressou a Londres, de modo que, dos analistas sob sua responsabilidade no Brasil, parte dirigiu-se a São Paulo, onde o movimento psicanalista encontrava-se em eferescência desde 1920, enquanto outra parcela concluiu a análise em Londres, na *British Psycho-Analytical Society* (OLIVEIRA, 2007. p. 63).

Podemos inferir, portanto, que Ernest Jones esteve diretamente ligado a organização do movimento psicanalítico brasileiro desde a gênese da Psicanálise enquanto disciplina e enquanto campo de pesquisa, ocupando o papel de referência nos primeiros estudos nacionais e sendo a figura central no auxílio e reconhecimento internacional fornecido às instituições psicanalíticas brasileiras. Para nós, interessa ainda mencionar que Jones esteve também associado ao cenário universitário brasileiro, ainda que indiretamente, por meio da divulgação dada ao autor galês por parte de figuras diretamente ligadas ao meio universitário: Franco da Rocha na Faculdade de Medicina de São Paulo e Durval Marcondes na Universidade de São Paulo; além da menção a organização de bibliotecas por partes dos psicanalistas enviados ao país em função da rede de troca de correspondências direta com Ernest Jones.

Antes de nos aprofundarmos na análise de Jones no cenário acadêmico brasileiro, precisamos perpassar também a recepção de Raymond Williams no espaço intelectual nacional. Sobre a figura do crítico galês, é recorrente seu reconhecimento internacional como um referencial para a investigação da questão da cultura em âmbito social, sendo Williams também nomeado como instituidor do campo dos estudos culturais em função da publicação do livro *Culture and Society: 1780-1950*, em 1958, que em conjunto aos títulos *The Uses of Literacy* (1957) de Richard Hoggart e *The Making of the English Working Class* (1963) de Edward P. Thompson, inauguram o referido campo por meio de estudos analíticos da cultura e da sociedade britânica no contexto do segundo pós-guerra. (CEVASCO, 2008, pp. 12-13).

Propriamente sobre *Culture and Society*, vale mencionar que neste livro Williams propõe, para além de outras construções teóricas, o estudo das artes e, em especial da literatura, como um mecanismo potente de análise da sociedade (CEVASCO, 2008, p. 11). A ênfase no livro mencionado de Williams, é central para a recepção do autor galês no Brasil, conforme nos conta Alexandro Paixão (2018. p, 04). Este é um processo inaugurado com a publicação no jornal Folha de São Paulo, em 1968, do texto “A grande tradição do nosso tempo”, escrito por um dos principais representantes do

---

<sup>5</sup> Sobre uma breve revisão da recepção de intelectuais psicanalistas associados ao *International Psychoanalytical Association* no Brasil e seus desdobramentos e implicações na organização de sociedades em São Paulo e no Rio de Janeiro, conferir introdução do artigo de Neto (2014).

movimento da Escola Nova: Anísio Spínola Teixeira. Como contido no interior do texto, a proposta de Anísio Teixeira era desenvolver uma tradição intelectual brasileira dedicada a estudar as relações entre cultura, sociedade e educação no contexto nacional.

Para isso, o projeto principal seria instaurado a partir da releitura do pensamento de Raymond Williams adaptada por Anísio Teixeira, em especial com a escolha em traduzir para o vernáculo o livro *Culture and Society*, sob o selo da Companhia Editora Nacional, traduzido pelo esforço conjunto de Anísio Teixeira em parceria a Leônidas H. B. Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. A tradução do título em questão, lançada em 1969, inaugurou a *Coleção: Cultura, Sociedade e Educação* (CCSE), título escolhido em concordância com a proposta já apresentada no texto publicado na Folha de São Paulo e reeditado para compor as primeiras páginas do primeiro livro de Raymond Williams vertido para a língua portuguesa. O pioneirismo desta tradução e a distribuição da obra de Williams, de acordo com as pretensões de Anísio Teixeira junto a Editora Nacional, estabelece um marco para o processo de aquilatar o repertório intelectual das universidades brasileiras, tendo o autor galês como um paradigma para o estudo das relações entre cultura, história e sociedade (PAIXÃO, 2018. p. 06).

Se destacamos o nome de Anísio Teixeira como a primeira personalidade preocupada em mobilizar esforços para receptionar e localizar Williams no Brasil, precisamos enfatizar o nome da Companhia Editora Nacional como a editora responsável por estabelecer o que seria, anos mais tarde, o início de um longo processo editorial direcionado a traduzir as demais obras de Williams. Dez anos após a tradução de *Cultura e Sociedade* temos a segunda investida em localizar a produção do autor galês no Brasil, com a localização do livro *Marxism and literature* (1977) para o português em 1979, pela Zahar Editores, seguida por uma extensa lista de títulos traduzidos e diferentes editoras que tem como último item a publicação de *Televisão: Tecnologia e forma cultural*, pela parceria entre a Editora Boitempo e Editora PUC-Minas, em 2016.<sup>6</sup> Dentro desse processo, precisamos extrair o nome da Editora Unesp, responsável pela editoração de *Cultura e Materialismo* (2011), *Política do Modernismo* (2011), *A Política e as Letras* (2013), *A Produção Social da Escrita* (2014) e *Recursos da Esperança* (2015), de modo que encontramos, entre os anos de 1979 e 2016, um ganho para a “intelectual nacional”, como diria Anísio Teixeira, com o número crescente de traduções de Raymond Williams circulando no país, em especial por ação de editoras focadas no público acadêmico brasileiro, como a Editora Unesp. (PAIXÃO, 2018. pp. 07-08).

---

<sup>6</sup> As traduções para o vernáculo dos livros de Raymond Williams, em ordem cronológica, são: *Cultura e Sociedade: 1780-1950* (Companhia Editora Nacional, 1969); *Marxismo e Literatura* (Zahar Editores, 1979); *O Campo e a Cidade: na história e na literatura* (Editora Companhia das Letras, 1989); *O povo das montanhas negras* (Editora Companhia das Letras, 1991); *Cultura* (Paz e Terra, 1992); *Tragédia Moderna* (Cosac Naify, 2002); *Palavras-Chave* (Boitempo, 2007); *Drama em Cena* (Cosac Naify, 2010); *Cultura e Sociedade* (Editora Vozes, 2011); *Cultura e Materialismo* (Editora Unesp, 2011); *Política do Modernismo* (Editora Unesp, 2011); *A Política e as Letras* (Editora Unesp, 2013); *A Produção Social da Escrita*, (Editora Unesp, 2014); *Recursos da Esperança* (Editora Unesp, 2015); *Televisão: Tecnologia e forma cultural* (Boitempo & Editora PUC-Minas, 2016).

Para além do processo editorial responsável por estabelecer o contato entre o público universitário e diferentes produções de Williams, encontramos o nome de Maria Elise Cevasco, doutora em Letras pela Universidade de São Paulo e professora associada de Estudos Culturais e Literaturas em Língua Inglesa na mesma universidade, como desdobramento da experiência iniciada por Anísio Teixeira de incluir o autor galês no repertório nacional. O movimento ligado à pesquisadora Maria Elisa Cevasco é iniciado com a publicação de seu livro *Para ler Raymond Williams* (2000), como indica Paixão (2018, p. 11). A pesquisadora, partindo de uma leitura particular do pensamento de Williams e suas relações com os estudos culturais, instaura uma nova dinâmica no interior dos espaços acadêmicos brasileiros, conferindo caráter nacional aos “estudos culturais” (PAIXÃO, 2018, p. 11). Outra conexão importante que mobiliza o nome da autora e pesquisadora brasileira, ainda que indiretamente, diz respeito às traduções publicadas pela Editora Unesp. Isto porque, o responsável pelas traduções de *Cultura e Materialismo* (2011), *Política do Modernismo* (2011), *A Política e as Letras* (2013) e *A Produção Social da Escrita* (2014), todas publicadas sob o selo da Editora Unesp, foi André Glaser, aluno e orientando de Cevasco e autor da tese de doutorado “Materialismo cultural”, que, a partir de uma leitura crítica de *Marxismo e Literatura*, procura introduzir o materialismo cultural de Raymond Williams como uma nova teoria da cultura, inscrita no materialismo histórico em diálogo à tradição marxista (GLASER, 2008).

Em sínteses, encontramos que o movimento principiado em 1969 pela ação conjunta de Anísio Teixeira e da Editora Nacional estende-se até os dias de hoje, perpassando desde a influência sobre outras personalidades brasileiras e editoras nacionais em voltar esforços para traduzir, localizar e discutir as obras de Raymond Williams no Brasil, situando o autor galês no pensamento social nacional que discute a questão da cultura como fator central para formação de uma intelectualidade acadêmica (PAIXÃO, 2018, p. 11).

No Brasil, temos que o “fechamento” sobre um determinado território nacional acontece, inicialmente, pela localização de Ernest Jones e Raymond Williams dentro de uma tradição do pensamento brasileiro graças aos esforços de personalidades do meio acadêmico em inseri-los dentro de espaços institucionalizados universitários e psicanalíticos. Afirmamos isso tendo em vista os entrecruzamentos na história da recepção de ambos os autores que os relacionam, portanto, por “duas concepções complementares” (ANDERSON, 2008, p. 56): a sociedade em que circulam e a comunidade de leitores dessa sociedade. Sobre a sociedade, já nos ocupamos de analisar e expor o esforço em situar Jones e Williams no Brasil por indivíduos que, além de serem centrais no debate histórico dos movimentos psicanalítico e cultural brasileiro, eram também leitores dos autores galeses que aqui estamos operando. Nos resta agora apresentar os indícios da formação de públicos leitores de Jones e Williams nos locais comuns em que ambos foram recepcionados inicialmente: as universidades brasileiras.



## Indícios da construção de um público leitor de produções galesas no Brasil

Como evidenciado ao longo da trajetória dos autores, é conhecido que Ernest Jones esteve presente em sociedades de psicanálise e em instituições universitárias, enquanto a presença de Raymond Williams foi confirmada apenas no segundo grupo. Iremos agora ampliar aquilo que previamente fora observado, tratando assim da segunda etapa do processo de “fechamento” sobre um território nacional: os dados numéricos que nos permitem averiguar os indícios da formação de um público leitor de autores galeses no Brasil. Retomando as premissas de Anderson (2008, pp. 54-55), conhecemos que indivíduos comuns têm conhecimento de determinada ideia pela circulação de impressos, pela comunicação escrita e, sobretudo, pela ação da leitura. Juntos, estes indivíduos compõem uma comunidade de leitores – uma comunidade imaginada –, em que os grupos pertencentes a ela, pela ação da leitura, não se aproximam diretamente dos autores galeses que se ocupam de ler, mas organizam-se em torno de suas produções, sendo estes indivíduos “transformados em portadores da própria ideia” dentro de seus respectivos espaços nacionais (ANDERSON, 2008. p. 56).

Quantitativamente, podemos averiguar essa proposta por meio de uma análise de acervos e bibliotecas universitárias brasileiras, procurando mapear o consumo de livros de Jones e Williams como um indício de um público leitor interessado na produção desses autores galeses. Propriamente sobre o recorte direcionado às universidades brasileiros, nos atentaremos nesta seção do texto ao fato de que ambos os autores foram influentes para o cenário universitário desde suas recepções no Brasil: Jones pelos usos e leituras propostos por Franco da Rocha e Durval Marcondes nas aulas de medicina no Rio de Janeiro e em São Paulo, Williams pela inserção na área das humanidades por Anísio Teixeira e, posteriormente, por Maria Elisa Cevasco e André Glaser.

Para a apresentação de um panorama sintético da presença numérica de exemplares dos livros e obras de Ernest Jones e Raymond Williams no Brasil, foi escolhido como procedimento a consulta nos acervos e catálogos universitários, permitindo uma análise do consumo de livros dos autores galeses. Utilizamos do termo “consumo” para designar a aquisição e, portanto, a presença de obras em determinados lugares; isto porque, ausentes os indícios de testemunhos de leitura, podemos avaliar o consumo literário por meio da aquisição de livros (PAIXÃO, 2017, pp. 13-14).

Iniciando por Ernest Jones, o autor carece ainda de um estudo focado na distribuição de sua produção no Brasil, seja nos espaços específicos das sociedades de psicanálise ou universidades em que o autor foi mobilizado, seja em um recorte nacional mais geral. Sabendo da presença verificada de usos do psicanalista galês por Franco da Rocha na Universidade de Medicina do Rio de Janeiro – atualmente pertencente à Universidade Federal do Rio de Janeiro – e do contato estabelecido entre Jones e o Durval Marcondes enquanto este encontrava-se associado a Universidade de São

Paulo, adotaremos a exposição dos dados da presença do psicanalista galês em acervos de universidades públicas no ano de 2022, a fim de averiguar como este encontra-se disperso nos espaços responsáveis por sua recepção e inserção no Brasil.

Quadro 1: Distribuição regional de exemplares das produções de Ernest Jones em acervos de Universidades Federais e Estaduais brasileiras (2021).

Região	Acervos consultados	Contém Jones	Número de Exemplares
Sudeste	31	20	475
Sul	20	10	91
Centro-Oeste	12	7	52
Norte	15	7	36
Nordeste	33	15	134

**Fonte:** Produzido pelo autor.

Para a composição do quadro foram selecionados e consultados 111 acervos de universidades públicas brasileiras, compreendendo como recorte as universidades federais e estaduais. Numericamente, a produção de Ernest Jones encontra-se distribuída em 59 acervos, nos permitindo afirmar que o autor circula em pelo menos 50% dos espaços mapeados, mantendo essa proporção também para os dados regionais quando observados de forma isolada. Quanto a totalidade de títulos encontrados, temos notícia da presença de 46 títulos<sup>7</sup>, somando 788 exemplares, compartilhados entre estudos psicanalíticos autorais, participação em títulos de terceiros e, majoritariamente, diferentes edições e traduções de *A vida e obra de Sigmund Freud*. Em questão dos títulos mais frequentes, além da biografia de Freud, que em suas diferentes versões contabilizam 449 exemplares mapeados, temos informação de 65 exemplares de *Hamlet e o complexo de Édipo* e 13 exemplares de *Que é a Psicanálise?*. Para além de livros autorais, é válida ainda a menção a tradução do livro *Developments in*

<sup>7</sup> Dentre os livros autorais de Ernest Jones, encontramos os seguintes títulos: *Da psico-analise: breve introdução ao seu estudo*; *Essays in applied psycho-analysis*; *Free associations: memories of a psycho-analyst*; *Hamlet and Oedipus*; *Hamlet e o complexo de Édipo*; *Hamlet et Oedipe*; *La pesadilla*; *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*; *Le cauchemar*; *On the nightmare*; *Papers on psycho-analysis*; *Psicanálise da religião crista*; *Psicoanálisis y sexualidad femenina*; *Psicoanálisis y sexualidad femenina*; *Psychanalyse folklore religion*; *Que é a psicanálise?*; *Qué es el psicoanálisis*; *Selected papers of Karl Abraham*; *Sex in psychoanalysis*; *Sociedad, cultura y psicoanálisis de hoy*; *The life and work of Sigmund Freud*; *Théorie et pratique de la psychanalyse*; *Therapie der neurosen*; *Traité théorique et pratique de la psychanalyse*; *Vida e obra de Sigmund Freud*; *Vida y obra de Sigmund Freud*; *What is psychoanalysis?*

*Psycho-Analysis* (1952), conhecido por nós desde 1969 como *Progressos da Psicanálise*, que tem o prefácio redigido por Ernest Jones e conta com 82 exemplares distribuídos entre os acervos consultados. Os dados permitem inferir, a priori, duas premissas: uma mais geral, da confirmação de que Ernest Jones pôde se instalar em espaços institucionalizados brasileiros diferentes das sociedades de psicanálise; e uma mais localizada, de que o psicanalista galês circula em espaços universitários, em especial nos acervos da UFBA, UNB, UFMG, UFRJ, UERJ, UFF, USP, UNICAMP, UNESP, FATEC, UFRGS.

Antes de nos atentarmos a análise do consumo do psicanalista galês, iremos apresentar os dados referentes a Raymond Williams. Quando nos questionamos na seção anterior sob qual panorama o intelectual galês circula no Brasil, desde 1969, data da sua primeira obra traduzida e intitulada *Cultura e Sociedade*, até 2016, data do último livro do autor publicado no vernáculo e intitulado *Televisão*, temos a referência empírica que tal circulação esteve associada ao espaço universitário brasileiro. Todavia, ao contrário de Ernest Jones, para o mapeamento do consumo de livros e obras de Raymond Williams em universidades, nos utilizaremos de dados previamente selecionados para uma pesquisa anterior, preocupada em contextualizar a presença do livro *O campo e a cidade* no Brasil (MALANDRIN, 2021, p. 25), aquilatando-os para compreender o mesmo recorte temporal adotado para Jones.

Referente a presença de Williams nos espaços universitários brasileiros, temos os seguintes indícios da presença de obras:

Quadro 02: Distribuição regional de exemplares das produções de Raymond Williams em acervos de Universidades Federais e Estaduais brasileiras (2022).

Região	Acervos consultados	Contém Williams	Número de Exemplares
Sudeste	31	25	997
Sul	20	17	344
Centro-Oeste	12	7	203
Norte	15	11	170
Nordeste	33	24	523

**Fonte:** Produzido pelo autor.

O quadro acima nos informa que, dentre os mesmos 111 acervos e bibliotecas consultadas previamente, a produção de Raymond Williams encontra-se distribuída em 84 desses, correspondendo a 75% de assiduidade nas bibliotecas consultadas. A

longo do mapeamento, foram identificados 2237 exemplares e 75 títulos<sup>8</sup>, que podemos organizar entre romances autorais, estudos culturais, e participações do autor em títulos de terceiros. Referente aos livros que não se enquadram como romances ou a participação em outras produções, pudemos identificar 2195 exemplares (MALANDRIN, 2021, p. 25), com destaque para os títulos *Cultura*, com 594 exemplares mapeados, *O Campo e a Cidade*, totalizando 569 exemplares, e *Cultura e Sociedade*, o terceiro livro mais presente, possuindo 261 exemplares. Os dados apontam que no espaço universitário brasileiro Williams é um autor bastante consumido, em especial pela presença massiva nos acervos da UFMG, UFRJ, UERJ, UNICAMP, USP, UNESP, UEM, UFPR, UFG, UFMT, UFMS, UFAM, UFMA, UFC, UFS, reforçando o argumento apresentado anteriormente, sobre o esforço em inserir a produção do autor galês no cenário universitário nacional.

Nosso ponto de inflexão sobre a formação de um público leitor brasileiro dos intelectuais galeses Ernest Jones e Raymond Williams reside, para além dos dados encontrados, na teoria de que ambos os autores apresentam similaridades em seus respectivos processos de recepção que não podem ser desconsiderados em nossa análise. Ambos os autores têm presença confirmada e expressiva na UFMG, UFRJ, UERJ, USP, UNICAMP, UNESP, todas universidades presentes dentro do Sudeste e, com exceção da UFMG, dentro do recorte geográfico que localiza o envolvimento e a recepção de Jones e Williams em instituições paulistas e cariocas.

Recuperando sumariamente as informações introduzidas ao longo do texto, sabemos que as trajetórias dos autores fornecem os primeiros vestígios para alcançar os indícios da presença de seus leitores em espaços acadêmicos. Resguardados dessa informação, procuramos catalogar numericamente a presença de livros e obras dos autores nos referidos espaços, de modo que os dados referencias encontrados verificaram a assiduidade de Jones e Williams em universidades brasileiras por meio do número expressivo de exemplares mapeados. Temos *A vida e obra de Sigmund Freud e Hamlet e o complexo de Édipo* como os títulos autorais de Ernest Jones mais presentes nos acervos consultados, e, quanto a Raymond Williams, encontramos *Cultura e O Campo e a Cidade* como os títulos mais frequentes. Explicitamente, os livros identificados de Jones e Williams são, respectivamente, referências para a literatura psicanalítica e para os estudos culturais, mas, para além disso, podemos estabelecer determinados paralelos entre os títulos responsáveis por inserir os autores em novos alicerces intelectuais para além do eixo europeu.

---

<sup>8</sup> *O Povo das Montranhas Negras; O Campo e Cidade; El Campo y la Ciudad; Communications; The Country and the city; Cultura; Cultura e Materialismo; Cultura e Sociedade; Culture and Society; Culture and Materialism; Drama em Cena; Historia de la comunicación; Keywords; The Long Revolution; Marxism and Literature; Marxismo e Literatura; Los Medios de comunicación social; Palavras-chave; Pelican Book of English Prose; La Política del Modernismo; Política do Modernismo; A Política e as Letras; Politics of the Modernism; Preface to film; Problems in Materialism and Culture; A Produção Social da Escrita; Recursos da Esperança; Resources of Hope; Sociologia de la Cultura; Socioly of Culture; Televisão; Television; Television; Tragédia Moderna; What I come to say*

A presença massiva de *A vida e obra de Sigmund Freud e Hamlet e o complexo de Édipo* revela uma forte indício da leitura da produção de Jones no cenário acadêmico brasileiro em função de sua posição como biógrafo de Freud e como precursor do campo da história da psicanálise, sendo Jones o “artesão dessa empreitada historiográfica” ao consolidar a posição da escola inglesa no mundo através da presença de impressos, em contrapartida a escola norte-americana, reforçada no Brasil desde 1933 pela chegada dos imigrantes europeus – sobretudo vienenses (ROUDINESCO, 2006. pp. 08-09). Para além disso, *Hamlet and Oedipus* ressoa diretamente com a proposta de recepção do pensamento freudiano e da obra de Jones proposta por Franco da Rocha (1920), ainda em 1919, ao se utilizar dessas referências para construir uma análise social e psicanalítica dos impulsos individuais em diferentes formas de expressão artística brasileiras, possibilitando a criação de uma conexão Inglaterra-Brasil para o pensamento do psicanalista galês e para a formação de um público brasileiro interessado nessa temática.

Do mesmo modo, *Cultura e Sociedade* e *O Campo e a Cidade* são livros capitais de Williams, em que o indicativo de um público leitor interessado nessas obras reforça a proposta do movimento iniciado por Anísio Teixeira em inserir o crítico galês no Brasil para ser operado enquanto uma referência para o debate em torno do binômio sociedade e cultura, proposta essa, que nos termos de Cevalco (2001, p. 50), corresponde ao emprego da crítica cultural de Raymond Williams enquanto “um modo de compreender e aferir a organização da vida”. Em tom análogo, *O Campo e a Cidade* está situado no interior do processo instaurado pela parceria entre Anísio Teixeira e a Companhia Editora Nacional, através de uma tradição editorial preocupada em aquilatar o repertório das humanidades do país, fato este que, tendo em vista o número de exemplares encontrados, atesta, ao mesmo tempo, a validade do processo editorial voltado a verter Williams para Brasil e a eventual presença de um público leitor dessa obra.

## Considerações finais

Num arco temporal que tem início em 1920, com o retorno de Ernest Jones para a Inglaterra – e com a participação deste na organização de diferentes instituições psicanalíticas britânicas –, e que se estende até o momento da organização dos dados para este estudo, os nomes do psicanalista galês e de Raymond Williams vieram a ser decisivos em diferentes países em função da circulação transatlântica de impressos, passando a compor diferentes acervos de instituições universitárias e psicanalíticas em função de suas obras, respectivamente, sobre psicanálise e cultura. Procuramos apresentar uma análise da recepção desses autores e da formação de um público leitor a partir de dados de consumo das obras desses autores galeses em espaços universitários, levando aquilo que chamamos de um público leitor de autores galeses no Brasil.

Mapear os indícios da presença de um público leitor de Ernest Jones e Raymond Williams no Brasil remete também a compreender o processo de recepção de dois

autores galeses de diferentes campos do conhecimento que se encontrarem dentro de acervos bibliográficos brasileiros. No Brasil, esse processo remonta a figura de Anísio Teixeira e seu interesse inicial em formar uma intelectualidade brasileira pautada nas obras de Williams e depois Maria Elisa Cevasco, com a inserção do autor em diferentes bibliotecas universitárias de norte a sul do país. Quanto a Jones, este processo foi iniciado por Franco da Rocha e pelos membros da Sociedade de São Paulo, como Durval Marcondes.

Como comentado, este estudo não se trata de uma pesquisa comparada entre intelectuais galeses, mas sobre a recepção do pensamento de Ernest Jones e Raymond Williams e a localização de seus impressos em meio aos locais da intelectualidade brasileira, nos fornecendo vestígios para o exame da formação de um público leitor desses autores. Dito isso, os dados apresentados evidenciam que Jones e Williams, por meio de suas obras originais e de diferentes traduções, vieram a compor acervos bibliográficos em diferentes universidades brasileiras. Indicamos isso tendo em vista como a história de Jones e suas obras perpassa o momento em que a psicanálise está se formando no Brasil, do mesmo modo que as obras de Williams coincidem com um momento em que os estudos de cultura brasileiros estão ganhando os contornos similares aqueles encontrados nos estudos culturais britânicos.

## Bibliografia Consultada

A Brief History of New Left Review 1960–2010. *New Left Review*, 2021 Disponível em: <<https://newleftreview.org/pages/history>> Acesso em: 20 jun. 2022.

ABREU, Márcia; MOLLIER, Jean-Yves. “Circulação Transatlântica dos impressos – a globalização da cultura no século XIX”. In: ABREU, M. (org). *Romances em movimentos: a circulação transatlântica dos impressos (1789-1914)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

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

BURTON, Eleanor. *Ernest Jones*. Institute of Psychoanalysis: British Psychoanalytical Society, 2015. Disponível em <https://psychoanalysis.org.uk/our-authors-and-theorists/ernest-jones>> Acesso em: 24 jan. 2023.

CASANOVA, Pascale. *A República Mundial das Letras*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CEVASCO, Maria Elisa. *As Dez Lições Sobre os Estudos Culturais*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

FRANCO DA ROCHA, Francisco. *O pansexualismo na doutrina de Freud*. São Paulo: Typographia Brasil de Rothschild & Cia, 1920.

GLASER, André Luiz. *Materialismo cultural*. 2008. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,

Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. doi:10.11606/T.8.2008.tde-03082009-151710. Acesso em: 2023-03-02

HAUDENSCHILD, Teresa Rocha Leite. Modernismo, mulher e psicanálise: Adelheid Koch, Virgínia Bicudo, Lygia Amaral e Judith Andreucci: pioneiras da psicanálise em São Paulo. *Ide* (São Paulo), São Paulo, v. 38, n. 60, p. 215-235, dez. 2015. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31062015000200018&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062015000200018&lng=pt&nrm=iso)> Acesso em: 29 jan. 2023.

KRACAUER, Siegfried. *O Ornamento da Massa*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

MALANDRIN, Hiago Vaccaro. *Sobre Raymond Williams e a perspectiva de natureza: a circulação transatlântica de O Campo e a Cidade no Brasil (1989-2019)*. 2021. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2021.

MOKREJS, Elisabete. *A psicanálise no Brasil: as origens do pensamento psicanalítico*. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 1992

MORETTI, Franco. *Atlas do romance europeu (1800-1900)*. São Paulo: Editora Boitempo. 2003.

NETO, Fuad Kyrillos. O conflito entre psicanalistas e sua ocasional falência da queda fálica. *Tempo Psicanal*, Rio de Janeiro, v. 46, n. 1, p. 64-80, jul. 2014. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010148382014000100006&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010148382014000100006&lng=pt&nrm=iso)> Acesso em: 25 jan. 2023.

OLIVEIRA, Carmen Lucia Montechi Valladares de. *História da psicanálise: São Paulo 1920-1969*. São Paulo: Editora Escuta/Fapesp. 2007.

PAIXÃO, Alexandro Henrique. *Leitores de Tinta e Papel: elementos constitutivos para o estudo do público literário*. Campinas: Mercado de Letras, 2017

PAIXÃO, Alexandro Henrique. *Linhagens interpretativas e cesuras epistemológicas no pensamento social brasileiro sobre Raymond Williams*. 42º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. 2018. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-3/gt-31/gt23-24/11308-linhagens-interpretativas-e-cesuras-epistemologicas-no-pensamento-social-brasileiro-sobre-raymond-williams/file>> Acesso em: 26 jan. 2023.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A análise e o arquivo*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SCHETTINI, Lycia. *Ernest Jones*. Federação Brasileira de Psicanálise. Disponível em: <<https://febrapsi.org/publicacoes/biografias/ernest-jones/>>. Acesso em: 22 jun. 2022.

WILLIAMS, Raymond. *Television: technology and cultural form*. Hanover: University Press of New England, 1992.

**Resumo:**

O artigo analisa as condições para formação de uma comunidade de leitores organizada em torno de obras de intelectuais galeses dentro do cenário acadêmico nacional, tendo como referencial a produção dos autores Ernest Jones (1879-1958) e Raymond Williams (1921-1988) no Brasil. Após a introdução das trajetórias pessoais que localizam Jones e Williams para além de seus respectivos centros europeus de criação, o texto partirá para a identificação das personalidades brasileiras responsáveis pela recepção desses dois autores no país, culminando na organização de acervos para suas obras. Será apresentado também um mapeamento da presença dos livros de Jones e Williams em acervos de universidades brasileiras como indicativo da presença do público leitor supracitado no interior desses espaços.

**Palavras-chave:** Ernest Jones; Raymond Williams; Público leitor; Circulação de impressos; História dos intelectuais.

**Abstract:**

The article analyzes the conditions for the formation of a community of readers organized around the works of Welsh intellectuals within the national academic scene, having as a reference the production of the authors Ernest Jones (1879-1958) and Raymond Williams (1921-1988) in Brazil. After introducing the personal trajectories that place Jones and Williams beyond their respective European centers of creation, the text will proceed to identify the Brazilian personalities responsible for the reception of these two authors in the country, culminating in the organization of collections for their works. A mapping of the presence of Jones and Williams books in collections of Brazilian universities will be presented as an indication of the presence of the aforementioned reading public within these spaces.

**Keywords:** Ernest Jones; Raymond Williams; Readership; Circulation of prints; History of intellectuals.

Recebido para publicação em 14/10/2022

Aceito em 06/02/2023

 **ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.






# **Randall Collins e dinâmica sociológica do mundo intelectual:**

## redes, rituais de interação, capital cultural e energia emocional

**Ivan Barbosa**

Universidade Federal de Sergipe, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0002-1961-0605>

ivanfontesbarbosa@gmail.com

A vida intelectual é feita, antes de mais nada, de conflitos e desacordos [...] ali, onde se criam as ideias, sempre tem sido marcado pelo diálogo entre opostos. É difícil evitar um terreno tão central como o desacordo, quando negá-lo é já exemplificá-lo (COLLINS, 2005, p.01, tradução nossa).

## **Da Sociologia do conhecimento à Sociologia das redes intelectuais**

Se fizermos um inventário sobre os trabalhos que abordam a história dos usos e da recepção da Sociologia no Brasil, a título de exemplo, identificaremos em muitos deles uma preocupação – via o debate sobre ideologia – que está amplamente presente no programa da Sociologia do conhecimento. Boa parte das abordagens das Ciências Sociais buscam compreender as ideias dentro de uma moldura que faz a

triagem dos interesses econômicos e políticos que necessariamente determinam a produção deste conhecimento em certos momentos.

Nos estudos elaborados sobre a recepção da Sociologia no Brasil (BARBOSA, 2010; 2023) em seus momentos iniciais, pareceu-nos que era sociologicamente viável circunscrever a produção intelectual do século XIX à parte das dinâmicas dos interesses e conflitos de classes. Por essa vereda, as ideias e o contexto polarizavam com poucas referências a dinâmica do campo cultural em questão. Alguns trabalhos, entretanto, dialogaram com esse universo, e, de certa forma operaram uma sutura entre estruturas sociais, as dinâmicas dos atores e suas relações. Roberto Ventura (1991) fez um trabalho sobre as polêmicas literárias em meados do século XIX e início do século XX, assim como Nicolau Sevcenko (2003), Antônio Machado Neto (1973) e algumas outras pesquisas analisaram o microcosmo da produção literária e intelectual no século XIX<sup>1</sup>.

Esse horizonte, que implica a percepção da dinâmica de certo campo cultural como ponto de partida para o entendimento do reconhecimento de determinados autores, escolas de pensamento e suas respectivas ideações, é uma coordenada teórica consagrada atualmente no universo da teoria sociológica.

O mérito de Mannheim (1986), tido como precursor dos estudos dessa natureza, consistiu em fornecer uma perspectiva estrutural que compreendeu a dinâmica dos momentos históricos e os diferentes interesses dos grupos em termos de estilo de pensamento. Os limites desta perspectiva vieram à tona quando foi percebido nela uma restrição do horizonte de análise comumente associado ao enfoque das tendências consideradas externalistas.

Pierre Bourdieu (2004), autor que consagrou a abordagem sociológica do campo intelectual, sustentou que, nas análises das produções culturais há, de um lado, os que advogam que, para compreender a literatura, por exemplo, basta ler os textos, e nada mais há para ser conhecido e investigado. De outro lado, há uma tradição que busca relacionar texto ao contexto e propõe-se a interpretar as obras, colocando-as em relação com o mundo social ou o mundo econômico. A primeira perspectiva, no que tange a história da ciência e da Sociologia, enfatiza a descrição do processo de perpetuação da ciência como uma espécie de partenogênese, engendrando-se a si própria, fora de qualquer intervenção do mundo social. No que concerne a segunda posição, ela seria um reflexo superestrutural das dimensões econômicas da sociedade, ou, num desdobramento desta leitura, estas ideias e seus respectivos intelectuais seriam, conforme Antonio Gramsci (1988, p.11), "os comissários e os lastros do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político".

Para tentar ir além das contribuições oferecidas por essas alternativas, Pierre Bourdieu (2004) criou a noção de *campo*, que implica a compreensão de um bem cultural não apenas em detrimento do conteúdo textual dessa produção, nem exclusivamente em função do contexto social. A sua hipótese consistiu em sugerir que,

---

<sup>1</sup> Neves (2004); Crestani (2009); Marques (2003); Carvalho (1996); Melo (2003).

entre esses dois polos, aparentemente díspares, existe um universo intermediário que ele chama de campo científico, isto é, o universo na qual estão inseridos os agentes, os códigos e as instituições que produzem, reproduzem e difundem as ideias científicas. Esse universo é um mundo social como os outros, mas, que obedece a leis sociais mais ou menos específicas. Seu objetivo é diluir e suprimir a dicotomia e o abismo entre as estruturas sociais externas, independentes da vontade dos agentes e o sentido vivido, representado e pensado destes.

Esse campo é caracterizado pela distribuição do capital científico num dado momento, onde os agentes (indivíduos ou instituições), singularizados pelo volume de seu capital determinam a estrutura do campo em proporção ao seu peso, que depende do peso de todos os outros agentes, isto é, de todo o espaço. Os pesquisadores ou as pesquisas dominantes são os que definem o que é, num dado momento do tempo, o conjunto de objetos importantes, isto é, o conjunto das questões que importam para os pesquisadores, sobre as quais eles vão concentrar seus esforços.

O capital científico é uma espécie particular do capital simbólico (fundado sobre atos de conhecimento e reconhecimento), que consiste no reconhecimento (crédito) atribuído pelo conjunto de pares-concorrentes no interior do campo científico. Esse capital, de um tipo inteiramente particular repousa, por sua vez, sobre o reconhecimento de uma competência que, para além dos efeitos que ela produz e, em parte mediante esses efeitos, proporciona autoridade e contribui para definir não somente as regras do jogo, mas, também, suas regularidades “[...] as leis que fazem que seja ou não importante escrever sobre tal tema, e, o que é mais compensador publicar [...]” (BOURDIEU, 2001, pp. 26/27).

Um campo e a concorrência regulada da qual ele é o lugar produz essa forma particular de *Illusio* que é o interesse científico, ou seja, um interesse em relação às formas de interesses concorrentes na existência cotidiana aparece como desinteressada, gratuita. Mas sutilmente, o interesse puro, desinteressado, é um interesse pelo desinteresse, forma de interesse que convém a todas as economias dos bens simbólicos, economias antieconômicas, nas quais, de alguma maneira, é o desinteresse que compensa (BOURDIEU, 2004, p. 31).

Todos os agentes inseridos em um campo incorporam “disposições adquiridas” chamadas de *Habitus*, ou seja, maneiras de “ser” permanentes, duráveis, que podem, em particular, levá-los a resistir, e a opor-se às forças do campo. Aqueles que adquirem aquelas disposições que não são exigidas por determinado campo, arriscam-se a estarem defasados e deslocados. A dinâmica do engajamento no campo pode ser percebida a partir do ímpeto, sugerido pelo campo aos eruditos, de chegar primeiro, de serem os melhores, de serem reconhecidos como referências para determinados universos de pesquisa. Nesse caso, haveria o paradoxo do campo científico, que se traduz no fato do campo produzir, ao mesmo tempo, essas pulsões destrutivas e o controle dessas pulsões. Se você deseja triunfar sobre um matemático, é preciso fazê-lo matematicamente pela demonstração ou refutação a partir do universo reconhecido e consagrado da Matemática.

O horizonte apresentado por Bourdieu, com forte ênfase na dinâmica dialética entre a dimensão estruturada do campo e a condição estruturante dos sujeitos, sugere uma ampliação da perspectiva de Mannheim e a validação de um debate sociológico contemporâneo, que se debruça sobre o lócus específico onde se dão as produções de determinadas ideias científicas e os mecanismos de sua formação, hierarquização e reconhecimento. Como veremos adiante, sem o intuito de fazer um exercício de comparação, a abordagem de Collins parte de um conjunto de instruções teóricas e metodológicas que fornecem um modelo alternativo ao apresentado por Bourdieu, e demonstra o processo de avanço das abordagens sociológicas sobre esse universo.

## **A abordagem interacionista e o estudo das redes intelectuais: a contribuição de Randall Collins à Sociologia dos intelectuais**

É dentro deste contexto marcado pela transição de uma história das ideias para uma Sociologia do mundo intelectual, que as abordagens de um ex-aluno de Talcot Parsons, Randall Collins (1987; 2005), soam como significativas. A sugestão depositada aqui, como veremos, é a de que a abordagem “interacionista” de Collins amplia o leque de possibilidades de explicação e entendimento dos processos de idealização e/ou culturais e seus mecanismos de validação e mudança.

O nome do professor do departamento de Sociologia da Universidade da Pensilvânia, Randall Collins (1941- ) está associado à Sociologia do Conflito, por um lado, e à Sociologia americana, de outro, notadamente aos *micro-sociólogos de Berkeley*, principalmente, com o Interacionismo Simbólico. No primeiro aspecto, o que, conforme Salvador Giner (2005) seria sua *posição epistemológica geral*, trata de enfatizar aspectos e dimensões da vida social que geram enfrentamentos, combates e competição para a obtenção e controle de bens escassos, sejam estes materiais ou simbólicos. Tal enfoque assume como axioma a pressuposição de que a vida intelectual, assim como a social, é eminentemente conflitiva.

No segundo aspecto (em relação à microsociologia), seu objetivo é analisar como produzimos uma concepção compartilhada do que é uma estrutura social e quais sentidos possuem os símbolos, ideias e valores, através dos diálogos, negociações e conversações permanentes com outros seres humanos. Estas transações se realizam mediante *rituais de interação (interaction ritual)* e inspiram Collins a designar a formação de uma realidade social em termos de rede a partir do conceito de *cadeias de interações ritualizadas (interaction ritual chains)*. Neste sentido:

As redes interativas e sua repetição por meio de rotinas e rituais constituem a urdidura da vida social. São redes em tensão, dominadas e sustentadas por situações de competição e aberta e mútua hostilidade (GINER, 2005, p.21, tradução nossa).

O ponto de partida de Collins são as redes intelectuais, através das quais sempre e, em todos os lugares, se transmitem e se transmitiram as diversas formas de conhecimento e de saberes científicos e, em especial, em seu livro *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual* (2005), a doutrina filosófica. Segundo ele, a história do pensamento filosófico e sociológico não consiste, nem deve consistir, em uma narrativa que dispõe uma sucessão de autores e concepções, mas sim, um olhar que captura e apresenta o processo de oposições e afirmações, seguidas de negações esgrimidas por um grupo de intelectuais.

Para Randall Collins (2005), as redes são as bases de uma teoria global do mundo intelectual, ou seja, se logramos compreender os princípios que determinam as formações das redes intelectuais, teremos chegado a uma explicação causal das ideias e de suas mudanças. As redes são os atores, no mais estrito sentido, do cenário intelectual. Elas são os modos em que se entrelaçam as microssituações em que vivemos; a Sociologia das redes penetra profundamente na forma mesma de nosso pensamento. A dinâmica das redes e das comunidades intelectuais proporciona uma Sociologia interna das ideias e nos ajuda a superar o reducionismo da tradicional Sociologia externalista.

Nas Ciências Sociais, a noção de redes sociais pode ser vista como um instrumento de análise que possibilita, através das conexões interpessoais, a reconstrução dos processos de interação entre os indivíduos e seus laços a determinados grupos. Normalmente, entende-se por redes sociais, pontes de ligamento entre os indivíduos e as instituições sociais, que estruturam as biografias individuais em inserções sociais que asseguram suas identidades (FONTES, 2004).

Desta forma, a análise de redes possibilita ao pesquisador tanto uma perspectiva micro (ação individual), como uma perspectiva macro (contexto estrutural mais amplo). De acordo com Fontes (2004), a análise das redes sociais contribui para compreendermos os atores sociais a partir de sua inserção em uma estrutura de rede social. Assim posto, partindo da configuração desta rede, podemos visualizar a posição de um ator (indivíduos ou grupos) em um espaço social, o que terá como efeito “trajetórias biográficas particularizadas decorrentes de sua posição, na estrutura social, e das experiências por ele vivenciadas” (FONTES, 2004, p.123).

Logo, a ênfase da análise parte da doutrina das determinantes existências do pensamento para os mecanismos que a fazem ser perpetuadas e assimiladas por determinados grupos, ou, em outros termos, os processos gerais constitutivos à vida intelectual. Como dito, o problema a resolver não é o da relação entre doutrina e verdade, mas, o processo de produção da doutrina aceita. Neste sentido, o autor parte e nunca abandona a ideia de que a vida intelectual e a sua produção, distribuição e consumo de ideias e teorias dependem estritamente das redes sociais que as suportam e admitem como suas.

A proposta de Randall Collins tem, claramente, a intenção de aplicar o método sociológico à explicação de determinados recortes da história universal das ideias. De acordo com ele:

O método difere de outras formas de sociologia do conhecimento, na medida em que é a estrutura reticular das relações entre os intelectuais que constitui a influência social imediata na construção das ideias. O condicionamento de classe social, os fatores políticos e econômicos atuam como pano de fundo, ao invés de ocupar o primeiro plano da causalidade social, e seus efeitos são mediados pelo funcionamento das redes sociais (COLLINS, 2005, p.25, tradução nossa).

A prática intelectual circunscrita a uma rede de especialistas fechada sobre si mesmo não é o mesmo que a política da luta pelo poder e da política dos homens e mulheres em suas casas e em suas relações sexuais. “Convertem-se em centros de atenção os concursos, que exigem recursos especificamente intelectuais e que são os recursos sociais específicos das redes intelectuais” (COLLINS, 2005, p.12).

A partir do axioma que a vida intelectual é balizada e modelada pelos conflitos e disputas, põe o cerne do processo de emergência de novas ideias no diálogo entre os opostos e entre grupos portadores de ideias e interesses conflitantes. Neste sentido, procurou descrever a dinâmica das lutas e das alianças que se tem produzido nas redes intelectuais mais importantes da história universal.

Como as redes intelectuais são o cerne do entendimento do processo de ideação, o seu interesse se volta para a circulação de determinadas ideias através dessas redes. Os intelectuais se distinguem dos outros grupos não apenas em função dos debates sobre certos temas que emergem dentro do contexto de algumas conjunturas, mas, também, em função da especificidade dos dispositivos legitimadores de determinados grupos intelectuais, que são objetivados nas redes e nos seus rituais de interação específicos. Neste caso, os concursos para determinadas cátedras, publicações, conferências, dentre outros rituais, exigem determinados recursos sociais específicos deste universo, que são próprios dos grupos intelectuais a ele conectado.

Segundo Salvador Giner:

São as interações – tensões entre escolas, a disputa por discípulos e audiências, a canalização da energia emocional através de estruturas institucionais de ensino – que ocupam o centro do palco, não a verdade ou falsidade ou a plausibilidade de uma dada afirmação de uma concepção filosófica (GINER, 2005, p.23, tradução nossa).

Consoante Randall Collins, a estrutura social do mundo intelectual seria marcada por uma

[..] luta continuada entre cadeias de pessoas, carregadas de energia emocional e de capital cultural, para ocupar um pequeno número de centros de atendimento. Esses pontos focais, que constituem os núcleos do mundo intelectual, são rearranjados periodicamente; a quantidade de atenção que pode ser distribuída por toda a rede intelectual é limitada,

mas quem e o que figura nesses nós de atenção é algo que flutua com o desaparecimento progressivo de velhos movimentos intelectuais e o nascimento de novos (COLLINS, 2005, p.14, tradução nossa).

Para dar conta dessa proposta, que não vincula o interesse da explicação sociológica apenas às dimensões de existência do pensamento, ele se volta para uma perspectiva que procura entender a dimensão do processo sociológico de produção, criação e recepção de determinadas ideias, a partir da noção de *cadeias de interações ritualizadas*. O autor tem como ponto de partida o pressuposto de que esta teoria permite o entendimento das condições pelas quais se geram e se sentem determinados símbolos, que vinculam moralmente e cognitivamente os indivíduos em sociedade e em determinados grupos. Esta teoria relaciona *os símbolos com* “a relevância para uma sociedade e, portanto, tanto com os sentimentos de solidariedade quanto com a estrutura dos grupos sociais” (COLLINS, 2005, p.20, tradução nossa).

O seu primeiro problema teórico é demonstrar porque os produtos intelectuais recebem um particular tipo de status sagrado, distinto dos objetos sagrados mais ordinários da vida cotidiana e que sustentam amizades pessoais, as relações de propriedade e as estruturas de autoridade. Também procura mostrar por que os objetos sagrados dos intelectuais, guiados pela ideia de verdade, estão dotados de uma sacralidade diferente da que possui a religião entre sua comunidade moral de crentes. Busca evidenciar que, “os intelectuais produzem seus símbolos e os fazem circular em suas próprias comunidades, altamente estratificadas” (COLLINS, 2005, p.20, tradução nossa). Partindo da contribuição das teorias interacionistas, indica as redes e as interações ritualizadas específicas do meio intelectual como elementos fundamentais para a compreensão do processo de ideação, apontando que as situações locais são os elementos primários da análise, e não o ponto final de qualquer interpretação sociológica.

As microssituações não param no indivíduo, mas os permeiam, e suas consequências se espalham pelas mídias sociais em uma escala tão macro quanto desejada. A totalidade da história humana é feita de situações locais. Ninguém jamais esteve fora delas, e todas as nossas visões de mundo, toda a nossa coleta de dados parte delas. Os problemas filosóficos relativos à realidade do mundo, dos universais, das outras mentes, dos significados [...] implicitamente têm sua origem, justamente, nessa situacionalidade (COLLINS, 2005, p.21, tradução nossa).

O que esta perspectiva privilegia são os grupos de pensadores, as cadeias de contatos e interação nas redes, as rivalidades entre os segmentos das comunidades argumentativas e os rituais de interação que permitem que determinadas ideias sejam incorporadas, transmitidas, aceitas e reformuladas. Os grupos e as cadeias possuiriam duas dimensões: a interior, ou seja, o que queremos dizer quando falamos de grupos intelectuais é que seus membros se reúnem frente a frente com suficiente frequência e perpetuam intensos intercâmbios de rituais de interação nos quais se

fixam *ideias-emblema*, identidades, energias emocionais e, a outra, exterior, que estaria associada ao fato de que as cadeias e redes não são, senão, um modo de referirmos as conexões distantes entre situações.

Consoante Randall Collins, a dimensão macro (externa) dos processos de ideiação, e da cultura de uma maneira em geral, pode ser assim definida:

Toda estrutura social é encenada; sua realidade empírica consiste em ações individuais, pensamentos e encontros face a face. O que a torna macro - ou seja, dá a repetitividade que entendemos por "estrutura", é a maneira como esses micro eventos estão ligados em padrões ao longo do tempo e do espaço. Isso ocorre pelo que chamei de "cadeias de Interações ritualizadas" (COLLINS, 1987, p.01, tradução nossa).

Ainda de acordo com Randall Collins:

Toda a estrutura macrossocial, incluindo os não-intelectuais, está ancorada em interações rituais. O que chamamos de estrutura é apenas uma forma abreviada de descrever padrões repetitivos, aqueles encontros aos quais as pessoas voltam repetidamente, um ciclo recorrente de rituais. Essa estrutura superior parece algo externo; parece objetivo, inevitável e resistente à mudança (COLLINS, 2005, p.29, tradução nossa).

O termo *ritual de interação* foi criado por Erving Goffman, e, chama a atenção para o fato de que os rituais formais dos fenômenos religiosos que David Émile Durkheim analisou são do mesmo tipo dos eventos e acontecimentos que ocorrem em toda parte e, em todo momento, de nosso dia a dia. Os rituais religiosos são modelos e protótipos das interações que unem os membros para formarem uma comunidade moral, e que produzem determinados símbolos que atuam como lentes, através das quais os seus membros veem o mundo, além dos códigos por meio dos quais se comunicam.

Para ele, cada encontro fugaz é uma pequena ordem social, uma realidade compartilhada e construída por meio de rituais de solidariedade, que marcam o começo e o final através de gestos formais de saudações e despedidas, assim como de pequenas marcas de respeito e procedimentos que determinadas ocasiões exigem de seus participantes. Inspirado em Goffman, Randall Collins volta a sua atenção para o meio intelectual, percebendo que ele não fica imune a essa regra. Ou seja, a natureza sociológica da produção intelectual está vinculada à compreensão dos rituais intelectuais.

Uma teoria do ritual de interação é a chave para a microssociologia, e a microssociologia é a chave para muito mais. A pequena escala, o aqui e agora da interação face a face, é a cena da ação e o local dos atores sociais. Se formos encontrar o agente da vida social, será aqui. Aqui, reside a energia do movimento e da mudança, o laço da solidariedade (COLLINS, 2004, p.03, tradução nossa).



O centro da explicação desta microssociologia não é o indivíduo, nem tem ele como ponto de partida, mas a situação. Esta teoria é antes de tudo uma teoria das situações, e, a partir de sua dinâmica, é possível compreender os indivíduos. Isso não implica negar a possibilidade de valorizar as singularidades dos sujeitos, mas negar a possibilidade de estas serem interpretadas a partir de supostas essências individuais duradouras ou congênicas. Neste caso, a singularidade dos indivíduos deve ser derivada das cadeias de interações ritualizadas.

Num sentido “forte”, sugere o autor, os indivíduos são *cadeias de interação ritualizadas*.

O indivíduo é um precipitado de situações interacionais passadas e um ingrediente de cada nova situação. Um ingrediente, não o determinante, porque uma situação é uma propriedade emergente. Uma situação não é meramente o resultado do indivíduo que nela entra, nem mesmo de uma combinação de indivíduos (embora, também o seja). As situações têm leis ou processos próprios; e, é disso que trata a teoria dos rituais de interação. Goffman concluiu: "não homens e seus momentos, mas momentos e seus homens." Em linguagem de gênero neutro: não indivíduos e suas interações, mas interações e seus indivíduos; não pessoas e suas paixões, mas paixões e suas pessoas. "Todo cachorro terá seu dia" é mais precisamente "todo dia terá seu cachorro" (COLLINS, 2004, p.05, tradução nossa).

Em Randall Collins, o debate sobre estrutura e agência é tangenciado da seguinte maneira: de acordo com o autor, essa dicotomia é um pântano conceitual. Ao invés de agência, ele dedica atenção teórica às emoções e à energia emocional, como intensidades mutáveis aquecidas ou resfriadas pela panela de pressão dos rituais de interação, a ênfase na estrutura, ele utiliza como um contraste para a agência, mostrando como os rituais de interação funcionam (COLLINS, 2004).

Para Randall Collins, não se trata de ressaltar a dimensão do uso antropológico do termo, que enfatiza o ritual como parte da estrutura da sociedade, seu aparato formal para manter a ordem, ou para manifestar sua cultura e seus valores. Este tipo de caminho é o contrário da microssociologia. Em vez de ser percebido como uma forma fundamental da ação micro situacional, o ritual acaba refletindo apenas uma macroestrutura. O ritual seria fundamentalmente estático em contraste com a fluidez das interações ritualizadas. Criticando o estruturalismo, aponta que o grande desafio para a microssociologia “é mostrar como seu ponto de partida pode explicar que, o que muitas vezes parece ser uma cultura global fixa é, na verdade, um fluxo gerado situacionalmente de regras e significados imputados” (COLLINS, 2004, p.07, tradução nossa).

## As redes intelectuais: dinâmicas de formação, integração, reconhecimento e transformação

A substancial contribuição para a teoria de Collins vem de Erving Goffman. Este, desinteressado por questões relativas à integração institucional da sociedade, reservou o direito de escolher enquanto nível de análise, as exigências funcionais da situação. Segundo Collins, Goffman, quando descreve ritual como forma de conduta que afirma a ordem social, está sendo funcionalista, mas, salienta que o foco de Goffman está no nível da interação imediata, do aqui e agora. Todas as situações possuem suas exigências. Elas não se manterão se os atores não a ordenarem corretamente. Os ingredientes de quaisquer rituais de interação, para Randall Collins, são os seguintes:

Um grupo de pelo menos duas pessoas se reúne fisicamente; concentra a atenção em um mesmo objeto ou em uma ação, e onde cada uma das pessoas esteja ciente de que as outras também se mantenham centradas nesse mesmo objeto de atenção; compartilhe um estado de ânimo ou emoção comum; O centro de atenção compartilhado e o estado de ânimo em comum se intensificam por acumulação. Os movimentos corporais, os atos de fala, as microfrequências são acompanhados em um ritmo também compartilhado. Ao intensificar a microcoordenação, os participantes se unem temporariamente em uma realidade compartilhada, e experimentam a presença de uma barreira entre essa situação e qualquer que seja fora dela. (1) Como resultado, os participantes se sentem membros de um grupo, moralmente obrigados uns com os outros ... quando as pessoas utilizam esses símbolos, no discurso ou no pensamento, tacitamente remete sua pertinência ao grupo. Os símbolos são carregados de significado social na experiência dos rituais de interação, e os símbolos se abalam e perfuram sua significação motivada se os encontros não se reproduzirem depois de um período de tempo; (2) A energia emocional dos indivíduos que fazem parte dos rituais de interação é diretamente proporcional à intensidade da interação (COLLINS, 2005, pp.23-24, tradução nossa).

A vida dos indivíduos é mensurada a partir das cadeias de interação ritualizadas. A formação destas cadeias constitui o todo que chamamos de estrutura social, em suas mais variadas formas. Os macros esquemas podem ser compreendidos se pensarmos neles como a própria dinâmica das redes, ou seja, a formação de toda uma malha de encontros locais, que definem a sua singularidade.

Neste caso, podemos atestar que os grupos intelectuais possuem algo em comum com todas as comunidades sociais. Cada grupo local está ligado a seus símbolos; porém, a natureza de tais símbolos varia igual à autoconsciência dos membros em relação a estes. Os objetos sagrados dos intelectuais se criam em comunidades muito

extensas, porém, também muito voltadas sobre si mesmas e orientadas para o intercâmbio entre seus próprios membros, que pretendem ser os únicos com direito a decidir reflexivamente sobre a validade de suas ideias.

Os intelectuais se separam das outras redes da vida social no ato de se voltarem uns para os outros. O debate, a conferência, a discussão, às vezes, a demonstração ou o exame das evidências são as atividades concretas das quais nasce o sagrado objeto da “verdade”. (COLLINS, 2005, p.25).

A vida intelectual ocorre, dessa forma, sobre situações face a face, por conta que os rituais de interação só podem ocorrer neste nível. Os objetos sagrados dos intelectuais só podem criar-se, e sustentar-se, se ocorrem reuniões cerimoniais sujeitas a estes cultos. Este é o papel que desempenha as conferências, falas, publicações, resenhas, debates e discussões: reúnem a comunidade intelectual, concentram a atenção de seus membros em um objeto comum que só a eles pertence e criam emoções específicas em torno destes objetos. “Intelectuais são pessoas que produzem ideias descontextualizadas e as encaram com o mesmo tipo de seriedade e respeito que Durkheim observou que os crentes dão aos objetos sagrados da religião” (COLLINS, 1987, p.02, tradução nossa).

Os rituais de interação do universo intelectual diferem de todos em relação à natureza de seu centro de atenção e na relação que estabelece entre o orador e seu público. Os rituais de interação dos intelectuais não consistem em dar ordens ou em fornecer informações práticas, mas, em expor uma visão de mundo, um ponto de vista pretensamente compreensivo que constitui um fim em si mesmo. O discurso intelectual está centrado em sua própria autonomia em relação a toda a preocupação externa e, em sua reflexiva consciência de si mesmo. Um ritual de interação intelectual é, em geral, a encarnação situacional dos textos que constituem a vida, em longo prazo, da disciplina. As conferências e os textos formam uma mesma cadeia: isto constitui a característica distintiva da comunidade intelectual, o que a separa de qualquer outro tipo de atividade social. Os intelectuais, como comunidade especificamente orientada para a escrita, que vive para a produção e transmissão de ditos textos, só pode chegar a existir com a existência de uma estrutura de distribuição de textos. Suas ideias de verdade e sabedoria são objetos sagrados centrais de tal estrutura.

Os atos intelectuais do presente – conferências, debates, discussões – se desenvolvem tendo como pano de fundo os textos passados, ora construindo a partir deles, ora criticando-os. Os intelectuais são particularmente conscientes de seus predecessores. E, seus próprios produtos são dirigidos a um público invisível. Quando a conferência é realizada para um grupo de alunos, discípulos ou colegas, a mensagem forma implicitamente parte de uma cadeia amparada, que se repetirá, a discutirá e aumentará repetidamente no futuro.

Intelectuais são pessoas que produzem ideias descontextualizadas e as consideram com o mesmo tipo de seriedade e respeito que Durkheim

observou que os crentes dedicam aos objetos sagrados da religião. Comunidade que registra seus julgamentos em uma cadeia cruzada de palavras e textos que recebem o status de “conhecimento” ou “verdade”. Os rituais de interação dos intelectuais são essas reuniões em salas de aula, reuniões e outros locais de discussão focada. Essa participação gera sentimentos, disciplina, grupo de status e respeito por símbolos distintamente intelectuais; também gera a energia emocional que motiva os indivíduos a fazerem o trabalho intelectual para entrar no foco de atenção dessa comunidade. Os rituais de interação diferem daqueles de outras esferas da vida por serem conscientemente orientados para uma cadeia contínua de encontros intelectuais passados e futuros ligados por textos (em algumas épocas, textos preservados oralmente); é essa ligação entre as gerações que dá aos “objetos sagrados” dos intelectuais, suas ideias mais focadas, o caráter de expressar verdades abstratas que transcendem a situação (COLLINS, 1987, p.05, tradução nossa).

O que une os intelectuais em uma comunidade ritual é a consciência e o sentimento bem arraigado de sua atividade comum. É, nestes termos, que é possível pensar as estruturas sociais. A totalidade da estrutura macrossocial dos intelectuais está ancorada nos rituais de interação. O que ele chama de estrutura não é senão um modo breve de descrever os padrões repetitivos, aqueles encontros os quais as pessoas regressam uma e outra vez, um ciclo recorrente de rituais. Esta estrutura superior se sente como algo externo, parece algo objetivo e resistente à mudança.

Conforme Randall Collins:

A medida que os indivíduos se movem por essa teia de encontros, eles geram suas próprias histórias de participação ritual. Podemos chamar isso de uma cadeia de rituais de interação, cada pessoa adquire seu repertório pessoal de símbolos carregados de significado de grupo. Dependendo do grau de cosmopolitismo e da densidade social das situações grupais a que foram expostos, terão um repertório simbólico com graus variados de abstração e reificação, com diferentes conteúdos generalizados e particularizados. Isto constitui o seu capital cultural (COLLINS, 2005, p.29, tradução nossa).

*As cadeias de interações ritualizadas* dos intelectuais, enquanto conceito que permite apreendermos as especificidades e singularidades dos intelectuais, ao mesmo tempo que possibilitam a compreensão de suas dimensões macro e relacionais, são compostas por três elementos: (1) capital cultural; (2) energia emocional; (3) as estruturas reticulares estratificadas.

A criatividade intelectual, como todos os fenômenos sociais, tem um aspecto macro e micro. Toda estrutura social é encenada; sua realidade empírica consiste em ações individuais, pensamentos e encontros face a face. O que a torna macro - ou seja, dá a repetitividade que entendemos por "estrutura", é a maneira como esses microeventos estão ligados em padrões ao longo do tempo e do espaço. Isso ocorre pelo que chamei de "Cadeias Rituais de Interação". Resumidamente, toda situação está

ligada a outras, porque: (1) Cada indivíduo traz seu capital cultural particular, o estoque de ideias e conceitos adquiridos em encontros anteriores; (2) Cada indivíduo traz sua carga de energia emocional, adquirida a partir de seu sucesso ou fracasso em encontros anteriores. Isso varia de confiança, entusiasmo e assertividade em um extremo e passividade, depressão e retraimento no outro; (3) O indivíduo ainda traz uma noção de suas oportunidades de mercado pessoais. Esta é uma percepção, baseada em grande parte em experiências em seu passado recente, sobre com que tipo de outras pessoas eles poderiam interagir, e como alguém se iguala em poder relativo e atratividade de status em relação a esses outros. (COLLINS, 1987, p.47, tradução nossa).

O campo cultural dos intelectuais é uma conversação gigantesca, que põe em circulação o capital cultural por meio de rituais *face a face* de caráter intermitente e, também, mediante os seus escritos. Este último, o capital cultural, é tido como o repertório de possibilidades adquiridas nos rituais de construção e legitimação da posição de cada intelectual dentro do campo.

Os intelectuais mais proeminentes e que se destacam em determinada área geralmente são os intelectuais mais citados, onde suas ideias são progenitoras de uma maior descendência, ou seja, suas ideias tornam possível que outras pessoas realizem suas próprias afirmações. Uma grande obra intelectual é reconhecida quando abre e amplia o espaço em que possam trabalhar seus seguidores. Isso faz com que as imperfeições, limitações e obstáculos de certa doutrina amplamente referendada são grandes e pertinentes fontes de atrativo.

Outro conceito fundamental para explicar o engajamento e ímpeto fornecido pela interação e participação dos intelectuais em sua comunidade é o de Energia Emocional. Este conceito, embora de mensuração difícil, é utilizado pelo autor para explicar como se processa a criatividade intelectual. Durkheim chamou esta energia de força moral, ou seja, a corrente de entusiasmo que torna possível que os indivíduos envolvidos em determinados rituais levem a cabo atos heroicos de fervor e de auto sacrifício. De acordo com Randall Collins:

A energia emocional é a característica da criatividade que, geralmente, tem sido estudada psicologicamente. As pessoas criativas têm uma alta motivação para serem inovadoras em uma área reconhecida, para serem líderes em seu campo. Elas têm grande confiança em suas próprias habilidades e, portanto, estão dispostas a mirar alto. A "energia emocional" também descreve bem a onda de "impulso criativo" que atinge essas pessoas quando estão fazendo seu melhor trabalho, o que lhes permite atingir períodos intensos de concentração. É esse sentimento de ideias criativas, que parece fluir espontaneamente, que foi poeticamente rotulado por entidades mitológicas como as "musas" ou "demônios" dos gregos (COLLINS, 1987, p.01, tradução nossa).

A energia emocional, segundo Collins (1987), carrega os indivíduos como se eles fossem *baterias elétricas* e, mesmo que se encontrem distantes da presença do

grupo, proporcionam um grau correspondente de entusiasmo em face dos fins simbólicos ritualmente criados. Grande parte do que consideramos como personalidade individual é justamente o grau pelo qual as pessoas têm desprendido a energia emocional nos rituais de interação intensos. Em seu mais alto grau, as pessoas são carismáticas; se a intensidade é menor, são líderes enérgicos e estrelas da sociabilidade; com cargas modestas de *energia emocional*, os indivíduos são passivos, e aqueles cuja participação nos rituais é escassa e com pouco êxito, são solitários e pouco reconhecidos.

A energia emocional seria um tipo de energia proveniente da participação agradada com êxito em um ritual de interação. A energia emocional representa o tipo mais importante de emoção por seus efeitos sobre as *cadeias de interações ritualizadas*, flutuando em função da experiência social recente: uma participação ritual intensa eleva a *energia emocional*; se a pertença ao grupo é rechaçada, a *energia emocional* tende a decrescer; dominar uma situação de grupo eleva a *energia emocional*, enquanto ser dominado diminui.

A criatividade é resultado da atividade combinada entre a energia emocional e o capital cultural. A energia emocional descreve de forma interessante a origem do impulso criativo que emerge nos intelectuais no momento em que o rendimento de seu trabalho atinge níveis elevados. Capacita-lhes a lograr intensos períodos de concentração e lhes proporciona força física necessária para trabalhar durante longos períodos de tempo.

Essa energia por si só não basta. Na ausência de capital cultural suficiente e da posição intelectual na comunidade, o entusiasmo criativo se converte, com toda probabilidade, no prelúdio de ambições frustradas e do fracasso na obtenção do reconhecimento. No modelo geral de *cadeias de interações ritualizadas*, a *energia emocional*, como apontado, cresce ou decresce em função das experiências recentes e imediatas nas interações. Se a vida intelectual está feita de rituais em que os falantes se convertem no centro das atenções e, em que as ideias e os textos simbolizam a continuidade de uma comunidade intelectual no tempo, podemos dizer que a *energia emocional* dos indivíduos subirá ou decrescerá segundo o tipo de contato com estas situações e com estes objetos sagrados. A variável fundamental é quão próximo se encontra o indivíduo na participação destas atividades simbólicas.

A reserva pessoal de *energia emocional* é como um depósito que se enche ou se esvazia segundo a quantidade de vezes que o sujeito experimenta situações favoráveis ou desfavoráveis, ou conforme o equilíbrio entre ambos os tipos de situação. Possuir um alto grau de *energia emocional* é um dos fatores que capacitam a pessoa para captar atenção nas interações rituais, além de afetar a criatividade em geral. Conforme Collins,

O tema da minha argumentação sociológica é que a criatividade não é algo que advém de um instante, que suceda de uma vez, mais sim um processo que se estende em torno das pessoas, nas quais se manifesta, através, lateralmente e atrás, a partir dos indivíduos cujos nomes são

tidos como emblemas totêmicos erigidos das redes. São as redes intergeracionais que dividem o espaço de atenção que fazem a história intelectual, em todos os sentidos (COLLINS, 2005, p.625, tradução nossa).

As experiências que ocupam o centro dos intelectuais são suas interações imediatas com os demais intelectuais. A leitura e o pensamento são rituais indiretos de interação, uma vez que o indivíduo pode tomar parte nos elos e seu nível de *energia emocional* pode ser afetado. O mesmo é certo para a experiência da escrita. A escrita supõe uma participação indireta no mundo das sociedades simbólicas, e, como tal, cria *energia emocional* e supõe uma recarga desta.

O terceiro componente das *cadeias de interações ritualizadas* dos intelectuais são as estruturas de reticulares estratificadas, ou redes, que implica entendermos como se espriam determinadas ideias e determinados estilos de pensamento. Logo, as estratégias para conseguir um maior número de ouvintes e/ou adeptos são fundamentais para a formação de determinada escola de pensamento, assim como pela posição ocupada por determinados intelectuais dentro deste campo. Os mecanismos principais para tal feito seriam: (1) formação de polêmicas; (2) criação de linhagens.

O mundo intelectual é feito, desta forma, a partir da totalidade dos rituais de interação e das correntes de objetos sagrados – ideias e textos – que resultam deste. Porém, algumas dessas ideias brilham com mais força, carregadas de significação emocional, elevadas pelas *cadeias de interações ritualizadas* à categoria de objetos sagrados. Essas são as ideias que atuam como polos magnéticos do pensamento intelectual, elas constituem o centro de atenção continuada e que resultam na atividade do mundo intelectual em seu grau mais intenso. O que Collins denomina de *lei dos números pequenos* propõe que sempre existe um pequeno número de posturas antagônicas, que constituem a vanguarda da criação intelectual.

Segundo o autor, de todos aqueles que produzem algum tipo de publicação, o grupo majoritário (75%) produz apenas um ou dois trabalhos, somando 25% de todos os trabalhos publicados. Aproximadamente 20% do grupo produz a metade de todos os trabalhos: produzem dez ou mais trabalhos em sua vida. Os cientistas mais produtivos de cada 165 (1,2%) produzem 50 ou mais trabalhos, o que representa a quarta parte de todos os trabalhos. Os níveis de estratificação entre os cientistas são: (1) cientistas estrelas (números pequenos); (2) núcleo interno máximo (1 a 2% da população flutuante total); (3) núcleo externo (20% da população flutuante); (4) transitórios com poucas publicações ou uma única publicação (75 a 80% da população flutuante); (5) público e futuros recrutamentos (de 10 a 100 vezes o tamanho da população flutuante). Os indivíduos têm de enfrentar, para assumir uma posição de prestígio dentro do meio intelectual, uma série de obstáculos, ou procedimentos, para galgar uma posição restrita de notoriedade: (1) primeira publicação (significa a admissão na comunidade científica e a sua diferenciação em relação aos leigos); (2) as poucas publicações seguintes (colocam os indivíduos em um grupo intermediário de transitórios e potenciais contínuos); (3) cinco anos de publicação continuada (que o situam na elite e no núcleo de alta produtividade); (4) liderança do núcleo (COLLINS, 2005).

Logo, há uma restrição na possibilidade da criatividade, que Collins traduz por lei. Ou seja, apenas um pequeno número de intelectuais se destaca em determinados momentos. Esta limitação não está ancorada numa natureza cognitiva. A dimensão desta limitação tem natureza sociológica. Como dito antes, para ser criativo é preciso ter energia emocional e capital cultural. Mas, não basta apenas o impulso e o vigor para querer criar, é preciso necessariamente que o intelectual possa estar numa condição de ser ouvido pelos seus pares, e de se fazer ouvido a partir das regras e dentro dos procedimentos (rituais), que permitem que ele seja aceito ou criticado. De fato, só é criativo quem possui um diálogo (capital) com os autores precedentes nos termos de estrutura argumentativa do campo em que pleiteia a originalidade e nela se destaca. Mas, esse destaque só existe quando é reconhecido pela comunidade intelectual, em específico, por aqueles que possuem o reconhecimento e a condição de emitir tal parecer. Como o campo é restrito, é estratificado, apenas um pequeno número de pessoas assume a condição de intelectuais proeminentes e tornam possível a afirmação de outras pessoas e a excitação de suas energias emocionais, ora preenchendo as suas lacunas e explorando seus problemas, ora seguindo apenas a tradição.

O entusiasmo que culmina na criatividade não é nada mais que a *energia emocional*, específica dos intelectuais que se encontram nessas posições cruciais da rede, conjugada a posse de capital cultural que apraz ao público. É o lado emocional de prever de que maneira a comunidade intelectual se reestruturará a si mesma, utilizando estas criações como seus novos emblemas de pertencimento. Collins (2005) expressa essa intuição nos termos das sugestões de George Herbert Mead: os intelectuais criativos possuem seus *outros generalizados*, muito firmemente assentados no núcleo da comunidade intelectual; seu próprio pensamento é uma conversação implícita que reafirma a existência das preocupações com os demais intelectuais. O intelectual criativo, ao apresentar diferentes ideias, oferece possibilidade de reestruturar da comunidade intelectual, produzindo um novo “outro generalizado” em sua mente, seguro de que a rede intelectual se reorganizará em torno dessas ideias.

## A teoria das Cadeias de Interações Ritualizadas: contribuições, usos e limites

A teoria das *cadeias de interações ritualizadas* permite um novo olhar sobre a produção intelectual e, unindo a dimensão do conflito com a dimensão das interações ritualizadas, possibilita um modelo de interpretação que, por sua natureza, vem a privilegiar elementos não usualmente adotados pelos estudos sobre o mundo intelectual. O que isso implica no tocante aos procedimentos metodológicos? Muita coisa. A partir desse enfoque, entender o desenvolvimento de determinadas refle-



xões intelectuais implica privilegiar outras fontes. Se, em Mannheim (1986), o contexto social e existencial é o ponto de partida fundamental para entendermos como vai se operando uma costura e reformulação de ideias a partir da mudança ou tendência à permanência de determinadas estruturas e relações sociais, as ideias são mapeadas e explicadas à luz da contribuição precedente e da posição social, ou grupo social ao qual pertença os seus agentes. Por esse caminho, a configuração histórica da sociedade, os vínculos a determinados grupos e classes, e o desenvolvimento de suas ideias são tomados como registro para podermos pensar estes processos de ideação.

No caso de Collins, as informações autorizadas a falarem sobre os intelectuais são outras, até mesmo porque o próprio foco de interpretação não está associado às dimensões existenciais (ou o pando de fundo, como ele chama). Segundo ele (2005), no estudo de qualquer comunidade intelectual devemos levar em consideração algumas dimensões. A primeira dimensão diz respeito à política interna da rede. Neste caso, sustenta-se que, na concorrência por um espaço de atenção limitado, são poucos os indivíduos que têm acesso ao capital cultural anterior que lhe permitirá formular ideias novas, apenas um número limitado de indivíduos, que levam adiante tais avanços, com maior rapidez receberão atenção social e, junto com esta, a energia emocional necessária para continuar desenvolvendo sua postura no espaço de atenção intelectual.

Devemos nos esforçar para reconstruir a estrutura da rede no momento em que muitos jovens são potencialmente suscetíveis de participar do realinhamento da totalidade do espaço de atenção. O que se pretende mostrar é como essa estrutura da rede permitiu e permite que se deem e continuem sendo possíveis determinados passos e, como certos indivíduos foram e vão concentrando progressivamente a atenção e, se carregando de energia para desenvolver a tarefa que faz com que eles acabem sendo identificados com tais transformações intelectuais.

A segunda dimensão está relacionada às *condições sociais externas*: o que se examina em relação a este aspecto é a organização material que torna possível que as pessoas se dediquem à produção cultural: os cargos nas igrejas, os sistemas educativos, o patrimônio aristocrático, o apoio governamental, os mercados comerciais de publicação de livros, a imprensa e qualquer outro tipo de organização que custeie os gastos vitais e o custo da produção cultural.

Dito isto, e, partindo do pressuposto de que são as interações mediadas por rituais entre os intelectuais, os elementos fundamentais para entendermos as redes criadas por eles, a proposta de Collins está assentada em uma perspectiva que centra seu interesse em fontes diferentes das tradicionais. Logo, sua metodologia pode assim ser resumida: (1) reunir um grande número de informações históricas sobre algum âmbito da produção cultural. Tanto a comunidade de filósofos, sociólogos, como a de músicos e artistas, dentre outros; (2) classificar os ditos intelectuais de acordo com a quantidade de atenção que estes têm recebido em fontes históricas posteriores. Trata-se de utilizar o método histórico em detrimento da interpretação pessoal da importância cultural. Neste sentido, a importância de um intelectual só pode ser determinada quando a vasta rede que cobre várias gerações desenvolve

certas correntes de ideias e as converte no centro de atenção que estrutura as oposições entre modos de pensamento rivais; (3) investigar as conexões pessoais entre eles. Quem era o mestre e quem eram os discípulos/seguidores? Quem era amigo ou colega de quem, especialmente nos períodos iniciais, formativos, de suas respectivas carreiras? Quem era rival de quem, pessoas que sustentaram debates mediante declarações públicas e privadas ou por escrito (COLLINS, 2005)?

Cem essas informações sobre todas as conexões, é possível traçar um diagrama da rede. Este será estruturado em várias dimensões: verticalmente, através do tempo e de uma geração a subsequente; horizontalmente, entre os contemporâneos que foram colegas e aliados e, também, entre os rivais que divergiram em relação a questões intelectuais. Sugere ele que, normalmente encontraremos um padrão de conexões pessoais próximas entre os pensadores mais importantes (ou seja, os que ocupam os postos superiores da classificação segundo o método apontado acima).

Segundo Collins:

Assim, como sociólogos, nosso desejo é coordenar três níveis de análise: (1) as redes que conectam entre si aos intelectuais ou produtores culturais mais ativos; (2) as oportunidades que geram alianças e rivalidades no espaço de atenção e que constituem uma política interna da construção de novas ideias e (3) as bases materiais cambiantes da vida intelectual que resultam afetadas pelas forças políticas e econômicas (COLLINS, 2005, p.28, tradução nossa).

Deste modo, Collins acredita que chegou a uma teoria de vários níveis do determinismo social de ideias, que tenta fazer justiça tanto em relação à história das ideias, como as explicações macrosociológicas. Esses níveis de causalidade externa, ou seja, o desenvolvimento político e econômico é fundamental, por fazer variar a alocação dos recursos, ampliando as bases materiais de umas redes em detrimento de outras. A estrutura da rede é competitiva enquanto estrutura criativa a partir dos conflitos entre frações intelectuais adversárias. A história das ideias é resultante desse incessante ritual de manobrar capital, oportunidade e energia emocional para obter sucesso dentro de variados campos da cultura.

A recepção do trabalho de Randall Collins sobre a mudança mundial das teorias filosóficas foi alvo da atenção em dois momentos: (1) simpósio intitulado “Randall Collins: a Sociologia da filosofia” (*Randall Collins A Sociology of Philosophies*), realizado na York University, em Toronto, em setembro de 1999; e, (2) em um número especial da revista *Philosophy and Social Sciences*, publicada no ano de 2000, dedicada a comentar o seu trabalho sobre a Filosofia. Vejamos as principais críticas apresentadas.

O livro, com mais de mil páginas, é um apanhado das redes intelectuais que tiveram lugar na História da Humanidade. Essas redes, disponíveis para o seu estudo na vasta bibliografia existente sobre a história intelectual universal, como ele informa, enquanto atores do cenário intelectual permite que se trace diagramas que demonstram como as oposições, contribuições, relações de amizade, de ensino, de oposição foram gerando linhagens de pensamento que, ao longo da história foram

se ordenando, se estruturando em função da consolidação ou não de determinadas bases materiais da criação cultural e ou intelectual. Neste contexto o trabalho é considerado por todos os seus críticos como um trabalho sério e de fôlego. Atestam ainda que, por abranger toda a história universal, deixa lacunas relevantes.

Mário Bunge (2000) considera o livro de Collins um tratado ambicioso, possivelmente o primeiro de seu tipo, que desafia a visão internalista popular da filosofia. Ele rejeita a imagem clássica do filósofo como um pensador solitário e distraído dedicado a perseguições não mundanas. Collins também reivindica, em um viés Durkheimiano, que, até mesmo as especulações mais abstratas são construções sociais. Além disso, ele considera o pensamento como um tipo de conversação, frequentemente polêmica, do eu com outros, o pensamento é captado enquanto atividade social. Conforme Mario Bunge, o apelo a fatores de natureza emotiva e pessoal parece querer dar conta das cisões e rupturas das ideias filosóficas e intelectuais. Sugere ele que, “este livro está repleto de informações que os internalistas consideram mera fofoca, porque não dizem respeito ao conteúdo das ideias pertinentes” (BUNGE, 2000, p.26, tradução nossa).

Segundo John Hall (2000), o livro de Collins é uma forma de este autor criar sua própria reputação no meio intelectual. É um exagero também, continua Hall, reivindicar as redes como o elemento central no processo de criação intelectual e a busca por reputação, um elemento determinante desse processo.

Já para I. C. Jarvie (2000) as principais críticas ao que ele considera o enciclopédico trabalho de Randall Collins, é a imprecisa noção de progresso intelectual e a restrição da competição por um espaço de atenção como elemento crucial e suficiente para explicar as motivações que consubstanciam a criatividade intelectual. Segundo Jarvie o “valor do discurso de um filósofo não é diminuído se for proferido sob um plátano solitário, com ninguém além de cigarras para ouvir” (2000, p.69, tradução nossa). Ironicamente, ele sugere que:

Collins parece interessado em sucesso e reputação, enquanto a maioria dos filósofos que conheço pensam que estão interessados em levantar e resolver problemas, criticar soluções e avançar o conhecimento – independentemente das consequências para a reputação. Para manter essa posição, é preciso separar moda de realização, reputação de realização e estrelato de talento. Isso Collins não consegue fazer. Ele escreve que, ‘o que consideramos grandeza intelectual é ter produzido ideias que afetam as gerações posteriores’. Por esse critério, todos os tipos de ideias supersticiosas e meretrícias, muitas ainda conosco, refletem grandeza em seus criadores (JARVIE, 2000, p.69, tradução nossa).

A crítica de Peter Munz (2000) em texto denominado “a pobreza formal da Sociologia da filosofia” está direcionada principalmente à ideia de criatividade intelectual. Segundo ele, a noção de Collins que criatividade, como os objetos sagrados de Durkheim, é o resultado inevitável de uma rede, é, porém, mais problemática. Também, é difícil de saber a que ponto uma ideia é verdadeiramente criativa ou uma

mera elaboração ou contradição de uma mais velha. Quanto ao assunto, uma contradição de uma ideia existente pode ser criativa e, assim, pode incorporar a elaboração de uma ideia mais velha. Estamos em uma área nebulosa. Aquela criatividade é crucial em todas as áreas e isto não se põe em dúvida. Mas, será que pode ser explicada em termos de uma confluência de interação ritual, capital cultural, e energia emocional?

No cenário brasileiro, a recepção de Randall Collins ainda está por ocorrer. Embora tenha reconhecidas contribuições no âmbito da Sociologia da Educação, dos estudos sociológicos sobre a violência (2008) e, acerca dos rituais de interação cotidianos (2004), sua obra mais conhecida tem sido *Quatro tradições sociológicas* (2017), que trata de uma leitura de alguns cânones deste campo científico. Pensamos que, a par de certas imprecisões, como o conceito de energia emocional, a ideia de leis dos números pequenos, dentre outros, a perspectiva deste autor fornece um arcabouço teórico instigante para lançarmos olhares sobre o universo da história e Sociologia das ideias. Ele permite pensar que o nosso devir intelectual é mais sofisticado do que supúnhamos quando achávamos que estava centrado apenas em questões puramente intelectuais.

Essa tímida recepção pode ser percebida a partir de um estudo sobre a escola do Recife (BARBOSA, 2010; 2023). Tendo como umas das referências os aportes desta perspectiva, que privilegiou as redes intelectuais, foi possível a construção de uma reflexão que circunscrevesse esta escola e os limites institucionais à atividade intelectual no Brasil, operados na passagem dos séculos XIX para o XX. Amparadas em levantamento bibliográfico e documental, as abordagens contribuíram para ajudar a elucidar alguns aspectos da dinâmica intelectual da sociedade brasileira, assim como a identificação dos vínculos amicais, profissionais e estratégicos e suas contribuições para a compreensão da constituição de uma tradição de pensamento.

Neste sentido, é importante ressaltar que a recepção destas coordenadas teóricas e metodológicas pelo campo das ciências sociais brasileiras deve contribuir para ampliar a compreensão da sua constituição e das tradições sociológicas (com agendas e orientações diversificadas), que se organizaram e se organizam em termos de redes. Neste sentido, a proposta deste autor oferece uma nova vereda para a mensuração da institucionalização desta ciência no Brasil e das tendências (ideias-emblemas) que a caracterizam.

## Referências

BARBOSA, I. F. *A escola de Recife e a Sociologia no Brasil*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais do PPGS). Recife: UFPE, 2010.

BARBOSA, I. F. *Tobias Barreto, Sílvio Romero e a escola do Recife: recepção e usos da Sociologia no Brasil*. São Cristóvão: EDUFS (Editora da Universidade Federal de Sergipe), 2023.

- BOURDIEU, P. *As regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.
- BOURDIEU, P. Campo do poder, Campo Intelectual e Habitus de Classe. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BOURDIEU, P. *Os usos sociais da ciência: por uma Sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- BOURDIEU, P. Por uma ciência das Obras. In: *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- BUNGE, M. Philosophy from the Outside. In: *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 30 n. 2, June, 2000.
- CARVALHO, K de. Imprensa e informação no Brasil, século XIX. In: *Ciência da Informação*. Ibict - Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, 1996.
- COLLINS, R. *As quatro tradições sociológicas*. Petrópolis/RJ.: Ed Vozes, 2017.
- COLLINS, R. A micro-macro theory of intellectual creativity: the case of german idealist philosophy. *Sociological Theory*, Vol. 5. 1987.
- COLLINS, R. *Interaction Ritual Chains*. Princeton e Oxford: Princeton University press, 2004.
- COLLINS, R. *Sociologia de las filosofías: uma teoria global del cambio intelectual*. Barcelona: Editorial Hacer, 2005.
- COLLINS, R. The basics of conflict theory. In: *Conflict Sociology*. New York: Academic Press, 1974.
- COLLINS, R. The Sociology of Philosophies: A Précis. In: *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 30 n. 2, Jun. 2000.
- COLLINS, R. *Violence, a micro sociological Theory*. Princeton, USA: Princeton Press, 2008
- CRESTANI, J. L. *Imprensa e Literatura no século XIX*. São Paulo: Nankin: EDUSP, 1999.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FONTES, B. A. S. M.; MARTINS, P. H. (Eds.). *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*. Recife: Ed. da UFPE, 2004.
- GINER, S. La ciencia social y el saber humano: La aportación de Randall Collins al análisis sociológico de la cultura. In: COLLINS, R. *Sociologia de las filosofías: uma teoria global del cambio intelectual*. Barcelona: Editorial Hacer, 2005.
- GRAMSCI, A. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- HALL, J. A. An American Portrait: Critical Reflections on Randall Collins's The Sociology of Philosophies. In: *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 30 n. 2, June, 2000.
- JARVIE, I. C. The Philosophical Deficit in Randall Collins's The Sociology of Philosophies. In: *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 30 No. 2, June. 2000.
- MACHADO NETO, A. L. *Estrutura Social da república das Letras: Sociologia da vida intelectual brasileira – 1870-1930*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Editorial Grijalbo. 1973.

MANNHEIM, K. *Ensayos sobre sociologia e psicologia social*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 1963.

MANNHEIM, K. *Essays on the sociology of knowledge*. London: Routledge/ Kegan Paul LTD, 1964.

MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MARQUES, W. J. O Poeta e o poder: favores e afrontas. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, No. 32, pp.33-49, 2003.

MELO, J. M. *História social da imprensa: fatores sócio-culturais que retardaram a implantação da imprensa no Brasil*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MUNZ, P. The Poverty of Randall Collins's Formal Sociology of Philosophy. In: *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 30 n. 2, June, 2000.

NEVES, L. M. B. P. *Do privilégio à propriedade literária: a questão da autoria no Brasil Imperial*. I Seminário Brasileiro Sobre o Livro e História Editorial. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2004.

SEVCENKO, N. *A literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VENTURA, R. *Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

**Resumo**

Os aportes deste trabalho para o campo das ciências humanas orbitam em torno da apresentação das contribuições de Randall Collins para a compreensão do mundo intelectual a partir de uma orientação que destoa das comumente utilizadas, pela história, filosofia e Sociologia, para o estudo deste universo. Tendo como ponto de partida a apresentação dos horizontes intelectuais utilizados por este autor, indicamos as principais orientações teóricas e metodológicas de sua abordagem ancoradas no interacionismo simbólico e na Sociologia do conflito. Os resultados indicam que as contribuições deste autor para a interpretação do universo intelectual são percebidas e traduzidas a partir da centralidade da abordagem das redes intelectuais, que operam sua dinâmica em torno da existência de disputas por centros de atenção dinamizadas por capital cultural, cadeias de interações ritualizadas e energia emocional.

**Palavras-chave:** Randall Collins; redes intelectuais; cadeias de interações ritualizadas; energia emocional; capital cultural.

**Abstract**

The contributions of this work to the field of human sciences orbit around the presentation of Randall Collins' contributions to understanding the intellectual world from an orientation that differs from those commonly used by history, philosophy and sociology for the study of this universe. Having as a starting point the presentation of the intellectual horizons used by this author, we indicate the main theoretical and methodological orientations of his approach anchored in symbolic interactionism and in the sociology of conflict. The results indicate that this author's contributions to the interpretation of the intellectual universe are perceived and translated from the centrality of the approach of intellectual networks, which operate their dynamics around the existence of disputes for centers of attention dynamized by cultural capital, chains of interactions ritualized and emotional energy.

**Keywords:** Randall Collins; intellectual networks; chains of ritualized interactions; emotional energy; cultural capital.

Recebido para publicação em 15/09/2022

Aceito em 13/02/2023

 **ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.





**// Artigos**



# Internacionalização da Educação Superior Brasileira:

## Panorama das universidades de fronteira

**Deise Baumgratz**

Universidade Federal Tecnológica do Paraná, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0002-1427-2598>  
baumgratz9@gmail.com

## Introdução

As universidades desempenham papel fundamental na transformação social local e regional, promovendo pesquisas e projetos voltados para o desenvolvimento regional, atendendo as necessidades locais onde se inserem e formando recursos humanos com competências críticas para atuar no complexo cenário atual. Na consecução dos objetivos centrais da universidade, ensino, pesquisa e extensão, a internacionalização se torna importante ferramenta para êxito da missão institucional.

Contudo, alguns preceitos básicos antecedem a discussão sobre a internacionalização da educação, tais como: o que, porque e como. Entretanto, tais perguntas não são frequentemente reflexionadas no âmbito da internacionalização universitária, comumente repetindo ritos e mecanismos de um *status quo* hegemônico. Internacionalização da educação superior, de maneira ampla, pode ser concebida como a forma como a universidade se relaciona com o mundo, buscando mais efetividade nas respostas aos desafios oriundos da modernidade e globalização, principalmente após o período da Guerra Fria. A internacionalização educacional é um processo interdisciplinar e multifacetado, não se resumindo a disciplinas internacionais ou ao intercâmbio acadêmico.

O *status quo* se refere ao modo tradicional de promover a internacionalização da educação, o qual habitualmente se dedica a mobilidade acadêmica e à publicação internacional, de modo a ganhar destaques nos *rankings* de internacionalização. Assim, a mobilidade acadêmica é frequentemente concebida como escopo central da internacionalização. De fato, a mobilidade é característica importante para a troca de conhecimento, entretanto, não é acessível para todo o corpo acadêmico, apenas uma pequena minoria possui condições econômicas, deste modo, por que este método é categórico ao se falar em internacionalização da educação superior? Debater-se-á este ponto na segunda seção deste artigo.

Logo, a hipótese apresentada nesta pesquisa é de que o *status quo* adotado pelas universidades está associado essencialmente à interesses políticos e econômicos, voltados para a cooperação com o norte global, majoritariamente EUA e Europa. Fato ratificado pela pesquisa a ser apresentada, a qual explicita a baixa cooperação bilateral com os países fronteiriços.

O objetivo central deste artigo é debater e evidenciar as oportunidades e perspectivas de internacionalização da educação superior através das fronteiras nacionais, explorando formas mais sustentáveis de internacionalizar as universidades. A sustentabilidade nesse caso, se vincula à um processo efetivo para burilar o conhecimento científico, assim como o profissional que vai se formar, desta forma, para ser sustentável o processo de internacionalização precisa ser amplamente acessível, incorporado nas estruturas acadêmicas e administrativas e constantemente avaliado – características ausentes no *status quo* da internacionalização.

Para isso, será necessário debater os conceitos de internacionalização da educação, respondendo a três perguntas: o que, por que e como. As duas primeiras serão respondidas na primeira seção, enquanto o “como” será objeto da última seção, onde se apresentam as diferentes possibilidades para internacionalização educacional oriundas da localização geográfica brasileira, com sua vasta e diversa fronteira.

O diferencial da pesquisa consiste em, ademais de analisar criticamente as teorias acerca da internacionalização da educação, o fato de propor uma nova perspectiva do que se denomina como internacionalização sustentável, considerando o papel primário da universidade que é promover a transformação social do território onde está inserida, olhando para o global e regional, promovendo debates e buscando soluções para os problemas identificados. Ou seja, a internacionalização sustentável é utilizada como um meio para aprimorar o conhecimento científico produzido, através da cooperação transfronteiriça.

Apesar da fronteira brasileira constituir uma extensa porção territorial com grande diversidade cultural, linguística, social, acadêmica entre outras, é pobremente explorada pelas universidades. A justificativa para isso está ligada ao atual modelo hegemônico de internacionalização universitária, que segue preceitos da agenda neoliberal, conforme será explorado mais adiante. Destaca-se que, no Brasil, conforme a Constituição Federal brasileira, “A faixa de até cento e cinquenta quilômetros de largura, ao longo das fronteiras terrestres, designada como faixa de fronteira, é considerada fundamental para defesa do território nacional” (CF/88, Art. 20, II. BRASIL, 1988).

Por conseguinte, analisaremos uma pesquisa publicada em 2019, apoiada pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), sobre a internacionalização das universidades de fronteira. Finalmente, será traçado uma proposta que rompe com a *práxis* da internacionalização educativa atual, de fomento a uma visão de internacionalização sustentável, empenhada para o desenvolvimento e integração regional, respondendo assim, às demandas e necessidades do território e espaço de atuação da universidade.

O assunto será detalhado por meio de debate teórico sobre a origem e conceitos da internacionalização da educação, demonstrando como ela é desenvolvida no ensino superior atual. Será evidenciado a vinculação da origem da prática com a mundialização de capitais e com a agenda neoliberal após a Guerra Fria.

## Metodologia

O percurso trilhado para a pesquisa iniciou em 2018, com apoio da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) com o intuito de mapear as instituições de fronteira (BAUMGRATZ et al., 2019). Na pesquisa, além de listar as instituições, aplicou-se questionário misto estruturado (perguntas fechadas e abertas) para gestores de relações internacionais de IES localizadas na faixa de fronteira, com o propósito de traçar um perfil destas instituições, assim como conhecer as práticas relacionadas a educação na fronteira.

Inicialmente, delimitou-se os estados fronteiriços, logo, a busca ocorreu a partir desta demarcação. Considerou-se para a medição de distância, a quilometragem da fronteira até o limite mais próximo do município, ou seja, há casos em que a cidade está na faixa de fronteira, mas o campus da universidade não, ainda assim optou-se por considerar estas instituições, uma vez que o espectro de atuação abrange a faixa de fronteira. Através de um cruzamento de dados do sistema “e-mec” e de pesquisa em ferramentas de busca on-line, identificou-se as Instituições de Ensino Superior (IES) localizadas na faixa de 150km da fronteira nacional.

A análise do mapeamento será apresentada na terceira seção deste artigo, logo após uma breve discussão teórica. Após identificar as IES, aplicou-se um questionário via *Google Docs*. O questionário passou previamente por testagem de duas IES, para posterior aplicação. O formulário foi enviado para o e-mail de todos os escritórios de relações internacionais – aquelas poucas, que não possuíam identificação da pasta, foram enviadas à Reitoria da instituição -, posteriormente houve uma ligação para todas as IES justificando a importância da pesquisa. As respostas dos gestores foram computadas por meio de gráficos e relatórios, os quais serão analisadas na terceira seção deste artigo.

Igualmente faz parte da terceira seção uma síntese de conversas qualificadas ocorridas no Instituto Federal do Paraná – *Campus Foz do Iguaçu* (ocorrida em 14

de agosto de 2018), Universidade Federal Fronteira Sul – *Campus* Chapecó (ocorrida em dezembro de 2018) e Universidade Federal de Roraima (ocorrida em dezembro de 2018), a entrevista buscou conhecer as práticas de ensino, pesquisa e extensão das IES na fronteira.

A parte descritiva que prossegue combina abordagem teórica e empírica. O conhecimento prático dos autores na área de relações internacionais foi imprescindível para o amadurecimento do tema, por outro lado, uma extensiva revisão bibliográfica foi realizada com o intuito de aprofundar a discussão sobre internacionalização.

A análise dos dados e a proposta final de uma internacionalização educacional pelas fronteiras é resultado desta discussão teórica e empírica, embasada fundamentalmente na análise dos dados coletados pela pesquisa realizada e será apresentada na última seção.

O artigo está dividido em três partes, a primeira problematiza o processo de internacionalização educacional, respondendo às perguntas, o que é, e, por que internacionalizar? A partir delas, analisou-se alguns teóricos críticos do modelo de internacionalização da educação tradicional, que reduz suas estratégias à mobilidade acadêmica. A terceira seção trouxe um panorama atual das IES de fronteira juntamente a uma nova perspectiva de internacionalização educacional.

## Internacionalização da Educação, entre a teoria e a prática

A origem da internacionalização da educação está atrelada ao fenômeno de mundialização de capitais e seus desdobramentos após a Guerra Fria. Em função disso, os interesses iniciais da internacionalização da educação seguem o mesmo caminho da agenda neoliberal (aumento da produtividade e da competitividade). Castro, Lundgren e Woodin (2020) apontam que a internacionalização da educação seguiu os mesmos preceitos da globalização, medindo a produtividade acadêmica, a excelência da pesquisa, o prestígio e a posição em *rankings*. A questão social, de equidade e de amplo acesso à educação permanecem secundários nesta equação.

Boaventura de Sousa Santos (2018), argumenta que os *rankings* aparecem no contexto do neoliberalismo para atribuir valor às universidades, atraindo maior capital transnacional, mas são incapazes de medir a qualidade ou o impacto social das instituições. Para corroborar com isso, podemos analisar a metodologia de medição do “QS Top Universities”, um dos mais populares *rankings* de universidades, para o ranqueamento consideram seis pontos: reputação acadêmica; reputação perante empregadores; citações por faculdade; proporção de docentes por aluno; proporção

de docentes internacionais; proporção de estudantes internacionais<sup>1</sup>. Nenhum dos itens elencados é capaz de auferir a qualidade acadêmica, o enfoque está na quantidade de produção e em número de acadêmicos internacionais, indicando o papel comercial assumido pela educação.

Em contraponto ao atual arranjo educacional, Marmolejo (2019), questiona o papel da instituição no território e na transformação social, considerando que a internacionalização da educação tem voltado o interesse institucional para fora, abandonando o papel primário da universidade de comprometimento com a transformação social e local.

Segundo Marília Morosini (2006), a internacionalização universitária é qualquer empenho organizado da IES que objetive tornar o ensino superior mais responsivo às demandas da sociedade, da economia e do mercado de trabalho, oriundas da globalização (MOROSINI, 2006; p. 96).

Hans de Wit (2000), um dos primeiros expoentes sobre o assunto, indaga o contexto e a complexidade do tema, ele descreve a internacionalização da educação como o processo de integração internacional/intercultural nas dimensões do ensino, pesquisa e nos serviços internos das IES. Neste sentido chama a atenção para três aspectos: a) internacionalização como um processo; b) internacionalização como resposta a globalização; e c) internacionalização considerando os elementos internacionais e locais.

Se traz luz aqui, há três pontos apontados por De Wit (2000) e sua vinculação com a pergunta, “o que é internacionalização?”. Iniciando pelo item “b” elencado acima, compreende-se que a internacionalização da educação surgiu como resposta a nova organização global pós Guerra-Fria, onde emerge o discurso de promoção da paz e cooperação internacional. Deste modo, a internacionalização da educação pode ser assimilada como uma estratégia política de *Soft Power*<sup>2</sup>, por meio da qual reforçaria a identidade nacional e o impacto político de um país a nível global. Portanto, no âmbito político a internacionalização educacional é estratégia do Estado.

Nesta perspectiva, identifica-se uma série de políticas governamentais de incentivo a internacionalização da educação, com financiamento público para promover mobilidades internacionais. Um dos programas mais conhecidos é o Erasmus, programa Europeu que surgiu em 1977 com apenas 2 países, mas se fortaleceu após 1987 (ERASMUS, 2017). É uma iniciativa para fomentar a mobilidade e a empregabilidade dos estudantes e promover uma europeização. Uma pesquisa realizada pelo *Erasmus Student Network* (ESN), aponta que 59% dos estudantes que participaram de mobilidade se sentem mais “europeus” (ESN, 2020). No mesmo sentido, o Tribunal de Contas Europeu no relatório de 2018 ressaltou que a “mobilidade Erasmus+ proporciona valor acrescentado europeu de muitas formas, além das exigidas na base jurídica, designadamente uma abordagem estratégica da mobilidade,

---

<sup>1</sup> Mais informações disponíveis em: <<https://www.topuniversities.com/qs-world-university-rankings/methodology>> acesso em 22 de maio de 2020.

<sup>2</sup> Sobre o assunto consultar: Nye (2004).

um aumento do sentimento de identidade europeia e o multilinguismo” (TCE, 2018), fortalecendo deste modo o processo de integração regional.

Outra política governamental de promoção da mobilidade acadêmica foi o programa brasileiro, “Ciência Sem Fronteiras” (CsF), criado em 2011. O CsF financiava períodos de mobilidade acadêmica para alunos brasileiros, oportunizando aos estudantes de diferentes classes sociais, a realização de um intercâmbio internacional. A política pública sofreu críticas e elogios, contudo, os motivos para tal não fazem parte do arcabouço desta pesquisa.

Na questão da mobilidade acadêmica, Lima e Machado (2009) definem internacionalização da educação como passiva ou ativa. A primeira se refere a IES que promove o envio de estudantes para intercâmbios enquanto a ativa faz menção às políticas de atração de estudantes internacionais.

Além do âmbito político, pondera-se o aspecto econômico da internacionalização educacional. Muitas instituições arrecadam dinheiro com a cobrança de taxas universitárias, sendo altamente lucrativo atrair estudantes internacionais. Além disso, o processo neoliberal de internacionalização da educação engajou uma competição internacional por pesquisa de ponta e de alta tecnologia, movimentando uma indústria cara e lucrativa. Neste sentido, a educação se torna uma mercadoria negociada no mundo globalizado.

Destarte, a internacionalização da educação, frequentemente deixa de ser um processo pensado para a construção coletiva e complexa do conhecimento para ser mais uma forma de lucratividade. Knight (2012), alerta para o comércio da “mobilidade” internacional, onde as universidades ganham com o intercâmbio dos alunos estrangeiros e fazem menos investimento na qualidade do ensino.

Por outro lado, existem os aspectos culturais e sociais. Na perspectiva deste texto, este deveria ser o principal objetivo, uma vez que proporciona no processo educativo uma visão holística e intercultural dos problemas sociais, mas normalmente é secundário no escopo da internacionalização educacional. A mobilidade por exemplo, quando incorporada a estrutura da universidade pode promover o conhecimento linguístico e cultural, a forma como a instituição recebe um estudante internacional e o insere nas estruturas acadêmicas pode aumentar a dinâmica de troca de conhecimento e interação entre os estudantes. Analogamente, o estudante que sai em mobilidade, ao retornar pode contribuir em diversos aspectos culturais, linguísticos e acadêmicos, todavia, normalmente apenas entregam um relatório de atividade e somam mais um número para os índices universitários.

A cooperação entre pares acadêmicos é outra alternativa de internacionalização sustentável, quando dois pesquisadores somam força para solucionar um problema em comum, a tendência é de abarcar uma visão holística e interdisciplinar sobre o tema. Assim como, tal cooperação pode reverberar na própria formação da ementa e na estrutura curricular de um curso ou disciplina, uma vez que o professor dotado de uma visão ampla e multidimensional, compreende as distintas dinâmicas educacionais existentes e transforma suas *práxis* acadêmica.

É neste sentido que a cooperação transfronteiriça é importante. Será detalhada na última parte do artigo, entretanto, é uma forma de internacionalização educacio-



nal sustentável, onde atores com diferentes perspectivas de mundo, diferentes culturas e idiomas e distintas práticas acadêmicas podem trabalhar conjuntamente para a construção de respostas as demandas sociais comuns, já que os problemas de saúde pública, econômicos, sociais entre tanto outros, não costumam parar na imigração, eles são permeáveis e atravessam as fronteiras. Uma política pública ou solução a uma demanda social com enfoque em apenas um dos lados de uma fronteira, habitualmente são fadadas ao fracasso.

Ressalta-se que, em função dos objetivos político e econômicos, a internacionalização da educação superior tem se reduzido essencialmente a mobilidade acadêmica. De Wit (2000) critica essa visão reducionista, assim como Knight e De Wit (2007). Pode-se evidenciar a preocupação institucional na realização de mobilidade pelos acordos internacionais firmados nos escritórios de relações internacionais. A maioria destes acordos bilaterais são voltados para a mobilidade de docentes, discentes e pessoal administrativo, alguns poucos acordos tem como objetivo cooperações mais complexas e raras saem do papel.

Na Universidade Federal da Integração Latino-Americana - Unila, entre os anos de 2018 e 2019 foram assinados 35 convênios internacionais, destes apenas 4 não eram exclusivos de mobilidade acadêmica, ou seja, 89% do total de convênios tinha como objetivo o intercâmbio. Isso vem de encontro com o apontado anteriormente, a preocupação principal das IES é a mobilidade acadêmica, seja em função do interesse político, econômico ou apenas seguindo o *status quo* sem maiores indagações. Há que ponderar o fato de muitas ações de cooperação internacional acontecerem na informalidade entre os pares acadêmicos, em função da falta de diálogo entre a administração e o corpo acadêmico, assim como alguns entraves legais e burocráticos que dificultam a formalização de acordo.

Retornando aos pontos elencados por De Wit (2000), sobre o conceito de internacionalização da educação, observara-se agora ela como processo. Novamente, esse é um dos aspectos que aparece mais na teoria do que na prática. A internacionalização da educação nas instituições brasileiras ocorre majoritariamente de forma vertical, *top-down*, é dizer que as parcerias, os acordos e os editais são comumente organizados pela administração da universidade e repassados para a comunidade acadêmica. Quando o ideal seria um processo de internacionalização incorporado nas estruturas orgânicas da universidade, que perpassa suas raízes nos diferentes âmbitos, tanto o professor, quanto o estudante ou o funcionário administrativo deveriam estar envolvidos no processo. Muitas instituições sequer refletem sobre seus processos de internacionalização, replicam estratégias do *status quo*, isto é, da forma tradicional hegemônica de se promover dita internacionalização – por meio de mobilidade e cooperação com o Norte global.

Nesta lógica, outra dificuldade encontrada está no treinamento dos professores e pessoal administrativo para o processo de internacionalização. Mestenhauser (2000), aponta que a reponsabilidade de buscar a internacionalização é frequentemente atribuída aos estudantes, os professores consideram que está sendo feito o suficiente e que é responsabilidade dos alunos buscarem oportunidades internacionais de estudo. O autor ressalta que a atitude é compreensível em função da formação do próprio professor, que passou por uma escolarização tradicional e replica o

modelo cartesiano. Para alterar a lógica atual seria necessário romper com a estrutura tradicional e oferecer capacitação interdisciplinar aos professores e pessoal administrativo para incorporá-los como agentes ativos no processo de internacionalização da educação.

Por fim, o último elemento trazido por De Wit (2000), se refere a incorporação de aspectos internacionais e locais no processo de internacionalização da educação. Isso se justifica, como já mencionado acima, pelo papel vital da instituição, de promover a transformação social, a busca crítica pelo conhecimento e a formação acadêmica holística do estudante. Tais premissas deveriam permear todas as ações institucionais, inclusive a internacionalização, assim, mais do que fomentar a mobilidade é crucial empregar a internacionalização como ferramenta na missão institucional, associando os elementos internacionais e locais para uma formação ampla, crítica, intercultural e capaz de lidar com os complexos desafios sociais presentes na sociedade.

Mestenhauser (2000) descreve internacionalização da educação como um processo complexo, interdisciplinar e multifacetado, não se resumindo a disciplinas internacionais ou ao intercâmbio acadêmico. Resumindo, a internacionalização da educação como processo, incorpora: planejamento, ação, controle, revisão e aprimoramento. Além disso, deve estar entranhado nas estruturas acadêmicas e administrativas da instituição, sendo um meio para atingir missão institucional e não um fim em si mesmo. Ademais, requer diálogo constante com o âmbito local, considerando as necessidades sociais do território, fornecendo respostas para os problemas sociais. No esquema a seguir apresenta-se o processo de internacionalização educacional considerando o ante exposto.

**Imagem 01:** Processo de Internacionalização da Educação



**Fonte:** Elaboração Própria, 2020.

O esquema apresenta a internacionalização da educação como um processo, com etapas de a) planejamento, b) implementação; c) acompanhamento/control e d) revisão/atualização/aprimoramento. Por outro lado, a internacionalização da educação

serve como ferramenta transversal ao ensino, pesquisa e extensão para atingir o objetivo de atender as demandas sociais locais/regionais, considerando ambos os aspectos intrínsecos e internacionais.

Outro empecilho para a instrumentalização da internacionalização da educação, se encontra na capacitação dos próprios gestores de relações internacionais. A pasta de Relações Internacionais da Unila ganhou o *status* de Pró-Reitoria em 2014 e até 2020, 06 gestores de diferentes áreas passaram pelo cargo, sendo que apenas 01 tinha formação em Relações Internacionais, os outros gestores não possuíam experiência acadêmica ou profissional na área, evidenciando a alta rotatividade do cargo. Em outras instituições públicas brasileiras a situação é semelhante, uma vez que a nomeação se dá por indicação política e frequentemente não leva em consideração o *know-how* do indicado, mudando a cada nova eleição de reitor. Sendo assim, há uma descontinuidade das políticas, assim como em outras esferas públicas, confirmando uma instabilidade para continuidade de ações.

Identifica-se algumas facetas da internacionalização educacional, seus vieses econômicos, políticos e culturais/sociais. Nota-se que o processo de internacionalização educativa está intimamente atrelado ao processo de mundialização de capitais e o avanço neoliberal, à vista disso, segue os mesmos princípios de competitividade, produtividade, lucratividade e nesta equação os estudantes e professores se tornam números a ser somados ou diminuídos.

István Mészáros (2008), ao debater o panorama geral da educação na América Latina, menciona a necessidade de uma ampla reestruturação do sistema educacional, a mesma demanda vem à tona ao se tratar de internacionalização da educação. Em função de ser um processo multifacetado e complexo, requer uma abordagem holística e interdisciplinar, algo que o sistema de formação acadêmica tradicional não está habituado, gerando professores reificadores do sistema hegemônico. Outros pontos agravam a situação no quesito da internacionalização da educação como a falta de capacitação dos gestores dos escritórios de relações internacionais e a instabilidade política nacional.

Entretanto, críticas feitas, pode-se reflexionar em medidas para despontar novos mecanismos de internacionalização da educação, enquanto uma reforma no sistema educacional não acontece, deslocando os esforços de cooperação para a América Latina, buscando formar um centro de conhecimento científico voltado para a nossa realidade e problemáticas. Deste modo, fortalecendo a integração e o desenvolvimento regional, beneficiando outras esferas, como econômica, de saúde, agrária, entre outras.

Este será o tema da próxima seção, onde será discutido o fortalecimento da cooperação transfronteiriça, esquadrihando uma internacionalização sustentável e horizontal, voltada para as demandas sociais regionais na tentativa de superá-las.

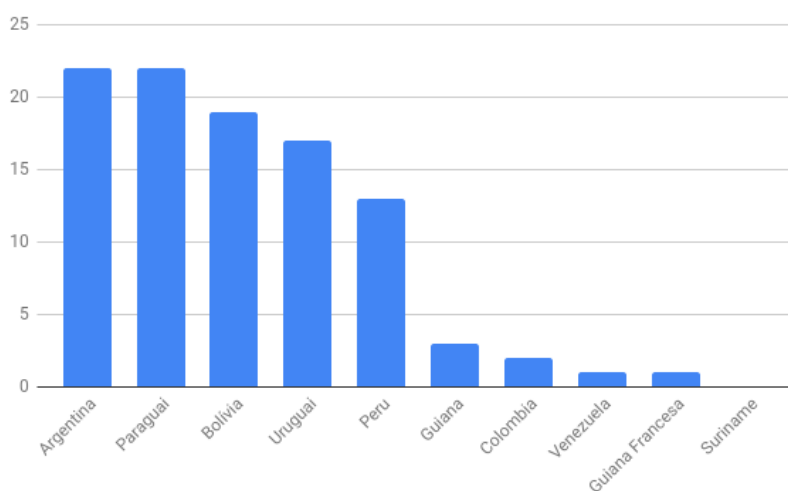
## Por uma outra internacionalização

O Brasil possui uma área de mais de 16.000 km de fronteira (PEGO, et al., 2017), fazendo divisa com Argentina, Paraguai, Bolívia, Uruguai, Peru, Guiana, Colômbia, Venezuela e Guiana Francesa, concentrando uma grande diversidade. Todavia, as regiões de fronteiras, habitualmente, são marginalizadas no processo de formulação de políticas públicas, em função da ausência de representatividade política e populacional. Conforme dados do IPEA (PEGO, et al., 2017), apesar de constituir 27% do território nacional, a faixa de fronteira concentra apenas 6% da população.

Quando explorado acima os conceitos sobre internacionalização da educação, compreende-se que o modelo do *status quo* adotado pelas IES está vinculado à interesses políticos e econômicos, voltados para a cooperação com o norte global, majoritariamente EUA e Europa. Fato ratificado pela pesquisa a ser apresentada, a qual demonstra a baixa cooperação bilateral com os países fronteiriços.

Desta forma, não obstante estarem localizadas na faixa de fronteira, muitas universidades desconsideram o território e as demandas regionais e viram as costas para a fronteira. Mapeou-se 88 IES distribuídas em 64 cidades brasileiras, conforme *Gráfico 1* (BAUMGRATZ et.al., 2019)<sup>3</sup>.

Gráfico 1: Universidades por país de fronteira.



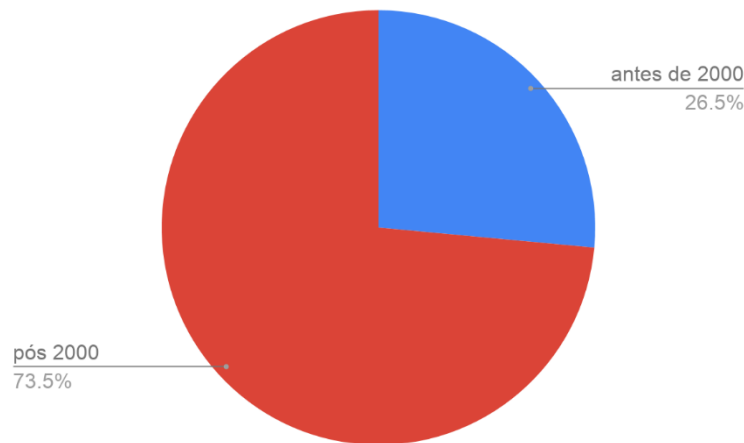
**Fonte:** Baumgratz et. al. (2019).

Além de considerar a localização, averiguou-se o ano de criação destas instituições (*Gráfico 2*) e identificou-se que aproximadamente 74% das IES localizadas na faixa de fronteira foram criadas após os anos 2000, estas universidades fazem parte

<sup>3</sup> A tabela completa pode ser acessada em: <http://bit.ly/tabelaiesfronteira>. Acesso em 23 de maio de 2020.

de uma política de Estado para interiorização das universidades, assim como o desenvolvimento da faixa de fronteira, incluindo o aporte do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI).

Gráfico 2: Ano de criação das IES de fronteira.



Fonte: Baumgratz et. al. (2019).

Conforme já exposto anteriormente, o objetivo da pesquisa foi de mapear as IES de fronteira e identificar como estas instituições estavam trabalhando a cooperação fronteiriça, a seguir são analisadas 22 respostas oriundas dos gestores de relações internacionais ao questionário.

Questionou-se as IES com relação ao quantitativo total de estudantes e o quantitativo de estrangeiros. As 22 IES somaram aproximadamente 72 mil estudantes na graduação, sendo 1346 estrangeiros, e 8 mil na pós-graduação, com 190 estrangeiros. Compete ressaltar que a Unila responde sozinha por 1240 alunos estrangeiros na graduação e 91 na pós-graduação. Estes estudantes estão distribuídos em 650 cursos, e destes, 56% estão na região Sul do país, 28% na região Norte e 16% na região Centro-Oeste.

Os dados acima reverberam o baixo número de estudantes internacionais regulares nas IES de fronteira, isso é reflexo da falta de políticas de ingresso de estudantes estrangeiros regulares. A Universidade Federal de Roraima (UFRR), na fronteira com a Venezuela, em entrevista presencial realizada em dezembro de 2018 (ROCHA, 2018), revelou não haver edital de ingresso de estudantes internacionais em função do desconhecimento da legislação e normativas sobre o assunto. O Instituto Federal do Paraná, campus Foz do Iguaçu, em entrevista realizada em 2018 (DAHLEM, 2018), descreveu certa dificuldade com a regulação migratória dos estudantes fronteiriços. Já a Universidade Federal da Fronteira Sul (CORDEIRO, 2018), descreveu a dificuldade oriunda da gestão da estrutura *multicampi* e da legislação fronteiriça, relatando haver várias atividades de cooperação com a Argentina que ocorrem sem o devido registro institucional em função da alta burocracia envolvida.

Os dados igualmente revelam uma discrepância na distribuição dos cursos, sendo que apenas 28% estão na região Norte do país, é crucial considerar a existência da Amazônia e a baixa densidade populacional naquela região.

A pesquisa apontou que 41% das IES que responderam ao questionário **não** possuem ações de extensão com impacto ou realizadas nas cidades limítrofes dos países vizinhos, já 36%, **não** possuem projetos de pesquisa com impacto ou realizados nas cidades limítrofes dos países vizinhos. Um número alto considerando que o principal meio da universidade de transformação social é por projetos de pesquisa e extensão, observa-se assim, que grande parte destas IES, apesar de localizadas na faixa de fronteira, não consideram o território para formulação das políticas universitárias.

Há que considerar a dificuldade normativa e burocrática para esse tipo de cooperação, uma vez que para atravessar a fronteira, ainda que seja apenas uma rua ou uma ponte, requer-se um processo formal de afastamento do país, demorado e oneroso. Assim, algumas ações ocorrem na informalidade, sem o devido reconhecimento institucional.

Tal como a ausência de projetos transfronteiriços, está o número de acordo bilaterais com países de fronteira, 60% das IES afirmaram ter acordos, o restante, ou seja, 40% não possuíam nenhum acordo de cooperação com o país fronteiriço. Evidente que é necessário considerar a existência de universidades no país vizinho, entretanto, presume-se que esse dado é reflexo do modelo de internacionalização adotado pelas IES brasileiras, voltados para uma cooperação com o Norte global, desconsiderando a cooperação Sul-Sul. Isto porque, no questionário aplicado, muitas respostas ratificam a hipótese, como transcritas a seguir:

**Trata-se também de uma complexidade da própria gestão de interesses universitários difusos. Docentes, Técnicos Administrativos (TAEs) e alunos possuem perspectivas distintas e foco muitas vezes em outras regiões que não necessariamente estão situadas na região de fronteira.** Isso desenvolve uma dinâmica de ao mesmo tempo do esforço com foco/prioridade na região de fronteira tem-se de buscar a fragmentação de relações bilaterais com instituições europeias, norte-americanas, asiáticas, etc... **Quando temos programas de mobilidade regional geralmente atrai menos interessados que oportunidades que visam países europeus** (IES 1, 2019, grifos nosso).

Outras instituições afirmam no mesmo sentido, “Não temos contato com instituições de países vizinhos. Tentamos, mas na hora de validar isso por meio de convênio etc, não foi viável, o que acabou desestimulando o interesse das partes” (IES 2, 2019), ou ainda alegando “Falta o interesse de firmar convênios” (IES 3, 2019). O interesse individual e institucional está voltado para o *status quo*, ações que rompem com essa estrutura, como a mobilidade regional ou latino-americana, demandam um esforço maior.

Por outro lado, algumas IES revelam problemas de infraestrutura, como as “condições precárias das estradas que dificultam o acesso à fronteira” (IES 4, 2019). Outras descrevem entraves burocráticos e normativos para fomentar a cooperação transfronteiriça, como a “dificuldade de mobilidade, de utilização do carro oficial para traslados, além da necessidade de publicação de afastamento do país em diário

oficial oneram e dificultam o trânsito regional” (IES 5, 2019), no mesmo sentido a IES 5 (2019, grifos nosso) relata que a travessia é a maior dificuldade encontrada, já que “Nosso campus está a 2 km da divisa, em uma divisa seca. Simplesmente poderíamos atravessar a rua, assim como os demais moradores fazem. Ai a lei nos bloqueia. **Não somos fora da lei, a lei que é fora da nossa realidade**”. Os relatos trazem uma noção do cenário atual, algumas instituições não demonstram interesse na cooperação transfronteiriça, outras, apesar de interessadas esbarram em problemas econômicos, políticos, burocráticos (internos e externos), de infraestrutura, entre outros. Como bem descreve a IES 6 (2019):

Temos dificuldade em aproximar as ações institucionais, notadamente em avançar em parcerias acadêmicas mais estratégicas, que poderiam culminar, por exemplo, com a criação de cursos bi-nacionais. Hoje as interações acadêmicas são esparsas, focadas nas iniciativas dos professores, e são tratadas da mesma forma como relações com qualquer outra instituição estrangeira, independentemente da questão fronteiriça.

Algumas instituições se destacaram positivamente na pesquisa, 23% afirmaram possuir cursos binacionais ou de dupla titulação com os países vizinhos, demonstrando que tal cooperação é possível dentro do sistema normativo brasileiro. O número reduzido valida o potencial de expansão deste perfil de cooperação.

A análise realizada potencializa a imagem de uma rede de universidades de fronteiras, para que estas fortaleçam sua identidade institucional, somando poder político para pleitear mudanças em normas e entraves legais para a cooperação internacional transfronteiriça e, finalmente, fortalecendo a cooperação internacional sustentável buscando soluções para as demandas locais.

No entanto, apenas a formação da rede não é suficiente. Conforme elencado na seção anterior, há um conjunto de paradigmas quando o assunto é internacionalização da educação que precisam ser rompidos. A formação de docentes e de gestores é fundamental para tratar a internacionalização educacional de forma sustentável nas instituições. Entender a internacionalização da educação como um processo é essencial para conseguir planejar e gerenciar as ações estratégicas.

Olhar para as fronteiras significa internacionalizar, significa cooperação linguística, cultural, acadêmica, agrária, de saúde, esportiva entre tantas outras possibilidades. Os problemas sociais não param na imigração, assim, se a instituição possui em sua missão a ânsia pela transformação social local/regional ela precisa encarar de frente a fronteira, fazendo dela parte da estrutura intrínseca institucional. Ressalta-se ainda, que este modelo de internacionalização da educação não visa excluir outras regiões geográficas, como os tradicionais centros educacionais europeus e americanos, simplesmente pretende apontar outras alternativas.

## Considerações Finais

A pesquisa expendeu a internacionalização da educação pelos aspectos políticos, econômicos e sociais/culturais. Identificou-se o impacto do neoliberalismo na formulação das políticas de internacionalização da educação. Do mesmo modo, apontou-se empecilhos nas estratégias institucionais, entre elas o sistema de formulação unidirecional e distante da comunidade acadêmica. Demonstrou-se a importância de a internacionalização da educação ser concebida como um processo, com etapas de planejamento, execução, acompanhamento e aprimoramento.

Correlatadamente, abordou-se o *status quo* da internacionalização, a concepção hegemônica que considera essencialmente a mobilidade acadêmica e publicação internacional como sinônimo de internacionalização da educação, ademais de priorizar uma relação com o Norte global em detrimento das relações Sul-Sul.

Por outro lado, apresentou-se um nicho pouco explorado de internacionalização educacional que abrange a cooperação transfronteiriça, com uma abordagem mais sustentável, isto é, considerando-a como um processo multifacetado e interdisciplinar, que serve como um meio para promover respostas à problemas sociais complexos oriundos da modernidade. Desta forma, a internacionalização se expande para outras áreas de cooperação – para além da mobilidade acadêmica – e mais acessíveis a toda comunidade acadêmica, em função da proximidade geográfica da cooperação transfronteiriça.

Em suma, incumbe a cada IES conjecturar suas ações de internacionalização e indagar de forma ampla, o porquê das ações de internacionalização da educação em voga? A resposta deveria estar estritamente alinhada a missão institucional. Igualmente, a IES deveria averiguar como estas ações estão sendo absorvidas institucionalmente, a secretaria acadêmica compreende a importância de ter um estudante internacional? Ela está preparada para lidar com isso? A professora está capacitada e amparada para lidar com as distintas amplitudes de cooperação internacional?

Estas perguntas podem servir de guisa para uma reestruturação, ou reflexão sobre o atual modelo de internacionalização da educação adotado. Para as IES localizadas na faixa de fronteira, acrescento outra pergunta, a instituição está considerando o território para traçar as políticas institucionais? Isso inclui o país vizinho? Ressalta-se que os problemas não enxergam a fronteira, frequentemente são agravados por ela. Deste modo, a universidade pode cumprir o papel de buscar a transformação social, por meio do tripé do ensino; pesquisa e extensão, abrangendo a fronteira como parte de sua estrutura orgânica.

A pesquisa utilizada neste artigo demonstrou que há instituições que buscam a cooperação fronteira e esbarram em problemas diversos, há IES que viraram as costas para a fronteira e tem uma minoria que possuem ações exitosas, como oferta de cursos binacionais, ingresso regular de estudantes fronteiriços, pesquisas conjuntas, entre outras.

Para facilitar as ações de cooperação fronteira, uma alternativa apontada no texto foi a criação de uma rede de universidades de fronteira, com o objetivo de



granjear força política, para flexibilizar normativas e legislações que hoje tratam de forma indistinta uma IES de fronteira, desconsiderando suas particularidades e necessidades. Do mesmo modo, as IES podem compartilhar boas práticas de cooperação transfronteiriça e buscar novas alternativas para além da mobilidade acadêmica.

Em suma, ilustrou-se aqui o amplo potencial de atuação e cooperação internacional nas fronteiras brasileiras, buscando no outro uma complementação das lacunas existentes, compartilhando ações no âmbito do ensino, pesquisa e extensão.

## Referências

BAUMGRATZ, Deise, et al. *Universidades De Fronteira: Um estudo sobre o perfil institucional e as necessidades das Instituições de Ensino Superior em áreas de fronteira no Brasil*. UNILA: Foz do Iguaçu, 2019. Disponível em: <<http://dspace.unila.edu.br/123456789/4879>> acesso em 04 jun. 2020.

BRASIL. *Constituição* (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

CASTRO, Paloma; LUNDGREN, Ulla; WOODIN, Jane. Intercultural Dialogue: an educational approach. In: *Educational Approaches to Internationalization through Intercultural Dialogue: Reflections on Theory and Practice*. Routledge: London, 2020. <https://doi.org/10.4324/9780429444289>.

CORDEIRO, Maria Helena B. V. *Entrevista* concedida a Deise Baumgratz e Diana Araujo Pereira. UNILA, Chapecó, dez. 2018.

DAHLEM, Roseli B. *Entrevista* concedida a Deise Baumgratz e Diana Araujo Pereira. UNILA, Foz do Iguaçu, ago. 2018.

ERASMUS. *Origins of the Erasmus programme* – interview with Hywel Ceri Jones. UK, 2017. Disponível em: <https://www.erasmusplus.org.uk/blog/origins-of-the-erasmus-programme-%E2%80%93-interview-with-hywel-ceri-jones>;

ESN. ERASMUS Student Network. UK, 2020. Disponível em: <http://www.aegee.org/erasmus-a-silent-revolution/>, acesso em 05/08/2019.

KNIGHT, Jane; DE WIT, Hans. *Internationalization of Higher Education in Asia Pacific Countries*. Amsterdam: European Association for International Education, 1997.

KNIGHT, Jane. *Student Mobility and Internationalization: Trends and Tribulations*. Research in Comparative and International Education: Reino Unido, 2012. doi:10.2304/rcie.2012.7.1.20

LIMA, Manolita; MACHADO, Carolina. O sistema de educação superior mundial: entre a internacionalização ativa e passiva. *Avaliação*, 14(3), 2009. P. 583-610.

MARMOLEJO, Francisco. Global Community Engagement – Francisco Marmolejo. In: *Conferência Faubai 2019*, Belém-PA. Abril, 2019.

MESTENHAUSER, Josef A. Missing In Action: Leadership for International and Global Education for the Twenty-First Century. In: *Internationalization of Higher Education: An Institutional Perspective*. Papers on Higher Education. UNESCO: Bucharest, 2000. Disponível em: < <https://unesdoc.unesco.org/in/documentView>

[wer.xhtml?v=2.1.196&id=p::usmarcdef\\_0000122253&file=/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach\\_import\\_da9b4d74-d316-44b5-b637-a232b09ee542%3F\\_%3D122253engo.pdf&updateUrl=updateUrl5863&ark=/ark:/48223/pf0000122253/PDF/122253engo.pdf.multi&fullScreen=true&locale=en#%5B%7B%22num%22%3A36%2C%22gen%22%3A0%7D%2C%7B%22name%22%3A%22XYZ%22%7D%2C%2C564%2Cnull%5D>](https://www.unesco.org/pt/education/higher-education/internationalization/erasmus-plus/2018-2020). Acesso em: 04 jun. 2020.

MÉSZÁROS, István. *Educação para além do capital*. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

MOROSINI, Marília. Internacionalização da educação superior: um modelo em construção? In: D. Ristoff, P. Sevegnani (Org). *Modelos Institucionais de Educação Superior*. (93-118). Brasília: Inep, 2006.

NYE, Joseph S. *Soft Power: the means to success in world politics*. Nova Iorque: Public Affairs, 2004.

PEGO, Bolívar (coord.) et al. *Fronteiras do Brasil: diagnóstico e agenda de pesquisa para política pública*. IPEA: Vol. 2. Brasília, 2017. ISBN: 978-85-781 1 -303-2.

ROCHA, Rafael. *Entrevista concedida a Deise Baumgratz e Diana Araujo Pereira*. UNILA, dez. 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. As dores que ficam são as liberdades que faltam. Para continuar e aprofundar o Manifesto de 1918. In: *Conferência Regional de Educação Superior (CRES)*, 2018. Córdoba, Argentina. Jun. 2018

TCE, *Tribunal de Contas Europeu*. Mobilidade no quadro do Erasmus+: milhões de participantes e valor acrescentado europeu multifacetado, mas a medição do desempenho necessita de melhorias. In: Relatório Especial nº 22. Luxemburgo, 2018. Disponível em: <<https://op.europa.eu/webpub/eca/special-reports/erasmus-22-2018/pt/>> acesso em 06/05/2020.

WIT, Hans de. Changing Rationales For The Internationalization of Higher Education. In: *Internationalization of Higher Education, an institutional perspective*. UNESCO. 2000, p. 9 - 21. Disponível em: < [Revista de Ciências Sociais — Fortaleza, v. 54, n. 1, mar./jun. 2023, p. 139–156.](https://unesdoc.unesco.org/in/documentViewer.xhtml?v=2.1.196&id=p::usmarcdef_0000122253&file=/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_da9b4d74-d316-44b5-b637-a232b09ee542%3F_%3D122253engo.pdf&updateUrl=updateUrl5863&ark=/ark:/48223/pf0000122253/PDF/122253engo.pdf.multi&fullScreen=true&locale=en#%5B%7B%22num%22%3A36%2C%22gen%22%3A0%7D%2C%7B%22name%22%3A%22XYZ%22%7D%2C%2C564%2Cnull%5D></a>>. Acesso em: 04 jun. 2020.</p>
</div>
<div data-bbox=)

**Resumo:**

Internacionalização da Educação Superior é um tema sobressaliente nas Instituições de Ensino Superior de forma global. Sua origem está entrelaçada com a agenda neoliberal alavancada ao final da Guerra-fria, no artigo, explora-se o conceito de internacionalização da educação e aponta que o *status quo* da internacionalização da educação é conectado a mobilidade acadêmica e a uma relação direcionada ao norte global, principalmente EUA e Europa. Entretanto, internacionalização educacional não se limita a isso, é um processo interdisciplinar, complexo e multifacetado. Após uma breve introdução apresenta-se a metodologia utilizada, na sequência faz-se análise de referencial teórico, descrevendo a origem e os conceitos da internacionalização da educação. Na sequência expõe-se uma pesquisa realizada em 2019 com o mapeamento das universidades de fronteira, amparada em dados primários e entrevistas estruturadas, assim como algumas entrevistas abertas realizadas com gestores de escritórios de relações internacionais de universidades de fronteira, descrevendo o potencial de internacionalização destas instituições, em um modelo centrado no desenvolvimento regional, atendendo as demandas sociais do território e o paradoxo da não realização de uma integração transfronteiriça. Por último, infere-se algumas perspectivas para promover uma internacionalização educacional mais sustentável.

**Palavras Chaves:** Internacionalização da educação; Educação Superior; Fronteiras; Integração transfronteiriça.

**Abstract:**

Internationalization of Higher Education is a prominent theme within Higher Education Institutions globally. Its origin intertwines with the neoliberal agenda leveraged at the end of the Cold War, the article studies the concept of internationalization of education and verifies that the status quo of the internationalization of education strictly links to academic mobility, and a relationship directed towards global north, mainly USA and Europe. However, educational internationalization is not limited to this point; it is an interdisciplinary, complex and multifaceted process. After a brief introduction, the methodology used is presented, followed by an analysis of the theoretical framework, describing the origin and concepts of the internationalization of education. At the sequence, we present a research carried out in 2019 with the mapping of border universities, based on primary data and structured interviews, as well as some open interviews conducted with managers of border university international relations offices. We describe the potential of internationalization of these institutions, in a model focused on regional development, meeting the social demands of the territory and the paradox of not carrying out cross-border integration. Finally, some perspectives are inferred to promote a more sustainable educational internationalization.

**Keywords:** Internationalization of education; Higher Education; Borders; Cross-border integration

Recebido para publicação em 29/03/2021.

Aceito em 19/01/2022.

 **ACESSO ABERTO**


Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



# A duplicidade do assujeitamento

**Lucas Trindade da Silva**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0003-3390-2046>

lucastrindadedasilva@yahoo.com.br

## Introdução

Realizo aqui um esforço de reconstrução dos elementos centrais para uma analítica da interpelação/assujeitamento. Para tal, percorro, em parte, uma trilha já pavimentada, mas dando atenção a aspectos distintos. Judith Butler, em *A Vida Psíquica do Poder* (doravante AVPP), é explícita em atrelar-se – como um desdobramento e superação de limitações – a uma doutrina da interpelação ou do assujeitamento presente em Louis Althusser e Michel Foucault. Stuart Hall também busca extrair, para pensar a noção de identidade, os elementos produtivos do diálogo entre Althusser, Foucault e Butler. No entanto, Butler não dá atenção ao Foucault da governamentalidade em AVPP, o que será feito em *Vida Precária* (VP), enquanto Hall, que também não trata da governamentalidade em Foucault, limita-se à Butler de *Gender Troubles* e principalmente *Bodies that Matter*, sem trazer os elementos fundamentais de AVPP e VP para pensar o problema do sujeito. Nesse sentido, buscarei retomar esse debate preenchendo essas lacunas.

Noutro sentido, incluo outro nome fundamental para pensar uma analítica abarcadora da interpelação: Frantz Fanon. Fazendo isto, atrelo-me a uma sugestão feita

ao menos desde Butler (2020), em texto de 1993 (*Endangered/Endangering: schematic racism and white paranoia*), quando remete à *interpelação racial*<sup>1</sup> em Fanon, intuição não incorporada por Butler em AVPP. Atrelo-me também à série de comentários feitos por Hage (2010), Macherey (2012), Martel (2017), Yaqoob (2020). Comentários que, por sua vez, se dão particular atenção às relações e tensões entre as interpelações em Althusser e Fanon, ignoram ou não dialogam sistematicamente com Foucault e Butler. Mais do que um mero apêndice, o Fanon de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (PNMB), sobretudo o capítulo *A Experiência Vivida do Negro*, é relido sob esse prisma não só porque ele nos apresenta uma cena de interpelação, mas também e principalmente porque, naquele texto, ele antecipa elementos que lentamente foram sendo trazidos à tona no percurso Althusser-Foucault-Butler. Assim, mais do que apenas um momento de proveniência recentemente reconhecido em uma genealogia das teorias da sujeição, o texto fanoniano será o fio de síntese dos elementos que nos parecem mais decisivos para pensar a duplicidade do as/sujeitamento. É nesse sentido preciso, como veremos, que este artigo realiza uma contribuição específica em relação, e em diálogo, com a fortuna crítica supramencionada.

Após esta introdução, o artigo é dividido em duas amplas seções e uma conclusão. Na primeira seção, o que se busca é, sinteticamente, estabelecer os principais atributos do assujeitamento em Althusser – a partir da problemática da interpelação ideológica relacionada ao ponto de vista da reprodução – e em Foucault – como produção prático-discursiva de uma pluralidade de subjetividades engendrada pelas relações de poder. De Althusser a Foucault, percebe-se uma ampliação da analítica das formas de subjetivação, do uno ao diverso, assim como, sobretudo ao pensar as formas biopolíticas de *fazer morrer*, apontamentos para pensar o lado negativo da produção de subjetividades, embora ambos se mantenham, predominantemente, em uma concepção *positiva* da interpelação/assujeitamento.

Na segunda seção, trata-se de evidenciar, no movimento que vai (ou melhor, que retorna) de Butler a Fanon, precisamente a explícita elaboração da duplicidade do as/sujeitamento (*assujettissement*): sujeitar e a-sujeitar, produção de sujeitos e não-sujeitos. Como contribuição fundamental em uma analítica do assujeitamento, também reconstruirei o esforço teórico de Butler no sentido de estabelecer as bases primárias para o desejo de sujeição ou norma.

Colhidos os frutos conceituais encontrados na trilha, buscarei formalizar, parcial e conclusivamente, os principais elementos para uma analítica abarcadora do as/sujeitamento.

---

<sup>1</sup> De forma mais ou menos sistemática (no sentido de um retorno à obra de Fanon e um trabalho propriamente teórico-conceitual), a expressão “interpelação racial” foi usada em outras investigações, a exemplo de Oliveira (2007), Chong (2008), Leal (2011), Pitts (2015), Soares (2016), Cirqueira (2017), Pereira (2020).

## Althusser, Foucault e o assujeitamento como positivação

“Ei, você aí!”, uma voz se levanta em espaço aberto onde movem-se, em linhas paralelas, indivíduos como átomos que não se chocam, nem se reconhecem, nem se sabem, nem, por fim, são. Por um motivo desconhecido, um destes átomos, num desvio mínimo, clínamen na letra de Epicuro, atende a esta voz. Atender é voltar-se para ela, tomar seu chamado como um chamado específico: é a você, é a esse indivíduo particular que ela chama, não porque a voz o chamasse pelo nome quando não havia nome, não porque seu tom era um tom de nomeação/singularização, mas porque o ouvido assim a percebeu.

A singularização não está na voz, mas em quem a ela atende e para ela volta-se. Reconhecer-se como aquele que a voz chama é, simultaneamente, reconhecer a autoridade de uma Voz como Outra, reconhecer a si mesmo como capaz de atender a este chamado, reconhecer a si e aos outros como singularidades equivalentes por, em algum momento, também terem se desviado – clínamen –, se voltado, atendido ao chamado.

“Ei, você aí!”, no voltar-se o indivíduo diz, mesmo que não o diga, “Sim, sou eu”. Fez-se o sujeito. Atos diversos de reconhecimento não como consciência de si e dos outros, mas como um movimento do corpo. Reconhecimento, inclusive, como desconhecimento de que ser sujeito não é um dom, uma vocação interior, mas sim o atendimento a um chamado.

A “alegoria” da interpelação (MACHEREY, 2012, p. 13) fez famosa carreira no tempo em que Althusser e os althusserianos eram bastante reconhecidos no campo intelectual, mas também sobreviveu à morte, primeiro simbólica e depois física, e atual reavivamento do filósofo franco-argelino, como uma das poucas canções compostas por um demônio atordoado que, vez ou outra, ainda podia e pode ser ouvida.

Alegoria tão particularmente plástica, concisa e por isso brilhante para encenar o sujeito. Sujeito não como um a priori, uma anterioridade vinda de um continente chamado religião, metafísica ou filosofia do sujeito, que o poder aparece para suprimir, negar, esmagar, mas o sujeito como aquilo que vem depois, como aquilo que não pode ser sem aparelhos ideológicos ou relações de poder de caráter produtivo. Esta alegoria, retomemos o fio, como tudo na história intelectual e mesmo de tudo que é passível de ser objeto de uma história, não aparece como uma iluminação intuitiva.

É o próprio Althusser quem admite nada ter inventado quando continuamente retorna a Karl Marx como a fonte do seu anti-humanismo teórico. Este, quando se desdobra em teoria do conhecimento científico (epistemologia), é também a rejeição radical da noção de invenção como criação iluminada, mistério, emanção de um sujeito – da anamnese platônica, empírico-cartesiano, transcendental-kantiano, histórico-hegeliano. Toda enunciação – seja o mesmo seja o novo, seja o contínuo seja o descontínuo – se dá a partir de um campo de problemática que limita, restringe,

estabelece os limites do que se diz e do que se escreve ou, para falar com o Foucault arqueólogo, estabelece a regularidade das possíveis dispersões de uma formação discursiva.

A alegoria da interpelação em Althusser explicitamente se coloca como uma enunciação no interior do campo de problemática marxista. Neste campo de problemática, a alegoria da interpelação busca trazer clareza para os seguintes quebra-cabeças correlatos: em um nível mais geral, o problema da reprodução de um modo de produção; mais especificamente, o problema da ideologia e seu papel, central, para aquela reprodução. Assim, em Althusser, não podemos falar em *interpelação*, em *sujeição*, sem falar em *reprodução* e em *ideologia* (MACHEREY, 2012).

Mas como o galo gullariano – imaginemos –, Althusser “Mede os passos. Para/ Inclina a cabeça coroadada/ dentro do silêncio” e se pergunta “- que faço entre coisas?/ - de que me defendo?”.

No que diz respeito à questão da reprodução, Althusser se insurge contra uma leitura economicista da topologia infra/superestrutura entre os marxistas. Para ele, seria inaceitável, no esforço de avançar o marxismo como ciência (teoria “finita”, como será posto em ALTHUSSER, 1998), manter-se numa apreensão literal e redutora da metáfora do social como edifício, fazendo do Estado, da ideologia e do direito meros fenômenos de uma essência que se encontraria na economia; autonomias aparentes a serem negadas pela determinação implacável da produção e reprodução da vida material; inversões, falseamentos, quimeras de uma realidade, de uma verdade, cuja presença estaria na contradição entre forças produtivas e relações sociais de produção.

Contra isto, Althusser (1985a, 1999) sugere que uma abordagem heurística-mente frutífera, produtiva – no sentido de abertura para novos problemas, investigações e descobertas – das diferentes instâncias que constituem uma formação social deve – indo além de uma leitura simplista da produção como momento preponderante, para falar com Marx – assumir o ponto de vista da *reprodução*. Assumir o ponto de vista da reprodução implica em analisar as *práticas* jurídicas, político-estatais e ideológicas nos termos de sua *eficácia específica*, por meio de sua autonomia relativa, para a reprodução de um modo de produção.

Logo, a determinação econômica não aparece como causalidade direta – seja como reflexo/simetria seja como inversão falaciosa/assimetria – em práticas superestruturais que se comportam como efeito. A economia é determinante em última instância por constranger a dinâmica das outras práticas sociais no sentido de sua reprodução, mas essa reprodução não se dá como presença da economia nestas práticas. Pelo contrário, se dá pela sua ausência, através da especificidade do jurídico, do político e do ideológico.

A questão da ideologia (ver também o notável ensaio de HALL, 1985), portanto, deve ser também abordada desde o ponto de vista da reprodução. Abordá-la sob esse ponto de vista implica em:

- a) tomá-la como uma prática, sendo toda prática material, e a materialidade não é enunciável em termos de falsidade ideacional ou quimera;
- b) isso porque a materialidade de uma prática, por um lado, se faz e perdura por meio de aparelhos. Aos aparelhos que produzem e reproduzem



as práticas ideológicas Althusser dá o nome de Aparelhos Ideológicos de Estado, em distinção aos Aparelhos Repressivos do Estado – o poder que institui o sujeito, de um lado, e o poder que os coage, do outro. Assim, por um lado, a produção da ideologia repousa sempre na materialidade das práticas de aparelhos (escolas, meios de comunicação, igreja, tribunais etc.). Por outro lado, a materialidade da ideologia define-se por sua função incontornável na reprodução das relações de produção. Não há qualquer mentira em formas ideacionais criadas e perenes através de práticas, que reproduzem uma determinada forma ou, mais rigorosamente, um determinado modo sócio-histórico de produção da vida material e simbólica.

c) tomar a ideologia como prática incrustada em aparelhos, orientada para a reprodução de um modo de produção, é pensá-la como relação que produz e reproduz a relação imaginária dos indivíduos de uma dada formação social com as suas condições reais de existência, como prática que capacita, motiva, engaja indivíduos e grupos seja na reprodução seja na subversão de um modo de produção (nos polos extremos). Como prática que envolve a todos, a ideologia não pode ser entendida como mera manipulação no interior de uma gramática dos interesses em jogo (ver especialmente ALTHUSSER, 2015). Não se trata de uma produção utilitária das classes dominantes visando reproduzir as condições de uma sociedade que atende a seus interesses. Também essas classes são motivadas por práticas (primado da prática sobre a representação) ideológicas que, para usar Weber, dão sentido à sua ação coletiva e individual.

A interpelação, continuemos a cascata (ponto de vista da reprodução → práticas ideológicas → interpelação), sintetiza vários desses elementos e nos coloca inteiramente no interior da problemática do sujeito. Novamente, retorna o verso, “- de que me defendo?”.

No interior do campo de problemática marxista, a alegoria da interpelação sintetiza a crítica de Althusser às diversas imagens humanistas que buscam ler Marx atrelando-o, com as devidas modulações, a uma filosofia do sujeito renovada. Uma crítica, em especial, às leituras que mantêm a proximidade de Marx ao modelo da crítica da religião de Ludwig Feuerbach, o modelo da inversão sujeito/predicado, para pensar o Estado, a ideologia, a relação entre produção e riqueza na divisão do trabalho e, nessa, o estranhamento como perversão da exteriorização no processo de trabalho que oblitera a realização da essência genérica da espécie humana. Em todas essas imagens vê-se operar a inversão entre sujeito e predicado: a riqueza essencial, produto da atividade simbólica e material dos humanos, aparece não só como estranha ao produtor, mas como aquilo que o produz; aquilo que é da essência dos homens aparece como essência das coisas, os atributos do sujeito aparecem como pertencentes ao objeto.

A alegoria da interpelação sintetiza também, como já vimos, mas reiteremos, a crítica a uma compreensão da ideologia como falsidade. As duas coisas não estão desarticuladas: demonstrar a materialidade da ideologia (interpelação, aparelhos ideológicos, reprodução de um modo de organização da vida social) é demonstrar o

sujeito como ideologicamente produzido, e não como uma essência original que é violada.

O sujeito como o avesso do antes ou do a priori, o sujeito como aquilo que vem depois.

Sugerimos então que a ideologia ‘age’ ou ‘funciona’ de tal forma que ela ‘recruta’ sujeitos dentre os indivíduos (ela os recruta a todos), ou ‘transforma’ os indivíduos em sujeitos (ela os transforma a todos) através desta operação muito precisa que chamamos *interpelação*, que pode ser entendida como o tipo mais banal de interpelação policial (ou não) cotidiana: ‘ei, você aí’ (ALTHUSSER, 1985a, p.96).

Mas podemos dizer que esse recrutamento, essa transformação, nunca aconteceu, como acontece de ser convocado ao serviço militar, cair da bicicleta ou se apaixonar. Ela não acontece: “a ideologia sempre/já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que quer dizer que os indivíduos foram sempre/já interpelados pela ideologia como sujeitos, o que necessariamente nos leva a uma última formulação: *os indivíduos são sempre/já sujeitos*” (ALTHUSSER, 1985a, p.98).

É nesse sentido que Althusser nos diz que a ideologia é a-histórica, não tem história, como o inconsciente também não o tem. A ideologia, enquanto prática material que instaura a representação que os sujeitos têm da sua relação com a realidade, embora historicamente modulável – uma coisa é a ideologia da predestinação, outra coisa é a ideologia do karma, outra é a ideologia meritocrática etc. –, ela sempre existiu e sempre existirá enquanto houver vida social. Nesse sentido preciso ela é a-histórica, pois não surge, não tem uma origem nem um fim. Em sua função na reprodução de um modo de produção, a ideologia não é enquadrável em uma gramática dos eventos e dos acontecimentos históricos.

A demasiada ênfase no caráter a-histórico da ideologia em Althusser parece trazer fortemente, mais uma vez, a marca dos debates do seu tempo. Como quem se opõe em agonia a todo romantismo, seja das origens seja dos fins, seja de um passado (matriarcado, comunismo primitivo etc.) seja de um futuro (comunismo científico), nos quais a relação entre o sujeito e a realidade tivesse sido ou passasse a ser marcada pela mais completa transparência, em que toda opacidade e náusea perdessem inteiramente o sentido de ser.

Algumas questões de certo modo ficam sem resposta em Althusser (ver HIRST, 1979; HALL, 2000; BUTLER, 2017): o uso insistente de categorias psicanalíticas para conceituar a ideologia (condensação, deslocamento, a-historicidade, sobre-determinação), fez alguns perguntarem, afinal, quais são de fato as mediações entre ideologia e inconsciente? Quais as relações entre a interpelação da Lei lacaniana, da formação do sujeito pela, digamos, interpelação simbólica e da linguagem e a interpelação dos aparelhos ideológicos de Estado voltados para a reprodução das relações de produção? A interpelação/sujeição é exclusivamente ou sobretudo de classe? Ou, de outro modo, a interpelação/sujeição é uma problemática exclusiva do

ponto de vista da reprodução das relações de produção? E as outras formas de subjetivação/sujeição? O que faz com que o indivíduo atenda ao chamado? Como explicar esse atendimento ao chamado sem recair numa metafísica da interioridade?

\*\*\*

Foucault, silenciosamente, responde a algumas dessas questões.

Antes de qualquer coisa, a arqueologia (FOUCAULT, 1987a, 1999a) já é, como a noção de campo de problemática, um anti-humanismo. Não há um princípio subjetivo cujo nome seria autor, livro, obra que aparece como o motor, o dínamo, de um texto, de um enunciado, mas é a própria formação discursiva que oferece o sentido possível de uma enunciação. Não se trata de uma consciência por trás do texto, nem da intersubjetividade como consciência em cooperação ou confronto, mas de relações diversas entre textos: intertextualidade.

Em sua dita fase genealógica, Foucault (1987b, 1988, 1999b), por um lado, dialoga com Althusser por manter-se no esforço de uma abordagem anti-humanista, anti-essencialista do sujeito. Sabemos todos da proposição da analítica do poder foucaultiana: o poder não só reprime, mas também produz. Poder e sujeito não são polos antagônicos. Pierre Macherey (2012), Judith Butler (2017) e Julien Palotta (2019) veem claramente as relações, pouco explicitadas no próprio autor, entre a doutrina da interpelação em Althusser e os processos de “assujeitamento” ou “sujeição” em Foucault. Conceito de sujeição que, precisamente definido por Butler, “significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito. Seja pela interpelação, no sentido de Althusser, seja pela produtividade discursiva, no sentido de Foucault, o sujeito é iniciado através de uma submissão primária ao poder” (BUTLER, 2017, p.10).

No entanto, por outro lado, a problemática da sujeição, em Althusser, é atrelada fortemente, repito, ao ponto de vista da reprodução das relações de produção, enquanto Foucault pulveriza, desenvolve em diversos caminhos, essa problemática, abandonando inteiramente qualquer ideia de determinação econômica em última instância das práticas sociais<sup>2</sup>. Foucault (1979) também estabelece uma severa descontinuidade ao desatrelar-se radicalmente de um conceito de ideologia e, portanto,

---

<sup>2</sup> Dardot e Laval (2016) ao analisarem a racionalidade neoliberal, seguindo os passos do curso *Nascimento da Biopolítica*, também refutam o conceito de ideologia. Ao longo de toda *A Nova Razão do Mundo*, por exemplo, polemizam com aqueles que continuam “a acreditar que o neoliberalismo não passa de uma ‘ideologia’, uma ‘crença’, um ‘estado de espírito’ que os fatos objetivos, devidamente observados, bastariam para dissolver, como o sol dissipa a névoa matinal” (DARDOT; LAVAL, 2016, p.30). Como Foucault, Dardot e Laval continuam a conceber a noção de ideologia em um estado de elaboração anterior e particularmente estranho, como vimos, ao conceito de ideologia retrabalhado por Althusser. Apesar disso, Dardot e Laval (2016, p.192) desenvolvem, no notável capítulo sexto (*A Grande Virada*) da mesma obra, também inspirados em Foucault, uma investigação teórica e histórica do neoliberalismo como um processo sem sujeito ou, mais precisamente, como uma “‘estratégia sem sujeito’ ou ‘sem estrategista’”. Proposição analítica potente contra investigações que concebem o neoliberalismo

da tradição da crítica da ideologia. Uma das razões já foi mencionada: o vínculo desse conceito, na tradição marxista, com uma infraestrutura que a condiciona. Mas também porque, para ele, a ideologia supõe uma oposição entre verdadeiro e falso e a suposição de um Sujeito (classe dominante, interesses, consciência).

Como se vê, vários dos elementos da genealogia em Foucault e daquilo que ele critica no conceito de ideologia já aparecem no esforço althusseriano de reconstruir o conceito de ideologia, decantando-o de seus resíduos idealistas. Em sua múltipla analítica do poder – disciplinar, biopolítico, governamentalidade –, também se lê o discurso como prática, para além de mera representação ideacional ou pureza gráfica. Também são materialidades tais práticas diversas de sujeição: a alma, talvez a imagem maior do sujeito como um a priori, é, pelo contrário, aquilo que encarcera o corpo.

Para usar também uma imagem de Althusser, embora não seja da mesma materialidade de uma pedra ou de um fuzil ou de um eletrochoque, a materialidade da ideologia, ou do discurso em Foucault, é suficiente para que sujeitos atirem ou sejam atingidos por pedras ou balas, para que um sujeito dispare a corrente e outro seja eletrocutado. Remeter à tecnologia disciplinar é aqui imediatamente útil, pois, de fato, é a que mais parece próxima da dinâmica dos aparelhos ideológicos em Althusser. “A disciplina, como os AIE, realiza-se sobre corpos individuais, interpela os indivíduos através de saberes-práticas (médica, pedagógica, penal, psiquiátrica etc.) que se afirmam como verdadeiros e os transforma em sujeitos (doente, aluno, delinquente, louco etc.)” (SILVA; PARANÁ; PIMENTA, 2020, p.329).

Porém, ao pensar a importância das disciplinas e da biopolítica no desenvolvimento do capitalismo, Foucault afirma, numa crítica silenciosa a Althusser salientada por Pallotta (2019), que tais tecnologias produzem as próprias relações de produção, elas não vêm depois para reproduzir as relações de produção. Como se dissesse: não há o sujeito economia, lógica do capital, anterior ao disciplinamento da força de trabalho, há o encontro (para falar com o último ALTHUSSER, 2005; ver também MASCARO; MORFINO, 2020) entre séries diversas: maquinaria, disciplinas, expropriação, subsunção do trabalho, exploração etc.

Diferente do ponto de vista da reprodução a partir do qual se desenvolve o conceito de ideologia e de aparelhos ideológicos de Estado, Foucault desenvolve a sua analítica do biopoder (disciplinar e biopolítico) investigando os complexos prático-discursivos que emergem para preencher os vazios deixados pela crise do poder soberano. Mas como fizemos com Althusser, qual é o “de que me defendo?” de Foucault?

É, primeiramente, como vimos, a crítica arqueológica do humanismo – o sujeito como posição-de-sujeito no interior das formações discursivas – e, depois, a crítica genealógica da hipótese repressiva.

Na hipótese repressiva, e talvez Althusser esteja implicado aí por isto, a analítica mantém-se apegada ao nome do pai, à lei, à soberania, ao centro. Em Althusser, o Estado permanece como centro (centro descentrado pela determinação econômica

---

como, meramente, um instrumento ideológico deliberadamente produzido e manipulado por classes dominantes orientadas para a restauração do seu poder de classe.

em última instância, por certo) a partir do qual as práticas repressivas e ideológicas brotam. Foucault (1988, 1999b) se opõe inteiramente a tal imagem centralizada, e em última análise localizada e substancializada, do poder. Para ele, o poder ou, rigorosamente, as relações de poder são múltiplas, onipresentes, descentralizadas, seriais, emergentes (vindas de baixo) e, se articulam, por princípio, através de afrontamentos e resistências.

Portanto, embora ambos estejam pensando em formas de assujeitamento que se exercem sobre indivíduos, corpos individuais, em “Althusser, [temos] a interpelação dos indivíduos concretos como sujeitos pelos aparelhos ideológicos (e repressivos) de Estado; em Foucault [temos] o disciplinamento dos sujeitos/corpos individuais por múltiplas práticas de anátomo-política” (SILVA; PARANÁ; PIMENTA, 2020, p.330-1) – medicina, psiquiatria, direito penal, cárcere etc.

Mais distante de Althusser está, porém, a analítica da biopolítica e da governamentalidade em Foucault (1988, 1999b, 2008a, 2008b).

Antes de qualquer coisa, quando estamos falando em biopolítica e de governamentalidade não se trata mais de corpos individuais sendo interpelados/assujeitados, produção de sujeitos e almas, mas das dinâmicas de um corpo outro, que Foucault não hesita em nomear população, cujas dinâmicas e regularidades são distintas dos corpos individuais ou da soma destes.

Em *A Vontade de Saber* (AVS), Foucault pensa a biopolítica como um dos braços do biopoder, poder moderno de *fazer viver e deixar morrer* em contraste com a soberania enquanto *fazer morrer e deixar viver*. Ao longo de sua trajetória, porém, ele vai abandonando essa relação complementar entre disciplina e biopolítica (e depois governamentalidade), e começa a pensar a biopolítica/governamentalidade principalmente em contraste e descontinuidade em relação à disciplina, a ponto de falar em uma sociedade de segurança (ou de governo) para além da sociedade disciplinar (ver SILVA, 2019).

Nesse contraste ou descontinuidade, para além de uma dizer respeito à regulamentação da população (urbanização, higienização, livre mercado) e a outra normatizar corpos individuais (hospitais, escolas, hospícios, quartéis, prisões, fábricas), a biopolítica e as racionalidades de governo são centrífugas, as disciplinas centrípetas; aquelas requerem extensão, multiplicação e intensificação dos laços, estas restringem, enquadram, limitam; aquelas querem produzir um sujeito ilimitado e (auto)regulamentado, estas produzem um sujeito limitado e vigiado; aquelas induzem, empurram o sujeito e a ele diz algo como “Vai, nunca pare!”, estas interpelam e fazem o sujeito parar para poder voltar-se.

A problemática da sujeição é mais evidente em suas elaborações do conceito de governamentalidade (mentalidade de governo), liberal e neoliberal, ou seja, a questão do *homo oeconomicus*, dimensão que escapa inteiramente de uma análise cuidadosa de Butler em *A Vida Psíquica do Poder*.

Em relação à AVS e o conceito de biopolítica, são as relações de poder que têm a emergência da população como sujeito-objeto que continuam a preocupar a analítica foucaultiana. No entanto, o material para esta analítica é distinto, não mais as regulamentações diversas (higienização, saúde pública, políticas públicas, regula-

mentação da sexualidade, urbanização etc.), mas o liberalismo, primeiro, e o neoliberalismo, depois, como complexos prático-discursivos eminentemente modernos que fazem o eixo do governo e das sujeições deixar de gravitar ao redor do Estado para gravitar em torno, inclusive o Estado, das instâncias discursivas e práticas que dizem a verdade sobre uma população enquadrada em termos de mercado e sujeitos da ação econômica.

A razão de Estado, analisada através da chamada *Polizeiwissenschaft* alemã, é definida como um princípio ilimitado ou máximo de expansão do poder estatal em um território. Em contraste, a governamentalidade é definida como princípio de autolimitação da prática governamental. O fim da governamentalidade – expressa em Adam Smith, por exemplo – não é a segurança do Estado, mas a segurança da população, não disciplinando-a, interpelando-a, mas de modo a “deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem”, “fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu trabalho, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são da realidade mesma” (FOUCAULT, 2008, p.62-3).

Esse princípio de autolimitação governamental é também uma razão de Estado mínimo na medida em que a ação do Estado, sua agenda/non agenda, não mais tendo a si mesmo como princípio e fim, torna-se condicionada, torna-se uma função da liberdade de movimento da população: que o Estado não aja, mas se for necessária a sua ação, que seja somente para garantir essa liberdade de movimento da dinâmica populacional, dinâmica que, apesar de motivada por desejos individuais particularistas, tende, como mão invisível, a realizar o interesse da população.

O Estado torna-se mais um meio da racionalidade de governo, que é, reiteremos, sempre governo da população. A isso Foucault denomina *governamentalização do Estado*. Se a tecnologia disciplinar figurava uma microfísica do poder, a analítica da governamentalidade faz a sua macrofísica.

No que diz respeito à questão que mais nos interessa, a questão da sujeição, vimos como o Estado como sujeito-objeto é o princípio da Razão de Estado. Para a economia política, por sua vez, o sujeito/objeto do governo é a população. Esta entendida, para o liberalismo clássico e manchesteriano, como a universalidade que se realiza por meio do entrelaçamento de uma diversidade de particularismos, de múltiplos móveis egoístas. A verdade da população, do mercado, se realiza por meio do movimento cego ou até aparentemente antagônico dos sujeitos (*homo oeconomicus*) dessa realização.

Diferente do súdito acoplado ao corpo do Leviatã, partícula do Sujeito-Estado, os sujeitos enquanto *homo oeconomicus* aderem ao Sujeito-Mercado, como natureza ou como fenômeno a ser constituído permanentemente, não como uma subordinação ao soberano, mas como uma construção de si mesmo, uma relação consigo mesmo, seja como sujeito do desejo que satisfaz necessidades e evita o desprazer, seja como valorização ampliada de si. É como liberdade, entendida como autopertencimento e posse de si (SAFATLE, 2017), que tal sujeito obedece a forças que o transcendem. Por isso Foucault define o *homo oeconomicus* como o sujeito eminentemente governável.

Outro movimento particularmente importante, me parece, é quando Foucault investiga, em sua genealogia da biopolítica, o racismo moderno, especificamente o

racismo oficial hitlerista. Este é definido como a recuperação da prerrogativa do poder soberano em era de plena difusão da biopolítica. Assim, *fazer morrer e deixar viver e fazer viver e deixar morrer* torna-se: *fazer morrer* (aquilo que é atribuído “cientificamente” como patológico no corpo da população) *para fazer viver* (os segmentos populacionais sadios e superiores). Ao realizar esse movimento – nas páginas de *AVS* e *Em Defesa da Sociedade* – Foucault indica um processo particular e decisivo, me parece, na teoria do assujeitamento, a saber, a constituição não do sujeito subordinado ou tutelado da clínica, da pena ou da pedagogia, mas do não-sujeito como o outro lado da produção do sujeito pelo poder. O poder que também produz o sujeito rasurado, o sujeito ausente, o sujeito que não é.

## Butler, Fanon e o assujeitamento como positividade e negação

Judith Butler vai além de uma teoria positiva ou afirmativa da interpelação/assujeitamento, assim como, bem antes, me parece, Fanon já havia ido. Mas nos detemos primeiro em Butler.

Para Butler (2017), embora avance em diversos sentidos em relação a Althusser, Foucault continua sem responder à questão sobre porque o indivíduo se volta ao chamado. Isto em razão de, muito precocemente, Foucault ter fechado um diálogo produtivo com a psicanálise, ao perceber esta como mais uma tecnologia de disciplinamento e do pôr a sexualidade em discurso ou, em sua apropriação reichiana, uma representante da hipótese da repressão. É ao retomar esse diálogo com a psicanálise que Butler (2017) busca responder a este problema tão importante: de porque o indivíduo investe no e atende ao chamado do poder. Para ela, Foucault não tratou da psique e a psicanálise não tratou do poder, trata-se de construir essa ponte.

Fundamental mencionar que desde *Bodies that Matter*, Butler já exprime seu vínculo, via Foucault, com uma teoria do assujeitamento. Não se trata de algo que ela só realiza em AVPP. Naquela obra, ela escreve que “este texto aceita como ponto de partida a ideia de Foucault de que o poder regulatório produz os sujeitos que controla, que o poder não é simplesmente imposto externamente, mas que funciona como o meio regulatório e normativo pelo qual os sujeitos são formados” (BUTLER, 1993, p.23). Algo muito semelhante é dito ao final de AVPP: “O poder imposto ao sujeito é o poder que incita o surgimento do sujeito, e parece que não há como fugir dessa ambivalência” (BUTLER, 2017, p.206).

Do ponto de vista de problema deste artigo, quem, em e além de AVPP, Butler enfatiza que toda sujeição é as/sujeição. Diríamos que Butler coloca as duas dimensões pronunciáveis em as/sujeitamento: a questão do sujeito e do as/sujeito (do não/sujeito), o lado negativo da teoria.

O que faz o indivíduo atender ao chamado? O que vem antes desse reconhecimento do chamado como um chamado que gera o dever do voltar-se?

Primeiramente, lembremos que de nenhum modo Althusser afirma que é quando o indivíduo atende ao chamado de um policial que ele se torna sujeito. Trata-se, sobretudo, de uma alegoria que exprime o sujeito como produto e não a priori. Mais importante ainda, em segundo lugar, é enfatizarmos a proposição althusseriana de que “os indivíduos são sempre/já sujeitos”, que reforça o caráter alegórico da interpelação e, em um sentido específico, a-histórico, tal como a ideologia. A interpelação não acontece em razão de que desde sempre – ao menos desde que existe vida social – aconteceu.

No entanto, na medida em que se insere em um ensaio sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado, que utiliza a imagem do policial, que não aprofunda a relação entre a sujeição psicanalítica e a sujeição de uma perspectiva dos aparelhos ideológicos<sup>3</sup>, as notas de Althusser parecem sugerir que a interpelação/assujeitamento é principalmente uma relação entre indivíduos e instituições. É nesse sentido específico que a contribuição de Butler é particularmente importante e singular. Para ela, a sujeição às instituições ou aos aparelhos ideológicos – ao modo da interpelação althusseriana – é uma sujeição ao poder secundária e para que ela se realize, para que ela aconteça contínua e cotidianamente nas trajetórias de cada indivíduo, deve haver um tipo de sujeição primária ao poder, um desejo de sujeitar-se, que se repete ao longo dos nossos encontros com as instituições.

A interpelação do sujeito através do chamado inaugurador feito pela autoridade estatal pressupõe não só que a consciência já tenha sido inculcada, mas também que a consciência, entendida como a operação psíquica de uma norma-reguladora, constitui um trabalho especificamente psíquico e social de poder do qual a interpelação depende, mas que não consegue explicar (BUTLER, 2017, p.14).

Ou seja, Butler propõe uma teoria da consciência, do psíquico, algo que Althusser buscou evitar de forma persistente contra as leituras humanistas e hegelianizantes de Marx, da ideologia como um problema de falsa consciência e contra um primado das representações sobre as práticas.

Há mais, e nesse sentido Butler atrela-se inteiramente às diferenças de Foucault em relação a Althusser. Ela percebe no primeiro tanto um ir além da voz<sup>4</sup> para pensar o assujeitamento como um descentramento, uma multiplicação dos caminhos de interpelação/sujeição. E essa multiplicidade de sujeições políticas – ou seja, por relações de poder, por um complexo de práticas e discursos, de instituições e saberes – já aponta para uma ambivalência fundamental, também já presente em Althusser: aquilo que é subordinado é também o que é formado e surge na subordinação – o sujeito. E mais, o “efeito da autonomia”, típico do sujeito, (auto) concebido como anterior a toda interpelação, exige que “essa subordinação (ou dependência)” seja

---

<sup>3</sup> Embora, no corpus que conheço, elementos para esse aprofundamento sejam postos tanto em AIE (ver ALTHUSSER, 1985a: 98) como no curto ensaio “Freud e Lacan” (ALTHUSSER, 1985b).

<sup>4</sup> Difícil não perceber aqui uma leitura demasiado literal da alegoria da interpelação em Althusser.



“rigorosamente suprimida” (BUTLER, 2017, p.15). Tal modelo, que Althusser explicita e Foucault oculta, muito se aproxima da compreensão de um Eu que opera pelo desconhecimento das operações de recalçamento, castração, tabu que o constituem e marcam.

Na psicanálise, essa “sujeição como subordinação e formação simultânea do sujeito” é formulada em dois principais aspectos salientados por Butler:

1) Em primeiro lugar, “nenhum sujeito surge sem um apego apaixonado àqueles de quem ele depende fundamentalmente (mesmo que essa paixão seja ‘negativa’ no sentido psicanalítico)”. Desse primeiro elemento, Butler (2017, p.15) já sugere a possibilidade de investigar se essa subordinação primária da criança, envolta em apego e paixão e que para a autora não é “uma subordinação *política* de forma nenhuma”, não seria um fundamento para pensar a vulnerabilidade deste sujeito “à subordinação e à exploração”. Em outras palavras, se não haveria íntima relação entre essa sujeição/subordinação pré-política e a vulnerabilidade à subordinação/sujeição política ulterior;

2) Outro aspecto intimamente relacionado é pensar como aquilo que em Freud aparece como *pulsão de vida*, o desejo de todo vivente de sobreviver, de perseverar na vida, não seria também um “desejo amplamente explorável” tanto em termos da subordinação pré-política como em termos da subordinação política. A conformação de uma dinâmica psíquica em que existir é sempre melhor do que não existir, mesmo que esse existir seja um “existir na subordinação” (BUTLER, 2017, p.16).

Na criança, essa subordinação apaixonada, de um lado, e essa subordinação para perseverar, para sobreviver, estão completamente inter-relacionadas. Pois, dada a sua completa incapacidade de subsistir de forma autônoma, não há alternativa senão amar aqueles que garantem a sua existência: “não existe a possibilidade de não amar quando o amor está vinculado aos requisitos da vida” (BUTLER, 2017, p.16). E é essa a primeira forma de “ligação”, um apego profundamente dependente, vivida e formadora do sujeito.

Amor a tal ponto fundado na dependência e no desejo de sobrevivência do vivente que não pode ser inteiramente transparente para o sujeito consciente (que racionaliza as razões para amar). Não por acaso, o adulto tem inúmeras outras razões para indicar porque ama, por exemplo, seus pais, e, noutro caso, se indigna com a possibilidade de ter amado e de amar alguém que explorou esse amor como abuso, como violência, e reencena a efetividade desse amor de forma traumática em sua trajetória.

A proposição que Butler (2017, p.18) retira dessa discussão é: “Desejar as condições da própria subordinação é, portanto, necessário para persistir como si mesmo.”. Isso significa “que dependemos do poder para nossa própria formação, que essa formação é impossível sem a dependência e que a postura do sujeito adulto consiste precisamente na negação e na reencenação dessa dependência”.

O palco primário de formação do sujeito como de um apego apaixonado ao outro e de uma subordinação necessária para sobreviver, para perseverar é, portanto, a base da resposta de Butler à questão, não respondida por Althusser, de porque o indivíduo, que já é sujeito, se volta ao chamado, à interpelação. O terreno para responder a seguinte pergunta: “Como a sujeição do desejo requer e institui o desejo *de* sujeição?” (BUTLER, 2017, p.28). Trocando em miúdos, o problema de como a subordinação do desejo como condição de formação do sujeito se desdobra em um desejo de subordinação ou um “desejo pela norma” (BUTLER, 2017, p.29).

Para Butler, a “vulnerabilidade” primária que forma o sujeito – a sua subordinação àquelas/aqueles que o permitem sobreviver, existir – “qualifica o sujeito como um tipo de ser explorável” (BUTLER, 2017, p.29). Tal vulnerabilidade primária que se converte em “desejo pela sujeição” é algo “explorado pelo poder regulador”. Sobretudo em razão de que, também no palco social, das interpelações institucionais, novamente o problema da existência é posto: assim como para a criança é melhor existir subordinado do que não existir, num sentido vital, físico, para o sujeito que adentra a arena social é melhor existir subordinado às “categorias sociais”, ter uma “existência social reconhecível e duradoura”, mesmo que subordinada, assujeitada, do que “não ter nenhuma existência social” (BUTLER, 2017, p.29). Em um primeiro momento, de sujeição primária, a subordinação como um anseio por subsistência, perseverar como ser vivo; em um segundo momento, de sujeição secundária, a subordinação como um “anseio por existência social” (BUTLER, 2017, p. 29).

Isso porque existir, como subsistência ou como existência social, significa atrelar-se “a categorias, termos e nomes” outros, que não foram criação do sujeito. É um existir “fora de si, num discurso que é ao mesmo tempo dominante e indiferente” (BUTLER, 2017, p.29). “A sujeição”, portanto, “explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir, ela [a sujeição] assinala uma vulnerabilidade primária para com o Outro” (BUTLER, 2017, p.30).

É esta vulnerabilidade primária em relação ao Outro – este formar-se sujeito como um melhor existir subordinado do que não existir – que prepara o terreno para um desejo pela sujeição e pela norma. Desejo que seria o princípio que faz o indivíduo voltar-se ao chamado do poder, atender à interpelação indiferente como se fosse ele o invocado.

O conceito butleriano de *heterossexualidade melancólica*, que será exposto a seguir, é particularmente ilustrativo da dinâmica de sujeição.

Lembremos que o Eu não pode admitir o amor subordinado, dependente, incapável que constitui o sujeito em sua vulnerabilidade primária. Esse não admitir, esse, por assim dizer, esquecimento do primeiro amor não é de modo algum a supressão desse amor, que retorna, inconscientemente, como sintoma. A repetição/reencenação desse amor fundado na vulnerabilidade e na subordinação será inclusive a base para um desejo de sujeição na existência social.

Butler (2017, p.32), com e contra a psicanálise, sugere que algo semelhante “parece ser fundamental para determinada versão heterossexual do sujeito”: “a forclusão da homossexualidade”. Imaginemos assim a criança em sua mais tenra infância como um desejo ilimitado, um desejo não-socializado, um amor sem forma. A entrada na ordem simbólica implica a limitação, um dar forma ao amor a partir de

certas categorias e termos sociais do modo como se deve amar, portanto, também, a “forclusão de certas formas de amor” (BUTLER, 2017, p.32). O sujeito heterossexual é um sujeito marcado por essa forclusão, por essa “fenda” e, logo, pela melancolia em relação a esse outro amor, em relação a algo que não sabe (ao nível da consciência), a uma “perda que não pode ser pensada” (BUTLER, 2017, p.33). A melancolia do sujeito heterossexual que, podemos dizer, é o sujeito produzido/interpelado pela heteronormatividade, “é uma perda não só do objeto ou de algum conjunto de objetos, mas da própria possibilidade do amor” (BUTLER, 2017, p.33).

A culpa é também um índice de um esforço inconsciente de não perder esse amor, de “preservar o objeto de amor (sua idealização) e, por conseguinte, para preservar (via idealização) a possibilidade de amar e ser amado” (BUTLER, 2017, p.34-5). E sabemos como o sucedâneo da culpa recorrentemente é o flagelo, flagelo de si, mas também flagelo, agressão, daquele/daquela que existe sem a perda de certas formas de amor. É o “desejo de persistir no próprio ser” (BUTLER, 2017, p.36), Butler usa Spinoza, desejo de existir física e socialmente, o fundamento para a subordinação como sujeito de uma só forma de amar, em um processo de submissão a termos e categorias sociais, a certo discurso vivido intensamente no corpo.

Se é uma vulnerabilidade fundamental, o desejo de persistir no ser, de existir, que fundamenta essa subordinação primária, esse desejo de sujeição, o caminho de *alteração* (como quebra da circularidade ou identidade entre sujeito e subordinação) não pode deixar de ser um certo risco, um certo flerte com a morte no sentido do risco de existir para além dos termos e categorias sociais, mas também das perdas, que nos são dadas ou impostas.

Se uma dimensão fundamental da sujeição é um subordinar-se pelo desejo de persistir no ser, de existir, aquilo que é tomado como indigno de persistir no ser é também o que não é digno de sujeição, de tornar-se sujeito. Desde *Bodies that Matter* essa dimensão preocupa a Butler. Stuart Hall, em um esforço que também passa pelo problema da interpelação/sujeição em Althusser, Foucault e Butler percebe isso de maneira muito precisa:

Butler apresenta aqui [em *Bodies that Matter*], o convincente argumento de que todas as identidades funcionam por meio da exclusão, por meio da construção de sujeitos abjetos e marginalizados, aparentemente fora do campo do simbólico, do representável (‘a produção de um ‘exterior’, de um domínio de efeitos inteligíveis’ [1993: 22]), o qual retorna, então, para complicar e desestabilizar aquelas forclusões que nós, prematuramente, chamamos de ‘identidades’ (HALL, 2000, p.129).

Em AVPP, como vimos, um exemplo são todas as formas de amor que não podem ser aceitas na formação do sujeito em sua ânsia de existir socialmente, de ser aceito. Formas de amor forcluídas que continuam a assediar o sujeito heterossexual, na forma de melancolia e de culpa. E para aqueles que vivem tais formas de amor que, para o poder, não devem existir, não devem vir à luz e, portanto, devem estar fora do sujeito?

Parece-me que, tomando rigorosamente o argumento de Butler, mais do que sujeitos abjetos e marginalizados, estes que se arriscam, que flertam com a morte, em suas formas de viver a sexualidade e o gênero são, sobretudo, da perspectiva do poder, não-sujeitos, na medida em que persistem no seu ser a despeito de uma norma regulatória que não abarca tais existências.

Em *Vida Precária*, cuja primeira edição é de 2004, a reflexão sobre o duplo processo – positivo e negativo – do assujeitamento é estendida para pensar os meios de distribuição de “vulnerabilidades”, as “formas diferenciadas de alocação que tornam algumas populações mais suscetíveis à violência arbitrária do que outras” (BUTLER, 2019, p.4). Butler inquire, a partir de experiências diversas, sobre os mecanismos de “distribuição desigual do luto”, de decisão sobre “quais tipos de sujeitos são e devem ser enlutados, e quais tipos não devem”, de produção e manutenção de “certas concepções excludentes de quem é normativamente humano” (BUTLER, 2019, p.6).

Dessa vez, estabelecendo um diálogo explícito com a analítica da governamentalidade, das relações de poder que tomam a população como sujeito e objeto, Butler (2019, p.7) propõe mapear a coexistência entre soberania e governamentalidade, já assinalada por Foucault, mas no caso específico da “atual prisão de guerra”, onde “uma soberania perdida ou violada é revitalizada por regras que atribuem sentenças de vida e de morte ao Poder Executivo ou a agentes sem um estatuto eleito, que não é limitado por amarra constitucional alguma”. De uma maneira que não poderia ser mais clara em relação ao problema deste ensaio, conclui que “os humanos aprisionados em Guantánamo não contam como humanos; eles não são sujeitos protegidos pela lei internacional. Eles não são sujeitos em qualquer sentido legal ou normativo” (BUTLER, 2019, p.7).

Por certo, não se trata de uma reflexão limitada a esse caso. O corte entre segmentos populacionais que são sujeitos de um *fazer viver* e aqueles que estão fora dessa sujeição e aos quais resta exclusivamente o *fazer morrer e/ou o deixar morrer*, é formulado da seguinte maneira em Butler: “A questão que me preocupa, à luz da violência global recente, é: quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? E, finalmente, o que *concede a uma vida ser passível de luto?*” (BUTLER, 2019, p.26).

E como segmentos que “não contam como humanos”, que de diversas maneiras “não são sujeitos” e, portanto, não “contam como vidas” e não são dignas de luto, incluem-se as minorias sexuais violentadas (gays, lésbicas, bissexuais, trans, “pessoas intersexuadas”), “pessoas com deficiência”, aquelas e aqueles interpelados e violentados pelo racismo (BUTLER, 2019, p.36-7). Em todos esses casos, vê-se operar o mesmo processo de “desrealização do Outro”, que se define menos como “um ‘discurso’ de desumanização” do que pela “existência de um limite ao discurso que estabelece os limites da inteligibilidade humana. Não é só que pouca evidência é dada a uma morte, mas sim que ela é impossível de ser evidenciada” (BUTLER, 2019, p.38).

\*\*\*

Vários anos antes, Fanon não só antecipa como também fornece o fio para reunir os elementos até agora trazidos como centrais para a reconstrução ampliada de uma analítica do assujeitamento. Parecerá óbvio, embora só recentemente tratado de forma mais sistemática (HAGE, 2010; MACHEREY, 2012; MARTEL, 2017; YAQOOB, 2020), que em 1952, bem antes do ensaio de Althusser publicado em 1970, Fanon nos introduza como espectadores de uma cena de interpelação.

Butler, em pequeno texto de 1993, ao comentar o caso de Rodney King, capta precisamente essa precocidade:

Na narração de Fanon sobre a *interpelação racista*, o corpo negro é circunscrito como perigoso, antes de qualquer gesto, de qualquer erguer de mão, e o leitor branco infantilizado é posicionado na cena como alguém indefeso em relação ao corpo negro, alguém que por definição precisa de proteção de sua mãe ou, talvez, da polícia. (BUTLER, 2020, p.5, grifo meu).

Intelecção que, estranhamente, não foi desenvolvida em AVPP (de 1997), obra que, como vimos, traça uma genealogia das teorias da sujeição e da qual Fanon está ausente.

Na cena de interpelação fanoniana não temos um “Ei, você aí!” grave, porém indiferente, generalista, na medida em que não se direciona diretamente ao sujeito que se faz no ato de atender ao chamado. Há uma interpelação já permeada de singularidade: “Olhe, um preto!’ É verdade, eu me divertia”. “Olhe, um preto!’ O círculo fechava-se pouco a pouco, eu me divertia abertamente” (FANON, 2008, p.105). Os elementos do palco, do figurino e os papéis das personagens são aqui muito mais definidos do que aquela situação que ocorre quase num vácuo e faz com que – clínamen – o indivíduo se desvie em um voltar-se.

O palco poderia ser tanto uma metrópole como uma colônia ou ex-colônia, há um menino e sua mãe, brancos, há um homem, preto. Há também corpos que se voltam nessa cena: o olhar da criança ao ver o homem preto, olhar de pavor que pra ele se volta; nessa volta, aperta e puxa a mão da mãe e a chama “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!’”; ao que a mãe, numa expressão concisa de um tipo de tolerância racista que polidamente conserva fronteiras e hierarquias, responde com um “Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós” (FANON, 2008, p.106).

Diferente de sujeitos que se formam em suas diferentes voltas, há dois sujeitos formados, o filho e a mãe, brancas. Nada acontece aos dois após a cena, se é que nela continuam. A função da criança é apenas interpelar, ser a voz que desencadeia não uma sujeição, mas uma desintegração, um desfazer do interpelado:

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno [...]. Nas proximidades do branco, no alto os céus se desmantelam, debaixo dos meus pés a terra

se arrebenta, sob um cântico branco, branco. Toda essa brancura que me calcina... (FANON, 2008, p. 106-7).

À escuta, podemos imaginar, sentir ou relembrar, com o horror de um suor frio que corre da testa ao pescoço, o que é essa diversão aberta, esse círculo que se fecha, esse “gargalhar até sufocar”, até que desmorone “o esquema corporal, atacado em vários pontos”, cedendo “lugar a um esquema epidérmico racial” (FANON, 2008, p.105). “Chorei por muito tempo e depois recomecei a vida. Mas era perseguido por uma série de fórmulas desagregadoras: o cheiro *sui generis* do preto... o relaxamento *sui generis* do preto... a ingenuidade *sui generis* do preto...” (FANON, 2008, p.118).

“‘Preto sujo!’ Ou simplesmente: ‘Olhe, um preto!’ [...] Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido das coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p.103). Tudo aí está dito. Relembremos do desejo de persistir no ser, de existência, que é o fundamento da sujeição e do melhor existir subordinado que inexistir. Na experiência vivida do negro, esse desejo, diferente de ser explorado pelo poder para formar um sujeito a ele conforme, esbarra em um muro, em uma “objetividade esmagadora” da qual o móbile desse desejo deve ser o espelho, um objeto dentre outros objetos, reduzido a um atributo, uma adjetivação: preto sujo. O desejo não encontra qualquer morada, mesmo uma morada subordinada; o desejo é impedido, torna-se mera epiderme, juízo sobre uma cor.

Se dissemos que o palco poderia ser uma metrópole, uma colônia, uma ex-colônia, não se pode esquecer que o homem preto da cena fanoniana é marcado por duas dimensões indissociáveis: a interpelação é simultaneamente racial e colonial. Trata-se de um homem preto, trata-se de um homem preto da colônia. E, em uma “sociedade colonizada”, “qualquer ontologia torna-se irrealizável” (FANON, 2008, p.103).

Há, na *Weltanschauung* de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que proíbe qualquer explicação ontológica. Pode-se contestar, argumentando que o mesmo pode acontecer a qualquer indivíduo, mas, na verdade, está se mascarando um problema fundamental. A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. (FANON, 2008, p. 103-4).

A ênfase no problema ontológico, em Fanon, exprime precisamente o que salientamos há pouco, em Butler, como um desdobrar de pistas timidamente presentes em Foucault e o pôr do as/sujeitamento como duplo processo que tanto pode posicionar como negar sujeição. Ao olhar do branco, e ao olhar para si sob o prisma do olhar do branco, não se trata da formação subordinada incontornável do sujeito, mas de uma falha nesse movimento, de uma existência negada, de um delegar (-se) ao mundo dos objetos.

Isto se evidencia, por certo, na experiência do corpo, já que, ao olhar do branco, que também se torna uma perspectiva inescapável de auto-observação do preto, o preto é apenas corpo, corpo preto, corpo preto sujo. Por isso, “o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas” (FANON, 2008, p. 104).

Esse esforço de estabelecer uma diferença entre o processo de produção de um sub-sujeito, por assim dizer, um *sujeito marcado por um sinal de menos*, e a produção de uma ausência, de um *sujeito marcado pelo sinal de não*, é perceptível na distinção que Fanon busca estabelecer entre o Judeu e o Negro.

Claro, os judeus são maltratados, melhor dizendo, perseguidos, exterminados, metidos no forno, mas essas são apenas pequenas histórias em família. O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto *novo*. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição (FANON, 2008, p.108).

Tudo passa pelo corpo e do corpo não passa. “Um estropiado na guerra do Pacífico disse a meu irmão: ‘Aceite a sua cor como eu aceito o meu cotoco; somos dois acidentados’” (FANON, 2008, p.126). Antes de qualquer representação, de qualquer mediação intelectual (ideia), sobre o que constitui a inferioridade do preto, está o fato bruto do seu corpo como prova aos olhos do branco e aos olhos de uma cultura forjada na colonização e no racismo.

Macherey (2012, p.16), também refletindo sobre as passagens acima, descreve como Fanon, ao utilizar e amparar-se em diversas ferramentas analíticas e tradições teóricas, inclusive as temáticas da intersubjetividade e do reconhecimento, da ontologia e do ser, acaba por subvertê-las em sua fenomenologia da “situação negra”. Nesse caso, a gramática do reconhecimento intersubjetivo e da ontologia falha, dado que “na figura singular que a designação ‘ser preto’ conota, não é simplesmente ser, mas também uma certa maneira de não-ser, de ser defeituoso, que está em jogo” (MACHEREY, 2012, p. 16).

Embora, como se vê, toque diretamente no problema que me interessa neste ensaio, a saber, a questão da produção do não-sujeito na cena interpelativa descrita por Fanon, a Macherey interessa muito mais enfatizar a questão do sujeito situado em Fanon como uma alternativa, em um diálogo crítico com o conceito sartreano de *situação*, a uma abordagem fenomenológica e intersubjetiva do sujeito, mas também, poderíamos dizer, a uma abordagem unidimensional da produção do sujeito em Althusser. Contra estas, uma abordagem situada do sujeito evidencia como “alguém nunca se torna um sujeito puro e simples, mas um sujeito ‘sobredeterminado’ [aqui citando Sartre e não Althusser], o que quer dizer um sujeito especificado de acordo com as normas da situação e, portanto, um sujeito de um certo tipo, formado pela lógica própria ao tipo...” (MACHEREY, 2012, p.18). Macherey (2018, p.18)

reitera: “Ser negro não é simplesmente ser um sujeito, mas ser um sujeito com algo mais (ou menos), que não pode ser conotado como tal – que não pode ser ‘reconhecido’ ou ‘fixo’ – exceto no contexto próprio da situação que, no caso do colonialismo, é uma relação de dominação”.

Fica evidente que sujeitos situados podem ser mais ou menos sujeitos, mas não são sujeitos marcados pela negação, não-sujeitos. Portanto, a ênfase de Macherey acaba por suprimir, no curso do argumento, a sua precisa intelecção sobre o problema do não-ser em Fanon.

Assim como Macherey (2012), Hage (2010) e Martel (2017) também estabelecem um explícito diálogo entre Althusser e Fanon. No entanto, diferente do primeiro, que enfatiza a questão do *sujeito situado*, ambos buscam, de distintas formas, desenvolver o conceito de *misinterpellation* retornando a Fanon. Tal conceito, grosso modo, chama atenção para situações concebidas como de *interpelação falha*, particularmente exemplificadas não só pelo “Olhe, um preto!” narrado por Fanon, mas pelo próprio Fanon, dado que o texto da experiência do negro confunde-se com o vivido do seu autor.

Tanto para Hage (2010) como para Martel (2017), a experiência da *misinterpellation* perpassa todo o texto de PNMB: a de um indivíduo que atende, em sua socialização, ao chamado dos valores universalistas e humanistas do liberalismo ocidental como se de fato fosse chamado por esse e incluído nesse universo simbólico-normativo, mas que de fato não foi chamado, daí a *falha* na interpelação. É a partir desta má-interpelação (como quando falamos de mal-entendido) que tal indivíduo desenvolve toda uma crítica radical aos limites coloniais e raciais do universalismo humanista ocidental, exemplo nítido, para Martel (2017), dos efeitos produtivos e revolucionários da *misinterpellation*. No caso de Hage (2010), Fanon é apenas um tipo para a sua tipologia das formas de *misinterpellation*, tipo descrito, por vezes, com algum tom de escárnio e diagnóstico clínico, e do qual se ausenta qualquer idealização ou identificação de potencial crítico.

Embora particularmente interessada na operação da *misinterpellation* e, portanto, em uma forma falha, mas específica, de formação do sujeito, a leitura feita por Martel (2017, p.99) também aponta para aspectos fundamentais no argumento deste ensaio. Ele nitidamente indica como o “encontro com o garoto branco em Lyon (que aconteceu quando Fanon era um estudante na faculdade de medicina local) culmina ou produz essa sensação de não ser quem ele pensava que era, nem mesmo ser o corpo sobre o qual ele pensava (ao menos) ter domínio”. Em outra passagem, Martel (2017, p.102) escreve como, para Fanon, “a própria questão da ontologia é uma batalha contínua, uma tentativa de reivindicar um suporte estrutural profundo para as relações de poder existentes. Em um nível, a ontologia é algo que é negado aos sujeitos coloniais”.

De modo geral, o útil conceito de *misinterpellation*, que claramente se coloca no lastro do debate sobre dupla consciência, é desenvolvido sobretudo a partir da perspectiva do interpelado, a saber, dos distintos caminhos de subjetivação e potenciais críticos acionados no indivíduo que se toma como objeto, ou melhor, sujeito do chamado, mas que ao voltar-se, com trauma e tremor, percebe que o chamado não o incluía, não o evocava. Neste ensaio, eu busco, em um passo anterior à proposição



da má-interpelação, pensar uma noção abarcadora de interpelação sobretudo da perspectiva do poder, produtor de sujeitos e não-sujeitos.

Faustino (2015), embora não trate do conceito de interpelação, e nem dialogue explicitamente com as teorias da sujeição/assujeitamento, é quem mais se aproxima da leitura aqui feita de Fanon. Mais uma vez, como sugerido por Macherey (2012), a especificidade da análise da experiência vivida do negro em Fanon é delimitada no contraste com a alegoria do reconhecimento na dialética hegeliana do senhor e do escravo: “ao dizer ‘o que é o humano’, o europeu, com as mãos cheias de sangue e a consciência tranquila, *descreve a si mesmo*, excluindo como *menos* ou *não* humano a qualquer outro que não lhe pareça com ele próprio” (FAUSTINO, 2015, p.64). Logo,

enquanto o escravo hegeliano almeja e luta pela liberdade e, mesmo quando dominado, conquista-a a partir do trabalho, o escravo em Fanon, que também quer ser livre, se depara com um mundo onde a brancura é a medida da liberdade, da humanidade e da universalidade. Nesses termos racializados, a *negação*, implícita à dinâmica do reconhecimento, adquire um caráter anômalo, inviabilizando o funcionamento de todo o sistema: fechado em sua *coisidade* reificada, o negro não busca mais liberdade, mas ser branco (FAUSTINO, 2015, p.65).

Sabemos bem que esse desejo de ser humano como desejo de ser branco, em uma situação na qual a brancura é identificada à humanidade, é uma das reações possíveis à interpelação racial. Aqui, recuperando Butler (2017), o desejo de persistir no ser identifica-se inteiramente com a subordinação às normas impostas pelo poder, por uma determinada configuração social. Muito para além dessa identificação, os caminhos de *alteração* (ainda com Butler) percorrem, na letra de PNMB, a afirmação e crítica da negritude e, sobretudo, a dissolução de toda interpelação racial e colonial “em direção a um novo humanismo” (FANON, 2008, p.25).

O que gostaria de enfatizar nas passagens de Faustino acima é, precisamente, como o aspecto do *não* e da *coisidade* é posto exatamente no sentido que se busca dar à duplicidade do assujeitamento apresentada neste ensaio. Sentido que estabelece não somente uma forma radical de pensar a produção hierárquica e desigual da alteridade (como uma escala plena de graus entre o *mais* e o *menos* humano), mas, mais do que isso, exprime como da perspectiva do poder é a própria ideia e prática da alteridade que é sumariamente negada. Parafraseando Maldonado-Torres (2007, p.150), o outro lado do as/sujeitamento, como produção negativa do sujeito, como produção do não-sujeito, implica em, propriamente, uma “violação do sentido da alteridade humana”, uma *desrealização do Outro*, na precisa expressão butleriana já citada

## Conclusão

Saliento aqui rapidamente – sem pretensão exaustiva e com plena consciência da necessidade de uma ampliação e aprofundamento investigativos posteriores – aqueles aspectos que me parecem cruciais no esforço de pensar uma concepção abarcadora e compreensiva do as/sujeitamento e da interpelação. Nesse esforço sintético e conclusivo não há qualquer interesse em atrelar-se à idealista empresa de identificar um desenvolvimento teórico como um desdobrar contínuo e paulatino de uma potência que se torna ato. Pelo contrário, abdica-se do hábito mental cronológico e os textos são tomados como se estivessem dispostos em um mesmo plano horizontal, em uma mesa que propicie uma liberdade de associação – não de quem olha, mas de quem escreve – que de bom grado se subordina aos constrangimentos postos pela prática teórica, portanto, a um determinado *campo de problematização*. Aqui, trata-se, evidentemente, da problemática que Butler bem chamou de teorias do assujeitamento ou da sujeição, tradição que, como vimos, privilegia uma análise do sujeito como produção e produto de práticas e discursos com graus diversos de materialidade.

Embora escrevendo depois de Fanon, Althusser e Foucault, Butler é o nosso começo. Isso porque em AVPP, é precisamente um momento anterior – ao pensado por Althusser e Foucault – da sujeição que ela busca elaborar. Mesmo que amplamente sujeita a críticas, parece-me incontornável a contribuição de Butler para pensar a subordinação primária – enraizada no desejo do vivente de persistir no ser, subordinação que para a criança humana é rigorosamente *necessária* – como a base para as sujeições/subordinações posteriores, nas quais à existência num sentido vital sobrepõe-se o desejo de existir socialmente, de persistir no ser social e segundo os símbolos, normas e ritos dispostos por esse poder anterior a toda subjetividade.

Butler portanto elabora algo que Althusser intuía, embora a escrita deste esteja repleta de ambiguidade e imprecisão, a saber, o fato de que todo indivíduo que se volta ao “Ei, você aí!” já havia e já é um constante voltar-se, logo sujeito. Ela põe à frente a questão e propõe uma rigorosa e polêmica resposta.

Althusser, bem sabemos, elabora a tão produtiva alegoria da interpelação, eficaz e utilizada criticamente por qualquer reflexão interessada em ir além da argumentação circular que toma o sujeito como um *a priori*. Somos sujeitos, somos produzidos por um mundo que não foi criado por nós e, como sujeitos, somos o que é feito e o que fazemos com isso<sup>5</sup>. No entanto, Althusser limita a sua reflexão, grosso modo, ao ponto de vista da *reprodução* de um modo de produção e, portanto, tanto o seu conceito de *aparelhos ideológicos* como a subjetividade são pensados principalmente em termos da formação dos sujeitos de uma estrutura de classes, orientados para funções ou posições (*suportes*, rigorosamente) diversas na reprodução ampliada de formações sociais hegemônicas, digamos assim, pela relação-capital. O

---

<sup>5</sup> Para uma pertinente discussão sobre as relações entre as obras de Sartre e Althusser, ver André Yazbek (2016).

seu sujeito é, sobretudo, o sujeito da classe e, em menor medida e de forma dispersa como um desafio para a reflexão, a possibilidade de pensar a produção ideológica do sujeito no sentido da destruição do capitalismo e afirmação de uma outra forma de reprodução da vida social, socialista, comunista.

Foucault, vimos, rejeita o ponto de vista da reprodução, assim como o conceito de ideologia, mas mantém-se em um anti-humanismo ao pensar o sujeito como produto. No entanto, pulveriza, elabora em múltiplas direções esse pensar. São diversas as relações de poder – embora transversais e mesmo onipresentes, para usar as suas próprias palavras – e conseqüentemente diversos os processos de subjetivação – subordinação e resistência – desencadeados por essas relações. Logo, passagem particularmente explícita do assujeitamento para os assujeitamentos, empreendida a partir de uma analítica que opera um descentramento, micro e macrofísico, do Estado. Micro pelas tecnologias disciplinares múltiplas de produção de sujeitos e almas (particularmente atenta aos sujeitos produzidos nas margens da vida social). Macro na reflexão sobre o sujeito produzido pela governamentalidade liberal e neoliberal: neste – homo oeconomicus, empresário de si, capital humano – desenha-se um sujeito eminentemente moderno (e contemporâneo) que, diferente de voltar-se a um chamado de um aparelho ou disciplina do tipo “Ei, você aí!”, atende a um chamado que diz algo como “Vai, segue, continua, nunca pare!”, mesmo que o abismo (e suas diversas faces) seja o inevitável destino dessa maratona de valorização ampliada de si mesmo. Algo que Brown (2015) pensa não como sujeito de interesse, mas como sujeito do sacrifício.

Também em suas reflexões sobre biopolítica, Foucault oferece, de forma um tanto sub-reptícia, outra importante contribuição: se o racismo moderno é definido pelo corte biopolítico entre o que deve viver e o que deve morrer (por fazer ou deixar), entre o são e o patológico no corpo da população, podemos pensar que esse corte é também o corte entre o que é e o que não é sujeito.

Como vimos, tal elaboração da *duplicidade do as/sujeitamento* é explícita e analiticamente rica em Fanon e em Butler. Com ele e com ela – ao lado do sujeito como produção; da passagem da unidimensionalidade à diversidade; da atenção às franjas de produção de subjetividades; do sujeito produzido que para e volta-se ao chamado; do sujeito que atende ao chamado ao correr e nunca olhar para trás; do sujeito da vida promovida e do sujeito da vida ceifada (por ato ou omissão) – se estabelece definitivamente como o as/sujeitamento afirma e nega, sujeita e assujeita, produz sujeitos e não-sujeitos. Um outro modo de interpelação é necessário para exprimir isso: “Olhe, um preto!”.

Em Fanon, essa reflexão sobre a (própria) experiência vivida do negro é elaborada de modo privilegiado para pensar as relações raciais e coloniais. Em Butler, embora também pense a problemática racial e da produção de sujeitos e não-sujeitos em clivagens globais, essa reflexão emerge principalmente a partir de uma reflexão sobre sexualidade e gênero. Níveis de emergência do problema da *duplicidade do as/sujeitamento* que só enriquecem o esforço empreendido neste ensaio: classe, raça, nação, gênero entrelaçam-se numa analítica abarcadora da interpelação e do assujeitamento, o que aponta para uma possível interlocução com a interseccionalidade

como teoria social crítica (COLLINS, 2019) que, neste espaço, posso apenas sugerir.

Ao atentarmos para a duplicidade do assujeitamento, ao buscarmos estabelecer, de maneira explícita e esquemática, que o assujeitamento, da perspectiva do poder, pode ser também a negação do sujeito, a produção do não sujeito, numa radicalidade enunciativa que busca estabelecer uma diferença em relação à compreensão de tal assujeitamento como produção do sub-*alter* ou do sujeito marcado com o sinal de *menos*, penso que nos tornamos mais capacitados para compreender como a anterioridade de toda *negação* física é a *negação* da realidade, ontológica, existencial, subjetiva de indivíduos e grupos constantemente submetidos à violência brutal, à miséria, à guerra e à morte, para pensar o vínculo entre a negação do sujeito e a negação da vida/afirmação da morte. Utilizando os termos de Achille Mbembe, herdeiro da prosa poética e cortante de Césaire e Fanon, a “submissão da vida ao poder da morte (política da morte)”, “a criação de *mundos de morte*” nos quais são incluídas “numerosas populações” submetidas ao “status de *mortos-viventes*” (MBEMBE, 2011, p.75) não se realiza sem a atuação e atualização, sob diferentes formas, do “*princípio de raça*”: “forma espectral de divisão e diferença humana susceptível de ser mobilizada para fins de estigmatização e de exclusão, de segregação, pelos quais tenta isolar, eliminar e, até, destruir fisicamente determinado grupo humano” (MBEMBE, 2014, p.102).

Stuart Hall (1985, p.111), em texto de 1985, escrevia sobre a necessidade de, “em qualquer formação social específica, analisar a forma como classe, raça e gênero se articulam umas com as outras para estabelecer posições sociais condensadas”, “por definição sobredeterminadas”. Tal análise, logo adverte Hall (1985, p.111), não implica em negligenciar ou rejeitar o reconhecimento e a análise dos “*efeitos particulares*” de cada uma dessas estruturas, mas – na passagem do teórico ao político, ou melhor, no sentido de um teórico que explicita seu interesse político – capacita a “pensar em situações políticas nas quais alianças poderiam ser traçadas de maneiras bem diferentes, dependendo de qual das diferentes articulações em jogo se tornou dominante em um momento” ou conjuntura particular.

Embora escrito há alguns bons anos, parece-me que o desafio lançado por Hall ainda é o nosso, a saber, o desafio da articulação e da aliança a partir da sobredeterminação e condensação de posições sociais. O desafio de não hierarquizar posições específicas, mas de não abdicar a avaliar, dinamicamente, a maior e/ou menor saliência conjuntural e tática de lutas determinadas, sem se desacoplar de lutas heterogêneas. O desafio, eu diria, de repensar a universalidade alimentando-se de todo o pensamento e prática da diferença. Especificamente, a duplicidade do assujeitamento também (re) coloca o desafio de pensar a particularidade e a potência das formas políticas emergentes dos interpelados como não-sujeitos, de pensar sobre o que se afirma a partir do que é negado, de como o *não* se articula com o *menos*, ou a negação com a inferiorização. De modo algum estamos, nesse último desafio, diante de algo novo: era exatamente esse (contra) poder da negação que arrebatava o jovem Marx em sua *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*.

## Referências

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado e Notas sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado*. 1 ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985a.
- ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro, Edições Graal 1985b.
- ALTHUSSER, Louis. O marxismo como teoria ‘finita’. *Outubro*, edição 02, pp. 63-73, 1998.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ALTHUSSER, Louis. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. *Crítica marxista*, v. 20, pp. 9-48, 2005.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. 1 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism’s stealth revolution*. 1 ed. Zone books: New York, 2015.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter*. 1 ed. Londres: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- BUTLER, Judith. Em perigo/perigoso: racismo esquemático e paranoia branca. *Educação e Pesquisa*, v. 46, e460100302, 2020.
- CHONG, Sylvia Shin Huey. “Look, an asian!”: the politics of racial interpellation in the wake of the Virginia tech shootings. *Journal of Asian American Studies*, v. 11, n. 1, pp. -27-60, 2008.
- CIRQUEIRA, Diogo Marçal. Racismo e experiência do lugar em estudantes negras e negros. *Geografia, Ensino & Pesquisa*, v. 21, n. 2, pp. 72-87, 2017.
- COLLINS, Patricia Hill. *Intersectionality as critical social theory*. 1 ed. Durham: Duke University Press, 2019.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. 1 ed. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. “Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do Saber*. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978a.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1987b.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade (v.1 A vontade de saber)*. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e As Coisas*. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- HAGE, Ghassan. The affective politics of racial mis-interpellation. *Theory, Culture & Society*, vol. 27 (7-8), pp. 112-129, 2010.
- HALL, Stuart. Signification, Representation, Ideology: Althusser and the post-structuralist debates. *Critical Studies in Mass Communication*, v. 2, n. 2, pp. 91-114, 1985.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, T. T.. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 1 ed. Petrópolis, Vozes, pp. 103-133, 2000.
- HIRST, Paul. *On Law and Ideology*. 1 ed. Basingstoke: Macmillan, 1979.
- LEAL, Mara Lucia. Anjo negro: sexo e raça no teatro brasileiro. *Urdimento*, n. 16, pp. 67-75, 2011.
- MACHEREY, Pierre. Figures of interpellation in Althusser and Fanon. *Radical Philosophy*, 173, pp. 9-20, 2012.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFÓGUEL, R. (orgs.). *El giro decolonial*. 1 ed. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 127-168, 2007.
- MARTEL, James R. *The misinterpellated subject*. 1ed. Durham and London: Duke University Press, 2017.
- MASCARO, Alysson; MORFINO, Vittorio. *Althusser e o materialismo aleatório*. 1 ed. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Editorial Melusina, 2011.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Portugal: Antígona, 2014.
- OLIVEIRA, Lúcio Otavio Alves. *Expressões da vivência da dimensão racial de pessoas brancas: representações de branquitude entre indivíduos brancos*. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- PALLOTTA, Julien. O efeito-Althusser sobre Foucault: da Sociedade Punitiva à Teoria da Reprodução. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 7, n. 1, pp. 15-29, 2019.
- PEREIRA, Júnia Cristina. A identidade interrogada – processos de interpelação e (des)racialização na performance parda. *Raído*, v. 14, n. 34, pp. 53-76, 2020.
- PITTS, Andrea J. *Racial interpellation and second-personhood: understanding the normative dynamics of race talk*. Dissertação (Mestrado) Vanderbilt University, Nashville, 2015.
- SAFATLE, Vladimir. Para além da sexualidade: Foucault e a liberdade como auto-perencimento. In: NOVAES, A. (ed.). *Mutações: entre dois mundos*. 1 ed. São Paulo: Edições Sesc, pp. 345-369, 2017.

SILVA, Lucas Trindade da. Inflexão na abordagem genealógica da modernidade em Michel Foucault: do arcaísmo disciplinar à sociedade de segurança. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 30, pp. 275-314, 2019.

SILVA, Lucas Trindade da; PARANÁ, Edemilson; PIMENTA, Alexandre Marinho. De Aparelhos Ideológicos de Estado ao Nascimento da Biopolítica, e volta. *Revista de Ciências Sociais* (UFC), v. 51, n. 3, pp. 313-356, 2020.

SOARES, Maria Andrea Santos. Pensamento e ação política no teatro negro da ‘Companhia dos Comuns’. *Urdimento*, v. 1, n. 26, pp. 199-217, 2016.

YAQOOB, Mahrukh. *Exploring racial interpellation through political satire*. Tese (Mestrado em Criminologia), University of Ottawa, Ottawa, 2020.

YAZBEK, André Constantino. Os marxismos de Sartre e Althusser: a propósito do debate sobre o ‘humanismo’. In: PINHEIRO, Jair (org.). *Ler Althusser*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016.

**Resumo:**

A finalidade deste ensaio de natureza teórica é fazer dialogar um quarteto de autores – Louis Althusser, Michel Foucault, Judith Butler e Frantz Fanon – visando sistematizar o arcabouço analítico que pensa a formação de sujeitos como assujeitamento. Nesse sentido, realizam-se dois principais movimentos interdependentes no curso da escrita: a) se a relação de Butler com o problema do assujeitamento e o seu diálogo crítico com Althusser e Foucault são explícitos, trata-se de demonstrar, em diálogo com fortuna crítica recente, que há em Fanon, sobretudo em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, para além da arqueologia feita por Butler em *A Vida Psíquica do Poder*, também um pensador da sujeição; b) trazer à tona esse aspecto do texto fanoniano é também, e aqui estreitando o diálogo entre Fanon e Butler, demonstrar como estes, indo além de Althusser e Foucault, permitem pensar o assujeitamento não só como positividade, mas em sua duplicidade, como produção de sujeitos e de não-sujeitos.

**Palavras-chave:** Assujeitamento; Althusser; Foucault; Butler; Fanon.



**Abstract:**

The purpose of this theoretical essay is to make a dialogue between a quartet of authors – Louis Althusser, Michel Foucault, Judith Butler and Frantz Fanon – aiming to systematize the analytical framework that considers the formation of subjects as subjection. In this sense, there are two main interdependent movements in the course of writing: a) if Butler's relationship with the problem of subjection and her critical dialogue with Althusser and Foucault are explicit, it is a matter of demonstrating, in dialogue with recent critical fortune, that there is in Fanon, above all in *Black Skin, White Masks*, in addition to the archeology done by Butler in *The Psychic Life of Power*, also a thinker of subjection; b) to bring to light this aspect of the Fanonian text is also, and here narrowing the dialogue between Fanon and Butler, to demonstrate how these two, going beyond Althusser and Foucault, allow us to think of subjection not only as positivization, but in its duplicity: as production of subjects and non-subjects.

**Keywords:** Subjection; Althusser; Foucault; Butler; Fanon.

Recebido para publicação em 08/09/2021

Aceito em 14/03/2022

 **ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.





# **“Ser quadrilheiro”:** subjetividade e cultura afetiva no âmbito das quadrilhas juninas competitivas do interior cearense

**Thiago Silva de Castro**

 Universidade Federal do Ceará, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-0652-8589>

[thiagonoda@hotmail.com](mailto:thiagonoda@hotmail.com)

## **Introdução**

As discussões desenvolvidas no presente artigo são desdobramentos de uma longa relação de pesquisa que possuo com o universo das quadrilhas juninas no interior do Ceará, mais especificamente na cidade de Sobral, localizada a aproximadamente 240 km de Fortaleza, capital do estado. Mas, para além desse aspecto, devo dizer que as reflexões contidas neste texto são parte de um esforço metodológico de análise socioantropológica sobre minha própria experiência dentro desse contexto, em articulação direta com a de outros participantes do meio social enfocado.

Sempre que escrevo sobre esse tema não tenho como me furtar de explanar um pouco acerca da minha relação com esse universo, do qual participo desde a infância, em uma relação que foi se fortalecendo até que eu pudesse transformar as

quadrilhas juninas de minha cidade em objeto de estudo, fato que iniciou na graduação, entrou pelo mestrado e desembocou no doutorado.

A quadrilha junina consiste em uma dança típica da cultura popular brasileira, muito ligada ao período das festas juninas, que são comemoradas em praticamente todo território nacional, mas com uma grande ênfase na região Nordeste do país. Como é sabido, os festejos juninos no Brasil são marcados por uma forte referência ao mundo campesino, com a mobilização de símbolos supostamente ligados ao universo do homem do campo, que se manifestariam em um determinado tipo de vestimenta, linguajar, comidas típicas e danças, dentre as quais a quadrilha seria a mais emblemática. De acordo com Luciana Chianca (2006), as festas juninas tal como conhecemos hoje, representariam uma construção cujo efeito seria a reafirmação de uma sociedade urbanizada, que buscaria representar elementos de uma ruralidade caricatural que simbolizaria uma realidade relegada ao passado do país. Dessa lógica surgiria, segundo a autora, o modelo imagético do “matuto” ou “caipira”, cuja expressão tem como efeito o estabelecimento de uma distância simbólica entre o cidadão e o homem rural, com seu universo de vida, não raras vezes considerado atrasado em relação à vida nos centros urbanos.

Dentro do contexto festivo ao qual nos referimos, a quadrilha se origina mobilizando todos os signos apontados anteriormente, sendo considerada uma manifestação tradicional do período junino, usando e abusando dos modelos de ruralidade moldados por tal concepção, porém, aplicados a movimentos dançados. Sua história, entretanto, nem sempre se ligou à referida conotação popular e se remete a espaços bem diferentes desse contexto. Conforme autores como Câmara Cascudo (2001) e Menezes Neto (2009), a quadrilha tem sua origem nos bailes da nobreza europeia, tendo sido muito popular em tais ciclos no século XIX e provavelmente chegou ao Brasil junto com a coroa portuguesa. Algumas de suas principais características seriam sua disposição em pares (casais), a estruturação do baile na forma de um quadrado e os passos comandados por uma espécie de mestre de cerimônias (marcador). Com o desuso da dança pelos grupos mais abastados, conforme os autores, ela passa a ser paulatinamente apropriada pelas classes populares, ganhando outros contornos, significados e comandos, dando assim origem à representação que conhecemos atualmente no Brasil.

Mas é preciso que se diga que esse modelo considerado tradicional da quadrilha junina popular, assim como a própria festa, passou por profundas modificações, que ganharam proporções ainda maiores nas últimas décadas. Embora, do ponto de vista discursivo, os grupos juninos permaneçam acionando os símbolos hegemônicos das festas juninas descritos anteriormente, à medida que mudanças de diversas ordens atingem à sociedade, estas refletem no panorama das festas, que por sua vez inspiram transformações em suas expressões populares mais típicas. Isso se verifica fortemente nas quadrilhas dançadas hoje, que vêm agregando novos elementos em seu fazer, bastante inspirados em uma lógica técnica seguida por espetáculos artísticos das mais diferentes linguagens. O que poderíamos chamar de quadrilha matuta, marcada pela simplicidade de sua forma, calcada nos códigos de ruralidade cunhados pela festa junina, hoje assume uma aparência bastante distinta, “[...]”

proporcionando uma nova interpretação dos seus símbolos tradicionais” (ZARATIM, 2014, p.31). É nesse universo de modificações estruturais da citada manifestação que se desenha meu trabalho de pesquisa, situando-se no campo de uma cultura que se expressa a partir desses novos códigos.

Meu interesse específico se dá pelos grupos juninos competitivos, que participam anualmente de “concursos juninos”, para os quais se preparam assiduamente durante vários meses. Esses eventos são resultado exatamente do processo de mudança descrito anteriormente, proporcionando novas perspectivas estéticas à manifestação, mas também originando novas práticas, visões e interações sociais e subjetivas. Pensar sobre as dinâmicas desse meio sempre se mostrou frutífero, uma vez que esse exercício sempre me permitiu expandir minha visão analítica não somente acerca do lugar de onde venho, mas também sobre questões que envolvem a sociedade mais ampla.

Um dos aspectos interessantes que se apresenta nesse contexto diz respeito à lógica específica que se constitui no interior desse meio social, que envolve os indivíduos de modo intenso e provoca desdobramentos em suas próprias subjetividades. O chamado “movimento junino”, que congrega as quadrilhas juninas e seus participantes dentro de um processo ao mesmo tempo político e social, institui um espaço simbólico permeado por sentimentos, que vão desde a rivalidade, passando pelo pertencimento, até àquilo que muitos classificam como “amor pelo São João”. Um mosaico de emoções aparece como combustível desse universo, misturando-se com práticas e concepções que ajudam a instituir uma espécie de ideal identitário, que aqui chamo de “ser quadrilheiro”.

A despeito de ser um termo oficialmente cunhado para designar os participantes dessa manifestação cultural, tenho percebido ao longo de minha inserção nesse meio que a categoria “quadrilheiro” está cercada de significados múltiplos, alguns deles sendo inclusive pouco mensuráveis pragmaticamente. Percebendo essa categoria como um termo dotado de significações subjetivas, construídas nos processos de “modelamento de personalidades”, pretendo refletir neste escrito sobre esse “ser quadrilheiro” como um tipo de sentimento, cujo significado se encontra totalmente atrelado ao meio no qual é produzido e que também ajuda a significar. Na trilha aberta pelo “ser quadrilheiro”, pretendo ainda refletir sobre a complexidade do quadro que se desenha nesse contexto, uma vez que esse aspecto parece apontar a existência de uma cultura sentimental específica, que descortina uma rede de sentimentos e emoções que funcionam em cadeia. Este trabalho lança um olhar sobre as quadrilhas juninas que busca focar não apenas sua representação enquanto expressão artístico-cultural, mas os significados produzidos para além dessa face a partir dos processos sociais vividos pelos indivíduos que produzem a manifestação.

## Alguns caminhos metodológicos

Como já anunciado neste texto, o presente artigo consiste em um recorte dentro de uma vivência de pesquisa maior no interior do que tenho chamado de “universo junino” ou “quadrilheiro”. De forma resumida, me refiro, por meio de tais termos, ao contexto produzido pelas interações sociais dos participantes das quadrilhas juninas, constituído por suas práticas, vivências, ideias e demais elementos constituintes da experiência dos protagonistas dessa expressão cultural. Como também anunciei, essa pesquisa tem origem na minha relação com o cotidiano dos grupos juninos da cidade de Sobral, município cearense onde nasci, cresci e onde, desde cedo, surgiu minha relação com a manifestação cultural em questão. É desse contato que surge a pesquisa que fundamenta este artigo, sendo os dados aqui apresentados um resultado dessa experiência.

Considerando os aspectos citados, as discussões aqui apresentadas são fruto de trabalho de campo de cunho etnográfico realizado ao longo de incontáveis anos, pois, como já apontado, essa inserção com fins de pesquisa data do período de minha graduação, que concluí no ano de 2012, tendo sido retomada mais recentemente no mestrado, concluído em 2018, seguindo em andamento atualmente com novos recortes no doutorado. Para este artigo, trabalhei com dados advindos desse esforço, buscando pensar a etnografia, como propõe Magnani (2009), como um tipo de “fazer especial”, por meio do qual o pesquisador se relaciona com o universo dos indivíduos pesquisados procurando compartilhar com eles o mesmo horizonte experiencial, com o intuito de segui-los para, “[...] numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente.” (MAGNANI, 2009, p. 135).

A noção de etnografia da qual lanço mão neste trabalho se aproxima da ideia discutida por Jeanne Favret-Saada (1990, *apud* SIQUEIRA, 2005), na qual o trabalho de campo não aparece apenas como o resultado sistematizado de um conjunto de procedimentos determinados seguidos pelo etnógrafo, mas como produto do que a autora descreve como “ser afetado”. Nele, eu ocupo expressamente um lugar no “sistema quadrilheiro”, sendo agitado pelas sensações, percepções e pensamentos de quem se coloca em campo tendo uma relação orgânica com ele, que se estabelece independente dos próprios propósitos da investigação (FAVRET-SAADA, 1990, *apud* SIQUEIRA, 2005, p. 159). Este texto, do ponto de vista metodológico, deve ser lido como produto das intensidades e afetos vivenciados pelo pesquisador em campo, seja diretamente – por meio de suas experiências individuais – ou indiretamente – a partir dos afetos expressados por terceiros. O modo como se apresenta, se fundamenta na “relação involuntária” estabelecida entre pesquisador e interlocutores, fincada no mútuo reconhecimento de que há uma experiência subjetiva compartilhada dentro espaço social em questão.

Para substanciar melhor a discussão aqui desenvolvida, realizei algumas entrevistas com pessoas de meu ciclo, também participantes do universo junino da cidade de Sobral, no intuito de articular minhas observações e experiências ao ponto de vista de outros indivíduos que possuem, em alguma medida, experiências em comum nesse contexto. Essas entrevistas foram, na verdade, conversas realizadas via *WhatsApp*, em momento posterior ao período das festas juninas, quando passamos a nos ver com menos regularidade, razão pela qual o uso do aplicativo terminou se mostrando viável. Diria que elas serviram como complemento ao material de campo do qual já dispunha, incluindo minhas percepções a respeito das visões dessas pessoas sobre esse universo, que em parte eu já conhecia. Neste artigo, essas falas possuem o papel de direcionar o caminho das interpretações, mediadas por uma visão mais ampliada sobre a manifestação junina.

As pessoas escolhidas para colaborar diretamente com este texto são participantes bastante experientes do contexto das quadrilhas juninas sobralenses, estando inseridas nesse universo por pelo menos uma década, tendo participado de diferentes grupos e demonstrado um grau de envolvimento bastante elevado com a manifestação. Entendo que o que expressam possui um nível representatividade elevado em relação à totalidade do universo estudado, em razão da multiplicidade de suas experiências nesse meio. Desse modo, suas falas conseguem nos dar uma base acerca das percepções e entendimentos que permeiam o cotidiano das quadrilhas juninas no contexto etnográfico focado.

Em relação ao objeto específico desta investigação – o entendimento sobre as emoções e sentimentos característicos da cultura afetiva dos participantes de quadrilhas juninas –, a análise das expressões manifestadas pelos atores sociais se produz com base na ideia de que o conteúdo sentimental por eles articulado se constrói a partir de uma relação direta com o objeto ou situação em que se encontram, leia-se com o universo junino e a relação que possuem com as quadrilhas. Conforme Le Breton (2019), além de estarem intimamente ligados a um objeto específico, os sentimentos e emoções requerem um tipo de avaliação que nos interessa neste estudo, uma vez que se encontra impregnada pela experiência social. Tal avaliação, de acordo com o autor, encontra sua base em um repertório cultural “[...] que distingue as diferentes camadas da afetividade, misturando as relações sociais e os valores culturais ativados pelos sentidos.” (LE BRETON, 2019, p.141). Diante disso, o trabalho enfoca o conteúdo afetivo articulado pelos atores sociais em questão, entendendo esse conteúdo como dado etnográfico essencial, uma vez que expressam aspectos capazes de comunicar sobre valores, ideais e entendimentos próprios de um dado universo social. A intenção é buscar os sentidos do campo investigado por meio das emoções e sentimentos acionados.

## O “ser quadrilheiro” e a experiência sentimental no contexto junino competitivo

Em minha pesquisa de mestrado sobre a política das relações construídas no chamado universo das quadrilhas juninas competitivas<sup>1</sup>, uma das coisas que certamente me inspiraram foi a dimensão subjetiva relativa ao sentimento de pertencimento dos indivíduos participantes dos grupos juninos pelo contexto simbólico que ajudavam a construir. Como participante desse meio, eu mesmo pude sentir isso em diversas oportunidades, desde as comemorações e momentos festivos até aqueles que representavam dificuldades e despendiam mais energia e entrega.

É necessário que se registre que embora eu mesmo falasse sobre essa experiência de ser um quadrilheiro como algo dotado de especificidades, com a voz carregada por emoção e o peito repleto de sentimentos, nunca consegui acessar isso com precisão. Sabia que o “ser quadrilheiro” não dizia respeito apenas ao campo de uma experiência prática, que não era apenas o reflexo de fazer parte de uma quadrilha junina, fosse como dançarino ou assumindo qualquer outra função que o espetáculo exigisse. Estar envolvido com essa manifestação cultural me despertava os sentidos por vezes de modo arrebatador e mexia profundamente com minha subjetividade, ao ponto desse envolvimento se atrelar ao que eu entendia como minha identidade. Em diversas oportunidades estudando esse tema, toquei direta ou indiretamente nesse assunto, buscando refletir sobre minha condição de pertencimento e identificação com o meio das quadrilhas juninas, mas creio que nunca tornei essa dimensão sentimental de fato em um elemento a ser colocado em foco, isso porque sempre estive mais interessado no aspecto pragmático daquilo que o processo social quadrilheiro produzia, ao passo que a dimensão em questão está mais ligada ao campo daquilo que Suely Rolnik (2016) define como “corpo vibrátil”. O “ser quadrilheiro” é da ordem das sensações, não das representações, o que segundo a autora é mais complexo de captar, uma vez que a linguagem nem sempre encontra códigos suficientemente elaborados para expressá-las de modo sistematizado, exigindo uma capacidade extra de nossos “órgãos de sentidos” para captá-las.

---

1 As quadrilhas juninas competitivas são grupos formados tendo como referencial a típica dança dos festejos juninos que se organizam com o objetivo de participar dos chamados “concursos juninos”, também conhecidos como “festivais de quadrilhas”, eventos que ocorrem anualmente nas diferentes regiões do Estado do Ceará, geralmente organizados pelo poder público de cada localidade, mas interligados por meio de instituições oficiais responsáveis por gerir as competições juninas que se realizam em todo o território cearense. Por meio dessas instituições, conhecidas como “federações”, esses concursos se estruturam na forma de circuitos classificatórios, com etapas regionais e estaduais, que levam os grupos a assumirem uma lógica espetacularizada, com alto grau de padronização e investimentos financeiros, resultando em uma complexa rede composta por grupos e indivíduos mobilizados pela temática “quadrilha junina”, cuja sociabilidade extrapola o período do São João, que no Ceará corresponde aos meses de junho e julho.



O próprio termo *quadrilheiro*, enquanto palavra que tenta produzir uma identificação do sujeito que pertence ao mundo das quadrilhas juninas competitivas, ao menos no meu entendimento, condensa alguns conflitos. Segundo a lei federal que sanciona o dia 27 de junho como uma data dedicada ao “quadrilheiro junino”, esse sujeito seria o profissional que utiliza meio de expressão artística cantada, dançada ou falada transmitida por tradição popular nas festas juninas<sup>2</sup>. Embora tenha consciência de que essa narrativa foi formulada com o intuito de abarcar ao máximo as características dos participantes das quadrilhas juninas, mesmo eu me considerando um quadrilheiro junino, nunca consegui me identificar completamente com ela.

Essa definição formal do quadrilheiro não parece conseguir abarcar as experiências subjetivas dos sujeitos em questão, menos ainda suas implicações práticas na participação das pessoas no interior dessa manifestação. Ao confrontá-la com os meus anos de observação e participação nesse meio e, sobretudo, com as falas de outros quadrilheiros a esse respeito, pude constatar que as implicações subjetivas se sobrepõem em muitos aspectos aos elementos formais que tentam identificar os indivíduos aqui enfocados. A primeira ressalva que se pode fazer é certamente ao termo “profissional”, tal como se coloca no texto da lei do dia do quadrilheiro junino. Embora estejamos tratando aqui de grupos que, em virtude da competição, complexificaram seus recursos estéticos, assumindo uma lógica organizativa que exige certo tipo de profissionalização e que requer certo número de profissionais especializados, com conhecimentos técnicos específicos, as pessoas que ocupam esse *status* de profissional junino são uma minoria.

A maioria dos chamados quadrilheiros são voluntários, que se inserem nos grupos juninos de modo espontâneo, conscientes de que não serão remunerados por absolutamente nada do que se prontificarem a fazer. Até conheço histórias de pessoas que foram convidadas para fazer parte de quadrilhas juninas e, em troca, alguns benefícios foram prometidos, como ajudas financeiras para deslocamentos até os locais de ensaios ou apresentações, hospedagem e alimentação para aqueles que vivem em outras cidades, mas até mesmo estes não estiveram livres de fazer uma série de esforços para participar desses grupos. Além do mais, creio ser necessário registrar que esses casos são poucos e geralmente estão atrelados a características particulares referentes ao desempenho do quadrilheiro em questão, seja por se destacar na dança ou em outros aspectos. Em um ambiente competitivo, alguns esforços nesse sentido são realizados por grupos com mais recursos e prestígio no meio<sup>3</sup>.

---

2 Disponível em < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2011/Lei/L12390.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12390.htm) > Acesso em 21/01/2018.

3 Refiro-me aqui ao fato de as quadrilhas juninas que participam dos concursos juninos estabelecerem uma lógica competitiva, que busca uma primazia técnica visando os melhores desempenhos durante o período junino.

Um aspecto para o qual, aliás, se é preciso chamar atenção nesse movimento de tentar compreender o que é isso que chamo aqui de “ser quadrilheiro”, diz respeito justamente aos esforços que um indivíduo despende para poder se inserir nesse espaço simbólico das quadrilhas juninas competitivas. Se por um lado a maior parte das pessoas não recebe remuneração alguma para participar da quadrilha, por outro, elas certamente gastarão mais do que poderiam gastar em média para conseguirem permanecer compondo o elenco de “brincantes”<sup>4</sup> do grupo junino.

As quadrilhas juninas participantes dos festivais competitivos, além de precisarem se adequar a uma série de quesitos objetivos avaliados pelas comissões julgadoras, também passam a incorporar em seus trabalhos elementos mais elaborados, como cenografia, iluminação, grupo de música ao vivo, tecidos e aviamentos mais sofisticados em suas indumentárias, com o intuito de tornarem mais fortes perante as concorrentes. Segundo Menezes Neto (2015), os concursos consagram e legitimam os estilos, escolhas e inovações dos grupos a partir das vitórias conquistadas. Para ele, “A ação criativa dos quadrilheiros é matizada na experiência competitiva. Da apuração dos ‘grandes concursos’ surgem as campeãs, as que apontarão tendências para os anos seguintes [...]” (MENEZES NETO, 2015, p. 130). Levando em conta que, em geral, as quadrilhas juninas são grupos situados em bairros periféricos das cidades e abarcam, em sua maioria, uma juventude economicamente pouco abastada, todo esse processo exige um grande empenho por parte dos quadrilheiros, que produzem eventos, promoções, organizam um sistema de cotas financeiras mensais, dentre outras ações com o intuito de arrecadar fundos para a montagem de seus espetáculos.

Para além dessa questão, o processo de preparação é longo, se arrastando por cerca de seis a nove meses, período durante o qual são realizados ensaios semanais – sobretudo aos finais de semana –, eventos, reuniões e mais uma série de ações que exigem dos participantes disciplina e a dedicação de parte significativa de seu tempo, com o intuito de construir um trabalho artístico (coreográfico, teatral, musical) que tecnicamente se aproxime de uma determinada ideia de “perfeição estética”. A maior parte das pessoas passa a semana trabalhando e/ou estudando, cuidando de suas casas e/ou filhos, em rotinas que em si já são bastante cansativas. São nos períodos de descanso que elas se dedicam a suas quadrilhas juninas e, em geral, sustentam o discurso de que essa é uma atividade “revigorante” e “gratificante”, apesar dos sacrifícios realizados. Nesse cenário, é bastante recorrente a ideia do “ser quadrilheiro” como uma dimensão subjetiva expressa por pessoas que compartilham essa experiência. Considerando tais caracteres, é difícil levar em conta a definição formal de quadrilheiro junino proposta pela lei oficial que estabelece seu dia.

Partindo desse princípio, proponho pensar essa “identidade”, se é que assim se pode chamar, como um elemento que transcende delimitações meramente objetivas, colocando-a na categoria dos sentimentos e emoções, uma vez que estas podem e

---

4 “Brincante”, ao lado de quadrilheiro, é um outro termo bastante utilizado para se referir aos participantes de quadrilha junina, este se referindo principalmente aos que dançam.

devem ser pensadas etnograficamente, atreladas aos contextos em que são produzidas. Como bem nos chama atenção David Le Breton (2019), o homem não está inserido no mundo perpassado objetivamente por sentimentos passageiros. “Intricado em suas ações, suas relações com os outros, com os objetos que o entornam, com seu meio etc., ele está permanentemente sob influência dos acontecimentos e sendo por eles tocado. (LE BRETON, 2019, p. 138). É nesse sentido que a dimensão do “ser quadrilheiro”, em muitos aspectos, pode se tornar completamente incompreensível para alguém que não compartilhe dessa experiência e de seus acontecimentos intrínsecos com indivíduos em algum grau semelhantes. A exemplo de sentimentos como o amor, que sob a perspectiva do outro pode parecer incompreensível para nós – que dispomos de nossa própria ideia sobre esse sentimento –, sugiro que o “ser quadrilheiro”, como algo que se sente, só consegue ser percebido enquanto tal por quem partilha de determinados códigos sociais. É sobre isso que proponho refletir.

## **“Ser quadrilheiro é se sentir parte de algo”**

Ao realizar uma análise antropológica da “dor”, Le Breton promove uma reflexão acerca da relação do homem com esse sentimento, construindo indagações acerca da influência da trama social e cultural na qual está inserido sobre seus valores e comportamentos. Para ele, “[...] se o homem é uma consequência dessas condições sociais e culturais, também é o criador incansável dos significados com os quais convive.” (LE BRETON, 2013, p. 22). Essa percepção também me parece interessante ao lançar mão de uma análise do “ser quadrilheiro” enquanto elemento subjetivo, inserido no conjunto dos sentimentos de um determinado grupo.

Ao escrever sobre o tema das quadrilhas juninas competitivas e mais especificamente sobre seu público, sempre me pareceu importante buscar descortinar quais as características fundamentais deveriam ser consideradas na tentativa de construir uma definição do “sujeito quadrilheiro”. Diante da minha inserção nesse contexto, a primeira noção a este respeito era a minha própria. Para mim, sempre foi muito difícil me manter inserido na dinâmica das quadrilhas juninas competitivas. Nos primeiros anos essa sensação era menor, quando eu ainda era adolescente, pois a quadrilha representava o principal espaço de sociabilidade para além da família e da escola. A dificuldade ficava por conta do sono matinal, uma vez que eu estudava pela manhã e os ensaios do grupo que eu fazia parte na época eram de noite e, na maior parte das vezes, entravam pela madrugada. Parece pouco, mas para alguém que, como eu, prezava bastante as boas noites de sono, isso já representava um sacrifício imenso.

Com o passar dos anos, outras coisas naturalmente foram se inserindo em minha rotina, na medida em que a idade ia aumentando e as responsabilidades também.

Primeiro veio a faculdade, depois o trabalho, em seguida o casamento, trazendo consigo novos interesses e atividades que consumiam mais o tempo, em comparação aos anos anteriores. A vida, como poderíamos dizer, seguiu, mas uma coisa parecia intacta: o interesse pela quadrilha junina. Ao longo dos anos, segui desenvolvendo inúmeras atividades nesse meio. Fui dançarino, figurinista, cantor e a principal delas: me tornei, ao lado de outras pessoas, coordenador de um grupo junino<sup>5</sup>, atuando não apenas no campo artístico do trabalho, mas também na parte burocrática, como na elaboração de projetos para captação de recursos. Até hoje, direta ou indiretamente, sigo envolvido com essas atividades, mesmo com a vida ficando cada vez mais atribulada em virtude de trabalho e atividades acadêmicas.

Em meio aos aspectos apontados, já pensei inúmeras vezes em deixar a vida de quadrilheiro de lado, tendo em vista que a quadrilha junina exige um envolvimento grande, tornando cada vez mais necessária uma divisão do tempo, o que nem sempre é uma coisa fácil de ser feita. Além disso, como acontece com quase todo mundo que está envolvido nesse meio, também já passei por inúmeras desventuras e desilusões, próprias de um ambiente competitivo, com alto grau de interação social e composto por uma sociabilidade pautada em emoções sempre “afloradas”<sup>6</sup>. Do ponto de vista de um relato pessoal, considerando os aspectos citados, posso dizer que, muitas vezes, parece haver mais motivos para sair desse universo do que para permanecer, pois como se costuma dizer popularmente: “lidar com gente pode ser um negócio bastante difícil”.

Levar adiante a ação de se desvincular do universo quadrilheiro, porém, quase sempre é um dilema. Hoje, tenho bastante dificuldade de me enxergar apartado dessa manifestação. Isso não tem a ver somente com o fato de eu ter me transformado em um pesquisador do tema, pois eu não seria necessariamente obrigado a ser parte do contexto para estudá-lo e para construir com ele uma relação de troca simbólica, como várias etnografias clássicas já demonstraram. Percebo de modo muito evidente que há um sentimento que me liga à manifestação junina, que foi construído ao longo dos anos de inserção no contexto em que ela se produz, bem

---

5 Faço parte da coordenação da quadrilha junina “Estrela do Luar” desde 2004, grupo presidido por minha irmã e que possui uma ligação bastante estreita com nossa família. O grupo surgiu em 2003, vinculado à uma escola municipal situada no bairro Dom Expedito, em Sobral/CE, mas aos poucos se tornou independente da escola, transformando-se uma das principais associações culturais da comunidade. Essa experiência tem sido fundamental para a construção de meu entendimento sobre as dinâmicas da realidade dos grupos quadrilheiros competitivos no Ceará, sobretudo no interior do Estado.

6 É preciso que se diga que embora haja uma forte dimensão afetiva empregada na relação que os indivíduos estabelecem com a manifestação em questão, a produção de um espaço de competição favorece também o advento de uma sociabilidade marcada por disputas de poder, hierarquias e exaustivas dinâmicas de ensaios e produção de eventos arrecadativos, sempre visando a montagem de espetáculos que primem pela excelência técnica e estética. Isso produz uma rivalidade, às vezes explícita, outras vezes implícita, entre os grupos, mas também pode desencadear tensões internas, motivadas por busca de *status* ou mesmo em razão do grande fluxo de atividades estressantes. Tais características compõem o cotidiano de preparação de um grupo junino durante meses, exigindo dos envolvidos não somente resistência física, mas também psicológica.

como a partir dos lugares que ocupei ativamente nesse meio. Por vezes isso representou um fator de dificuldade na minha trajetória de pesquisa nesse âmbito, já que a pesquisa socioantropológica exige o estabelecimento de algumas fronteiras simbólicas entre quem realiza o estudo e os atores pesquisados, tarefa que nos tempos de Malinowski provavelmente era mais fácil, já que os “outros” estudados estavam separados do mundo do pesquisador pelas águas do oceano.

Em certa medida, nos tempos atuais, quando tendemos a pesquisar os grupos da nossa própria sociedade, essa perspectiva pode ser mantida quando não possuímos envolvimento com a realidade que investigamos, mas se torna igualmente complexa quando voltamos nosso olhar analítico para contextos dos quais fazemos parte ativamente. Aqui, a necessidade de distanciamento analítico se vê constantemente desafiada por uma impossibilidade de deixar completamente o campo, como os etnógrafos que se debruçam sobre grupos distantes de sua realidade ou pouco familiares podem fazer. Enquanto o maior movimento destes consiste na construção de um envolvimento metodológico com o campo, por outro lado, como aponta Carmen Susana Tornquist,

[...] quando estamos envolvidos com *nossos* nativos (daí o abuso do pronome “nosso”), seja por proximidade geográfica, afetiva, política ou simbólica, costuma acontecer o contrário: queremos, em um determinado momento, abandonar o *campo*, mas, eis que nem sempre este campo – feito de pessoas de carne, osso, idiosincrasias, hormônios, expectativas – não nos abandona. (TORNQUIST, 2006, p. 33).

Para mim, pelo que posso perceber hoje, abandonar o campo das quadrilhas juninas é algo praticamente impossível. Porque mesmo que eu fizesse isso, o campo provavelmente não faria o mesmo comigo, já que os anos de envolvimento com essa realidade atuaram diretamente na construção da minha subjetividade, orientando parte dos meus gostos, expectativas e ações. Mesmo que por algum motivo eu me distancie desse universo, isso não significará um rompimento total com ele, já que continuarei a interagir direta ou indiretamente com sujeitos que compartilham comigo esses códigos, além disso, as experiências vividas serão parte ativa de minha memória afetiva. Mas é preciso que se diga que se essa imersão e envolvimento trazem os dilemas elencados, também não se pode desconsiderar, como aponta Marilyn Strathern, que, contrastando com a clássica ideia do pesquisador de campo como um viajante, a experiência de imersão “[...] fornece justamente a *facilidade, e portanto um método* para “encontrar” o que não foi procurado.” (STRATHERN, 2014, p. 347). Nesse sentido, o que não é buscado como “novo”, por não ser habitualmente interpretado como tal, sob um olhar analítico, pode ser estranhado

e acabar descortinando perspectivas distintas das usuais, apontando assim novos caminhos e olhares interpretativos sobre o familiar (VELHO, 1987).

Faço essa reflexão para mostrar que há pouca separação subjetiva entre minha experiência de quadrilheiro e de pesquisador, embora ambas sejam significadas a partir de campos sociais com códigos e interesses distintos, sendo entrecruzados no efeito produzido pela experiência etnográfica. Ao mesmo tempo, os dilemas relativos à participação no universo social aqui focado, embora se produzam em mim especificamente a partir dessa mistura de interesses, perspectivas e lugares, não pertencem apenas a mim, apontando um traço marcante da experiência desse “ser quadrilheiro”: a persistência em fazer parte do meio junino, apesar das dificuldades, tanto as ensejadas pelo cotidiano material das quadrilhas juninas quanto as questões de cunho pessoal. E não abrir mão desse lugar de participante foi importante para mim pelo mesmo motivo apresentado por Favret-Saada quando descreve o fato de “ter sido pega pela feitiçaria” em sua pesquisa no Bocage Francês. Se no caso da autora os atores sociais da pesquisa só falaram sobre o tema quando ela própria se percebeu afetada pelos efeitos da feitiçaria, lidando com sensações que não podia controlar nem entender completamente, mostrar-me afetado pelos sentimentos do meio quadrilheiro, tanto quanto meus interlocutores, teve o papel de gerar uma espécie de reconhecimento experiencial de ordem subjetiva, cujo efeito foi o estabelecimento de trocas de sensações, sentidos e emoções comuns ao universo social em questão. É sobre essa dimensão que se busca tratar aqui.

A experiência subjetiva de ser um quadrilheiro articula outros sentimentos que, em um movimento de agregação, são mobilizados nessa produção emocional como parte da construção pessoal dos indivíduos. Lígia Nascimento, por exemplo, quadrilheira há mais de duas décadas, fala de orgulho:

Hoje eu posso dizer que eu tenho um orgulho imenso de ser quadrilheira. Apesar dos pesares, de tudo que a gente vem passando, com esse desrespeito à Cultura, eu tenho um orgulho muito grande de ser quadrilheira. Queria eu poder fazer com que todas essas pessoas de hoje em dia tivessem um orgulho, porque é uma tradição tão bonita essa nossa, de festas juninas... Queria eu poder fazer com que as pessoas tivessem o orgulho que eu tenho de ser quadrilheira. (Depoimento registrado em 19 de outubro de 2019).

É possível perceber nessa fala um tom de valorização da manifestação cultural em questão, que pode ser observado principalmente na tentativa de chamar atenção para a desvalorização que, segundo a minha interlocutora, haveria em relação à cultura enquanto política pública. Para Lígia, a falta de incentivos a esse setor tornaria a realidade dos grupos quadrilheiros, já constituída de muitos percalços, bastante difícil. Tal fato, em si, denotaria o desrespeito para com a própria manifestação junina, que passaria a ter menos apoio do que já possuía anteriormente. Nesse contexto, a partir de uma interpretação do conteúdo da fala, sentir-se

pertencente a essa realidade e, mais que isso, sentir-se orgulhosa desse fato, a despeito de todas as dificuldades que isso possa representar, sugere um fator de diferenciação desse sujeito a quem chamo aqui de *quadrilheiro*, que articularia elementos próprios produzidos subjetivamente dentro do processo social vivenciado. Mas, de fato, como isso que Lígia chama de *orgulho* se materializaria no mundo prático das relações estabelecidas dentro de uma *quadrilha junina*? Para Marcos Sousa, outro colaborador bastante experiente nesse meio, essa dimensão tem a ver com um profundo engajamento nas atividades necessárias ao grupo:

Ser quadrilheiro, pra mim, é você, de fato, vestir a camisa, né? É você estar presente em todos os ensaios, aproveitar cada segundo que é ofertado ali dentro de quadra. É você trabalhar não só na produção artística, mas como também de arrecadação de verba, de pedir patrocínios... De ser motivador... Ser quadrilheiro é ser um elemento que agregue dentro do contexto. [...] eu acho que a resposta é essa: ser quadrilheiro é você tá inserido de uma maneira mais atuante dentro do processo de construção da quadrilha junina. (Depoimento registrado em 19 de outubro de 2019).

Percebe-se aqui uma tentativa de mensurar o “ser quadrilheiro” a partir de virtudes e características valorizadas dentro da dinâmica dos grupos juninos. Expressões como “vestir a camisa”, “ser elemento que agregue”, dentre outras, apesar de buscarem dar conta de comportamentos práticos, sugerem também um aspecto valorativo e moral, portanto subjetivo. Isso pode ser notado naquilo que se encontra, por contraste, ausente do discurso. De certo modo, a fala denota marcadores de diferenciação que não necessariamente pertenceriam a todas as pessoas de algum modo inseridas no universo junino, pois nesse espaço, porventura, também poderiam existir pessoas que “não vestissem a camisa” ou que “não agregassem”. Para os quadrilheiros, esses indivíduos seriam pessoas que participariam de grupos juninos apenas por diversão, curiosidade, para passar o tempo ou por qualquer outro motivo, mas ainda não teriam desenvolvido um sentimento de pertencimento pela manifestação. Isso, conforme o pensamento do meu interlocutor, se materializaria na disponibilidade para se envolver e trabalhar gratuitamente em benefício da quadrilha junina da qual se é parte, bem como na capacidade de motivar seus pares a fazer o mesmo. Nessa perspectiva, outro termo que aparece com recorrência na fala dos quadrilheiros ao se referirem a seu sentimento por esse contexto é “família”. É o que denota o discurso elaborado por Jayder:

Pra mim, ser quadrilheiro é você se sentir parte algo. Muitos podem até chamar de grupo, eu basicamente chamo de família, porque 10 anos não são 10 dias... E quando eu digo que faço parte de grupo junino, eu me sinto dono e ao mesmo tempo parte de algo que movimenta muita coisa. A gente em quadra se torna ator, bailarino, manifestante, protestante e conservador da Cultura... Então, explicar o que é ser quadrilheiro é

complicado... Porém, é gratificante se sentir parte de algo tão lindo. (Depoimento registrado em 21 de outubro de 2019)

Nessa direção também parece ir a percepção do quadrilheiro Dênys Militão (Depoimento registrado em 21 de outubro de 2019), que afirma: “ser quadrilheiro é vestir a camisa do seu grupo, ter garra e perseverança que tudo dará certo, acreditar, não desistir, independente das adversidades, das dificuldades, acreditar no seu grupo, na sua ‘família’, tentar melhorar sempre, ter disciplina e se realizar”. É bastante interessante perceber como o “ser quadrilheiro”, enquanto definição de uma conduta, identidade ou comportamento raramente se expressa de modo objetivo. Ao elaborarem essa ideia a partir de seu conteúdo sentimental, as pessoas parecem construir comparações, no sentido de exemplificar o que de fato seria essa experiência, que embora coletiva, sempre assume nuances individuais para quem a vive e sente. A comparação da quadrilha junina – ou mesmo do contexto simbólico que a produz – com uma família se repete nas falas com a intenção de promover uma espécie de mensuração da intensidade desse sentimento de pertencimento.

Considerando os aspectos elencados, é revelador perceber a experiência de ser um quadrilheiro como o sentimento de “ser parte de algo”, tal como aponta Jayder, e como algo capaz de provocar a sensação de “se realizar”, como diz Dênys. Tais elementos, de algum modo, demonstram que esses relatos sobre inserção e imersão no meio quadrilheiro não apontam apenas características genéricas, mas ajudam a desenhar processos de subjetivação produzidos pela interação social, atuando diretamente na construção pessoal dos indivíduos, que são constantemente afetados pela experiência de ser quadrilheiro. Eduardo Di Deus (2014), em um trabalho sobre os processos de sociabilidade construídos pelos jovens que participam das quadrilhas juninas de Rio Branco, capital do Acre, aponta que há uma forte relação entre o aprendizado das técnicas que constituem a quadrilha e a “construção da pessoa” nesse contexto. Segundo ele,

Ser quadrilheiro, assim como pertencer a outros *movimentos* urbanos, é uma forma de inserção dos jovens de grande parte dos bairros populares da cidade em redes de relações, que se mantêm mesmo com a constante renovação dos brincantes ativos. (DI DEUS, 2014, p. 84).

Levando em conta o impacto que a inserção em redes de relações sociais provoca sobre os indivíduos, e considerando que isso ajuda a construir a subjetividade daqueles que partilham dos códigos simbólicos que são produzidos no interior de tal contexto, pensar o “ser quadrilheiro” como uma categoria que também tem ressonância no campo sentimental parece frutífero. Ao mesmo tempo, enfocar esse elemento como algo mais complexo, como uma espécie de sistema que produz e agrega outras categorias emocionais, também pode ser um aspecto necessário, tendo em vista que a interação social inevitavelmente mexerá com os sentidos.



## O ideal de “amor pelo São João”

Ao analisar a “vergonha”, Thomas Scheff produz uma reflexão sobre esse sentimento a partir de suas ramificações, indicando que, embora essa emoção não costume ser nomeada, ela se manifesta por meio de atitudes e expressões que são, na maior parte das vezes, classificadas por outros nomes. Me interessa extrair da análise desse autor o modo como ele analisa o referido sentimento, classificando-o como “sistema vergonha”. Para ele, a vergonha não se manifesta como algo essencializado e fixo, mas produz um sistema mais complexo, que deixa escapar diversas formas de expressividade que se “[...] encontram escondidas sob outros termos: medo ou rejeição, desrespeito, estigma, culturas da honra, vingança, etc.” (SCHEFF, 2016, p. 50).

Tal como observa o autor em relação ao sentimento de vergonha, percebo que a dimensão subjetiva do que classifico como “ser quadrilheiro” também se constitui como um sistema mais abrangente, que tanto produz outras categorias sentimentais para se referir a ele próprio como aciona outros sentimentos que se juntam a ele constituindo uma “teia emotiva”. De todas as categorias acionadas pelo discurso dos quadrilheiros, a expressão “amor pelo São João” é provavelmente a mais comum, indicando o estabelecimento de um vínculo subjetivo com a manifestação que se incorpora às identidades pessoais não apenas a partir de uma experiência prática e objetiva, mas também sentimental.

Muito embora essa ideia de “amor pelo São João” seja recorrente entre os indivíduos que participam de modo mais afeito do contexto das quadrilhas juninas, há de se perceber um detalhe importante: há constantemente uma tentativa de individualizar esse sentimento quando este é acionado por alguém específico. Nesse caso, a forma de “amar o São João” não é um aspecto genérico, mas se manifesta de modo nuançado na expressão individual de cada sujeito. Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho (2010), ao analisarem o “amor”, apontam para o fato de que, tal como vivenciado nos dias atuais, esse sentimento seria uma invenção da ideologia individualista, cujo papel na produção de um terreno fértil para o desenvolvimento da sociedade moderna seria de centralidade. Enfocando no clássico drama *Romeu e Julieta*, percebido como uma espécie de mito de origem desse amor moderno, as autoras apontam para um sentimento proveniente do íntimo do sujeito, cujos efeitos seriam a imposição da vontade individual sobre – e apesar de – qualquer obstáculo ou ditame social. Segundo elas,

Esse sujeito determinado de dentro, contudo, e livre em relação à sociedade, está amarrado a ditames de outra ordem. Esse amor todo-poderoso, que o faz enfrentar qualquer obstáculo, não é escolha sua: é de natureza cósmica, estando ele *destinado* a amar aquela pessoa. (REZENDE; COELHO, 2010, p. 55).

Evidentemente, falar do amor de uma pessoa por outra é diferente de falar sobre o amor que um indivíduo diz sentir por um grupo, coletividade ou manifestação social. Obviamente, não desconsidero as devidas proporções, por outro lado, parece haver traços comuns entre as duas experiências emotivas, uma vez que elas são advindas de uma cultura afetiva dominante, produzida por uma sociedade altamente fragmentada em termos de totalidade. Para além de tal fato, é importante que se diga ainda que embora o elemento emocional possa ser estimulado por acontecimentos momentâneos, com intensidades particulares, como alerta Le Breton (2019, p.140), determinadas variações se mostram mais fortemente arraigadas no tempo, mostrando-se mais acessíveis no nível do discurso, pois parecem estar mais integradas à organização ordinária da vida. Para o autor, o amor seria um desses sentimentos que encontram facilmente um lastro nos valores culturais dos indivíduos, sendo rapidamente representados e explicados discursivamente. É nesse ponto que tal sentimento se configura como um elemento importante para acessar o conteúdo simbólico do universo das quadrilhas juninas.

Há, na experiência dos quadrilheiros, um elemento a ser evidenciado. Em geral, embora a quadrilha junina seja apreciada enquanto expressão artístico-cultural pelo público, que a assiste como “objeto contemplativo”, é possível percebermos que, em seu dia a dia, não raro ela é vista com preconceito. Por ser uma atividade que se arrasta por muitos meses, ao longo da preparação do espetáculo, e que exige um grande envolvimento sem que isso necessariamente traga algum tipo de retorno financeiro para os indivíduos isoladamente<sup>7</sup> – outro traço valorizado na sociedade capitalista –, a experiência quadrilheira costuma não ser bem compreendida por muitos.

Em uma sociedade que, de acordo com Goffman (1981, p. 5), “[...] estabelece os meios para categorizar as pessoas e o total de atributos considerados comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias”, quadrilha é coisa para “quem não tem muito o que fazer”, já que dentro da lógica monetizada do nosso mundo, é impensável que alguém desperdice aquilo que seria seu “momento de lazer” com mais trabalho, ainda mais sem ganhar nada de material em troca. Para além desse fato, também existe uma questão de classe social<sup>8</sup>, já que nos centros urbanos – tanto no interior quanto na capital – as quadrilhas juninas são manifestações produzidas pela periferia, além de haver uma presença significativa

---

7 Ressalta-se que há indivíduos que atuam de forma remunerada na produção artística dos grupos, entretanto, como já indicado neste texto, estes representam uma pequena minoria e, em geral, ocupam funções estratégicas no espetáculo: coreografia, direção artística, músicos etc. A maior parte dos integrantes são voluntários e o mais comum é que contribuam financeiramente para a montagem dos espetáculos juninos.

8 Acrescentaria também o aspecto racial, já que parte significativa das pessoas que compõem as quadrilhas juninas se autodeclaram negras (pretas ou pardas), aspecto cuja complexidade certamente exige de um trabalho à parte que se debruce apenas sobre esse tema.

de pessoas LGBTI+<sup>9</sup> nessa expressão cultural, aspectos cuja complexidade certamente pedem outros artigos tratando apenas sobre o assunto.

É diante dos estigmas e das contestações sobre o sentido e a necessidade de se dedicar tanto a essa manifestação que a ideia pessoalizada de “amor pelo São João”, como uma força “arreatadora”, surge para justificar esse grau de inserção, pois como afirmam Rezende e Coelho “o indivíduo, ao falar do que sente, comunica-se consigo mesmo através da comunicação com os outros, compreendendo, por meio desta expressão, aquilo que sente” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 62). É sob esse prisma que se pode tentar compreender o que diz Lígia Nascimento sobre isso que chamo aqui de “amor pelo São João”:

Eu, Lígia, comparo o meu amor pelo São João ao amor que eu tenho ao meu filho. É um sentimento único e verdadeiro de amor por aquilo que eu faço, que é dançar, que é mostrar para as pessoas a minha dança, a minha junina. E é isso, eu tenho um sentimento muito grande de amor realmente, amor de mãe para filho. Que é isso! Tanto é que vai fazer 22 anos que estou nessa causa, né? Eu acho que se não fosse amor por tudo que a gente passa, pelos estresses, pelos perigos de ensaios, de viagens, eu acho que eu não estaria mais envolvida neste meio. (Depoimento registrado em 19 de outubro de 2019).

Lígia expõe uma percepção parecida com a minha, quando manifestei anteriormente minha relação com o contexto das quadrilhas juninas. Eu afirmei que, às vezes, tenho a sensação de que há mais motivos para sair desse universo do que para permanecer, diante das dificuldades. Ela parece fazer o mesmo, quando aponta os perigos nos deslocamentos aos ensaios e apresentações, os estresses pelos quais passa nesse meio etc. No entanto, enquanto eu manifestava que não sabia muito bem o que me fazia permanecer, já que para mim esse sentimento se manifesta de uma maneira difícil de verbalizar, para minha colaboradora, a força subjetiva que a faz se manter firme nesse universo é, segundo a própria, “o amor que sente pelo São João”. Ela ainda vai mais longe, na sua tentativa de tornar compreensível esse sentimento, ao compará-lo ao que chama de “amor de mãe”, que para exemplificar ela usa a relação que possui com seu próprio filho. Mas essa dimensão, quando tenta ser explicada, assume facetas diversas, que certamente advêm do tipo de relação pessoal que cada um constrói com a manifestação quadrilheira, como podemos observar na fala de Marcos Sousa:

Eu costumo dizer pra todo mundo que o amor é a base de tudo. Então, quando você ama, você consegue fazer tudo com perfeição, com

---

9 Embora essa seja uma questão bastante significativa, optei por não abordá-la neste texto, pois considero que a participação do público LGBTI+ nas quadrilhas juninas sempre exige estudos específicos e mais aprofundados, que se dediquem de modo mais direcionado a essa face do movimento junino. Sobre isso, produzirei uma tese inteira de doutorado, cuja pesquisa se encontra em desenvolvimento atualmente.

maestria, com vontade, com entrega... E o amor pelo São João, ele vai aos sentidos, de fato. É quando você escuta uma sanfona e você quer dançar... É quando você, digamos... De três vezes que você fala no dia, duas você fala de quadrilha, quando você de fato respira aquele movimento, não os doze meses do ano, mas digamos 10, 11 meses... Porque, de fato, é algo que te tira da realidade, algo que te transforma, é onde você se sente uma pessoa importante, é onde você se arrepia, é onde você se emociona... Então o amor pelo São João, ele faz isso: ele te desperta esses sentidos, esses sentimentos, e florescem a partir do momento que você passa a amar um grupo, a amar um movimento no geral, né? É onde você, de fato, agrega, sem tentar menosprezar o trabalho do outro, porque você sabe o quanto foi árduo pra construir, e do mesmo modo o do colega também foi... Então amar o São João é, de fato, aproveitar todos esses sentimentos bons, e utilizá-los dentro do seu âmbito junino. (Depoimento registrado em 19 de outubro de 2019).

Para Marcos Sousa, o “amor pelo São João” é um sentimento que o “tira da realidade”. Ou seja, de algum modo, para ele, esse sentimento provoca um deslocamento simbólico, que o insere em uma dimensão distinta daquela vivenciada cotidianamente em outros espaços. É interessante ainda perceber, como ele fala, que se trata de algo que “vai aos sentidos”, como algo que se produz em um âmbito imaterial, mas que toma conta do corpo e o anima<sup>10</sup>. Segundo meu interlocutor, é essa força inexplicável e arrebatadora que o invade e se transforma em motivação, fazendo com que haja uma entrega espontânea, que certamente servirá de combustível na geração de um movimento capaz de enfrentar os obstáculos que, por acaso, surjam no caminho. Essa força, conforme as palavras de Marcos, toma um caráter “fisiológico”, uma vez que durante os meses de preparação dentro do universo junino, de fato, “se respira” esse movimento, ele “faz arrear”. É interessante também observar que, segundo ele, tal sentimento impacta em sua autoimagem, em seu autorreconhecimento, pois dentro desse mundo simulado pelo contexto das quadrilhas juninas competitivas, ele “se sente importante”. Esse movimento que mistura sensações também é seguido por Jayder, ao descrever o que entende por “amor pelo São João”:

Meu amor pelo São João está diretamente ligado ao prazer em quadra, no convívio com o grupo ao qual pertença e no sentimento de família que criei com o mesmo. Amar o São João vai além de dançar e gritar “que ama São João”, esse sentimento de amor pelo São João se resume em cada lágrima derramada, ou em cada sorriso dado pra alguém que está ali lhe prestigiando... E o quadrilheiro só percebe que ama São João

---

10 Para David Le Breton, nem todas as manifestações do corpo se expressam sob o julgo da consciência. Entretanto, isso não anula o fato de que todas elas se desenham dentro de modelos sociais, o que inclui as emoções. O corpo é uma expressão socializada e semantizada, ou seja, os significados daquilo que manifesta são atributos fornecidos pelo mundo social no qual está inserido. Sendo assim, “As funções corporais ou afetivas que sustentam a existência social do indivíduo são adquiridas, não inatas.” (LE BRETON, 2019, p. 208).

quando ele coloca o pé em quadra, escuta o regional<sup>11</sup> da sua junina anunciar a volta de apresentação<sup>12</sup>, sente o coração acelerar e não controla o arrepio no braço. Se você não sentir isso, sinto muito, mas você não ama o São João. (Depoimento registrado em 21 de outubro de 2019).

Jayder é ainda mais incisivo em sua definição de “amor pelo São João”. Para ele, sentir determinadas sensações, compartilhar determinados sentimentos, é algo essencial para dizer-se tomado por essa energia ao mesmo tempo social e subjetiva. Conforme Scheff, “[...] o conceito de emoção não pode ser entendido sem se evocar seus componentes internos e externos, isto é, o envolvimento psicológico e social [...]” (SCHEFF, 2016, p. 26). Para o autor, o foco apenas na expressão individual não conseguiria dar conta dos esquemas simbólicos que as emoções articulam, uma vez que, embora sentidas por cada pessoa em particular, costumam estar baseadas em ideais socialmente compartilhados. Nesse sentido, aquilo que ele chama de “teatro interior do *Self*” “[...] é modelado a partir das interações sociais.” (SCHEFF, 2016, p. 26). Diante de tal aspecto, é possível notar que dentro do sistema subjetivo do “ser quadrilheiro”, o ideal do amor pelo São João parece ganhar contornos individuais, quando cada pessoa busca pessoalizá-lo internamente, aspecto que pode ser observado em cada uma das falas destacadas. Entretanto, como demonstra o discurso de Jayder, é necessário “sentir o coração acelerar”, “sentir o arrepio no braço” e, sobretudo, partilhar de um laço com pessoas e com a manifestação, elemento que direta ou indiretamente se repete nos discursos sobre essa experiência.

## O Sentimento quadrilheiro como uma regra de adequação social

Um aspecto importante a se destacar nessa análise sobre o sentimento do “ser quadrilheiro” e as emoções articuladas e expressas nesse sistema simbólico que esse

---

11 Grupo musical que acompanha a quadrilha junina enquanto ela exhibe sua dança. Sua base é composta pelo formato frequentemente interpretado como “forró tradicional”, inspirado por Luiz Gonzaga: vozes, sanfona, triângulo e zabumba. Apesar dessa referência, praticamente nenhum desses grupos se resume a esse formato, acrescentando aos “elementos tradicionais” outros instrumentos, como violão, contrabaixo, bateria e/ou percussão, guitarra e, em alguns casos, até instrumentos de sopro (como flautas) e de cordas friccionadas (como violinos). Vale salientar que o termo “Regional” é uma categoria etnográfica típica do universo social das festas juninas do Ceará. Em outros estados, esse conjunto é chamado simplesmente de banda ou grupo musical.

12 A volta de apresentação é uma espécie de aquecimento típico das quadrilhas do Ceará, quando o grupo faz uma performance, geralmente dando uma volta na arena de apresentações, fazendo um cumprimento e saudando o público.

elemento produz diz respeito ao fato de que isso aparece como uma espécie de “expectativa a ser cumprida”. O “ser quadrilheiro” como aspecto subjetivo, ao lado daquilo que os indivíduos pertencentes a esse contexto chamam de “amor pelo São João”, se expressa como uma característica a ser socialmente desenvolvida pelos quadrilheiros, a ponto de muitos considerarem isso como uma característica obrigatória no processo de interação do meio em questão. Só se é um quadrilheiro, dizem, quando se compartilha dos sentimentos em questão, como se isso fosse uma regra “não dita” no interior do universo junino. Conforme Didi-Huberman (2016), as emoções, para serem reconhecidas como tal, passam por expressões que devem ser decodificadas por todos, uma vez que pertencem, ao mesmo tempo, ao indivíduo e ao grupo. Para o autor, essas manifestações – corporais, gestuais, discursivas etc. -, que assumem um caráter de força obrigatória por possuírem valor moral e se inscreverem na coletividade, “[...] são mais do que simples manifestações, são signos de expressões inteligíveis. Numa palavra, são uma linguagem.” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 33).

O “sistema sentimental do ser quadrilheiro”, próprio da cultura afetiva aqui analisada, precisa ser encarado como uma linguagem que concede sentido às práticas dos indivíduos em suas interações sociais; ao mesmo tempo, esse esquema simbólico subjetivo também é produzido por elas. De certo modo, se valendo das reflexões de Goffman (2011), poderíamos dizer que a produção e expressão de um sentimento quadrilheiro que se desdobra em diferentes processos emocionais e subjetivos faz parte de uma espécie de “fachada” comum no ritual de interação produzido no contexto configurado pelos participantes das quadrilhas juninas. Para o autor,

[...] a fachada da pessoa claramente é algo que não está alojado dentro ou sobre seu corpo, mas sim algo localizado difusamente no fluxo de eventos no encontro, e que se torna manifesto apenas quando esses eventos são lidos e interpretados para alcançarmos as avaliações expressas neles. (GOFFMAN, 2011, p. 15).

É como se manifestar sentimentos como amor, pertencimento, orgulho, dentre outros que sugiram satisfação e percepções positivas sobre o ato de estar inserido no mundo junino fosse parte de um jogo de “boas maneiras” ou “adequação de conduta” no quadro processual da interação dos sujeitos. Desviar desse padrão certamente produz sanções simbólicas, que tendem a reprimir explícita ou implicitamente quem não reproduz a “fachada quadrilheira”, muito embora, como vimos, ela não se manifeste de forma padronizada e homogênea. De todo modo, há elementos ritualmente compartilhados em termos de expressão sentimental que, esses sim, precisam ser observados. Ao falar sobre o modo como a manifestação das quadrilhas juninas se organiza hoje, Marcos Sousa aponta aspectos do que, para ele, seriam limites apresentados por essa expressão atualmente, de certo modo, exemplificando esse “desvio de fachada” do ser quadrilheiro:

Hoje a gente vê muito quadrilheiro chamado “closista”, né? Onde a galera, de fato, só está disposta a dançar por *status*... Pra viajar ou então ter aquele seu momento de “fama”, né? Antigamente era mais forte isso, onde de fato as pessoas, além de amarem os seus grupos, além de se doarem tanto pra construção de todo o processo que antecede o movimento junino, ela de fato amava aquilo ali, ela chorava quando não tinha ensaio, ela se sentia mal por ter faltado o ensaio, ela ficava com a consciência pesada por não ter conseguido vender todos os seus bilhetes [de rifa], não conseguir ajudar em todas as promoções [para arrecadação de verbas] proporcionadas pelo grupo... E isso é muito diferente hoje. Hoje as pessoas estão mais preocupadas em apenas querer “close”. (Depoimento registrado em 19 de outubro de 2019).

Em seguida, Marcos segue sua fala, buscando elucidar melhor seu raciocínio sobre as contradições presentes no contexto quadrilheiro:

A vaidade está muito entrelaçada a essa questão de fazer parte do movimento, né? Porque... Quando o brincante entra dentro da quadrilha, ele entra com uma visão, com uma perspectiva, e, ao passar dos anos, quando ele vai começando a ganhar experiência, quando ele vai começando a ser notado, quando ele vai começando a perceber que ele já tem pessoas que o seguem, que reconhecem esse seu esforço, ele mexe muito com essa questão do ego, e isso começa a transformar esse tipo de brincante. Hoje em dia é muito comum a gente ouvir esse termo “close” justamente por isso aí, porque as pessoas acham que por já saber, já ter uma “legião de fãs”, ou por já ter vivenciado outras experiências em outros grupos, grupos grandes que têm um certo renome dentro do movimento junino, acham que já sabem de tudo, são donos da razão, né? E esse processo é muito até louco. (Depoimento registrado em 19 de outubro de 2019).

É bastante interessante o acionamento da categoria “close” por parte de Marcos para tentar definir quem seria o indivíduo desviante de um padrão social compartilhado pelos quadrilheiros. Para os participantes do meio, uma pessoa “closista” é aquela que demonstra traços excessivamente individualistas, que se superestima, se supervaloriza, a ponto de se considerar tão boa no que faz que acredita não precisar colaborar com a coletividade, uma vez que entende que sua participação por si só já seria colaboração mais que suficiente. No geral, pessoas que, em maior ou menor grau, manifestem esses traços são vistas como problemáticas, suscitando reservas por parte dos demais no que se refere ao trato. Por outro lado, faz-se necessário frisar que essa característica resulta do ambiente competitivo estruturado ao redor das quadrilhas, ou mesmo dentro delas, já que nesse espaço também existem hierarquias de *status* e prestígio<sup>13</sup>. Outro traço que

---

13 As quadrilhas possuem cargos de destaques, personagens que ocupam tais lugares por suas qualidades técnicas, geralmente atreladas ao desempenho na dança, além de possuírem

chama atenção na fala destacada diz respeito ao acionamento de um recorte temporal, no qual um “tempo antigo” é referenciado para exemplificar que houve um momento em que o sentimento quadrilheiro era mais valorizado, aspecto que também aparece na fala de Lígia Nascimento:

Eu queria muito que as pessoas tivessem o orgulho e o amor pelo São João como antigamente, que era um São João que a gente sempre dançou por amor e não por *status*, que é o que acontece hoje em dia, que as pessoas escolhem estar em lugares em que a quadrilha vai ser melhor, que sabem que a quadrilha é melhor, pra “bater foto”, pra postar [nas redes sociais], pra mostrar que está, entre aspas, nas “melhores quadrilhas” e tal... E não como antigamente, que a gente, com muito amor, com muito sacrifício, comprava o tecido pra dançar na quadrilha que a gente queria... Podia não ser a melhor, mas a gente estava ali porque a gente gostava, porque era aquela sensação de orgulho por fazer parte daquela junina, sabe? E é isso. (Depoimento registrado em 19 de outubro de 2019).

O acionamento do tempo passado parece se expressar como um recurso que, tal como outros dispositivos do discurso quadrilheiro, visa pessoalizar a experiência de envolvimento emocional com a manifestação. Esse “tempo” não é “qualquer tempo”, mas o tempo da pessoa que narra, logo, a intenção parece ser a de afirmar a genuinidade dos sentimentos daquele que narra sobre aquilo de que fala. Nesse contexto, provavelmente todos os quadrilheiros disponham de seus próprios recursos para se aproximar daquilo que seria a “fachada” esperada de alguém inserido no meio junino, ao passo que também acionam seus próprios mecanismos para se distanciar do “brincante closista”, que aqui aparece como a materialização do exato oposto do indivíduo que partilha do “ser quadrilheiro” enquanto mecanismo subjetivo de validação social.

Cabe aqui uma interpretação sobre a “obrigatoriedade dos sentimentos”, ao olharmos para esse sistema emocional do “ser quadrilheiro”, já que a ele se vinculam posturas, discursos e sentimentos como o citado “amor pelo São João”, desenhando assim uma espécie de esquema processual que conduz e molda condutas emotivas a partir de determinados elementos. No entanto, nessa perspectiva, é necessário considerarmos, como atenta Marcel Mauss “[...] que este convencionalismo e esta regularidade não excluem de modo nenhum a sinceridade” (MAUSS, 1981, p. 330), uma vez que as concepções expressas são parte de uma conduta interpretada como natural no contexto em questão. A interação produzida no interior do universo das quadrilhas juninas competitivas, por mexer diretamente com as emoções e sentimentos, aciona espontaneamente um dispositivo afetivo nos indivíduos, mas o modo como se performatizam essas emoções obedecem a contornos previamente produzidos e difundidos no interior do processo social em questão. A afetividade, segundo Le Breton,

---

também equipes de gestão, responsáveis por gerir os trabalhos, posições que, em geral, concedem poderes de “mando”, liderança e autoridade àqueles que as assumem.



[...] simboliza o clima moral que envolve em permanência a relação do indivíduo com o mundo e a ressonância íntima das coisas e dos acontecimentos que a vida quotidiana oferece sobre uma trama descontínua, ambivalente e inatingível por conta da complexidade de seu mosaico. (LE BRETON, 2019, p. 140-141).

O estabelecimento de relações entre sentimentos e comportamentos esperáveis dentro de um determinado contexto dilui uma fixa separação entre o aspecto individual e o social, pois o elemento afetivo perpassa por essas dimensões sem desconstruir nem compartimentar nenhuma das duas. Há um “modo quadrilheiro” de relaciona-se com seu próprio universo, que envolve uma carga emotiva e sentimental que parece, direta ou indiretamente, trabalhar no sentido de traduzir uma trama social repleta de complexidade.

## Considerações Finais

A ideia de “ser quadrilheiro”, como vimos, não se resume aos aspectos práticos e estéticos ligados à manifestação junina. Refletir sobre essa “identidade” nos coloca diante de uma realidade permeada por tensões e vivências pessoais. Mais que isso, podemos observar a presença de um processo de subjetivação que atua sobre as consciências dos indivíduos. Esse processo não se expressa de modo completamente explícito para quem compõe o meio quadrilheiro, pois é parte de uma experiência de socialização que se estabelece no cotidiano vivenciado pelas pessoas.

O que chama atenção no exercício de análise dos discursos e experiências nesse meio é certamente a contribuição que isso nos pode proporcionar em termos de percepção acerca de espaços e experiências sociais mais generalizadas. Os sentimentos se tecem em diálogo direto com os processos organizativos nos quais nos inserimos, o que não apenas nos molda de alguma forma, mas também produz afecções muito específicas, que seguramente só conseguem ser captadas e interpretadas a partir de uma inserção nos interstícios do campo em que são gestadas.

O enfoque na dimensão do “ser quadrilheiro”, assunto do qual tratei ao longo de todo o texto, só foi possível a partir de um esforço duplo de articulação entre minha própria vivência enquanto quadrilheiro e as percepções de outros quadrilheiros com quem convivo há alguns anos. Desse modo, as reflexões tecidas aqui são o fruto de um trabalho que envolveu conversas sobre o tema deste artigo, mas também interações que extrapolaram essas situações. Foi nesse movimento que se desenhou a possibilidade de se pensar sobre essa questão em termos subjetivos.

Ao mesmo tempo que se descortinou a carga simbólica dos processos de subjetivação, o caminho também se abriu para a percepção desse “sistema sentimental quadrilheiro” como uma espécie de “ética”. Elaborar discursivamente uma ideia acerca do sentimento em relação à manifestação – aqui entendida como o conjunto composto pela festa junina, o ambiente em que ela se constrói e a relação direta com a quadrilha junina da qual se participa – significa também legitimar códigos de “reconhecimento social”. Sustentar a “fachada quadrilheira” requer a articulação não só de um discurso, mas também de uma prática performativa sustentada por esse mesmo discurso, que por sua vez impacta e é impactado pelas afecções individuais.

O universo quadrilheiro aparece como um contexto simbólico onde a relação dialética entre indivíduo e coletividade se expressa constantemente, em uma dinâmica de retroalimentação fortemente marcada por um conteúdo emotivo e sentimental. Mas esse movimento articulado pela emoção é complexo, não sendo possível compreendê-lo sem que seja colocado “[...] em estreita relação, numa situação precisa, com a forma segundo a qual ela se mistura à trama social e à cultura afetiva própria de um grupo.” (LE BRETON, 2019, p. 192-193). Percebemos que a própria ideia de “sentimento quadrilheiro” ou “amor pelo São João” não existe sem a significação que o contexto concede a essas emoções. Ao mesmo tempo, nota-se que o próprio contexto perderia muito de seu significado interno se não fossem os afetos pretensamente individualizados expressos e descritos ao longo deste artigo.

Para os participantes das quadrilhas juninas competitivas, o significado que a quadrilha e os festejos juninos em geral possuem não é exatamente o mesmo do qual possivelmente aqueles que estão fora desse universo compartilham. Para estes, certamente as referências folclóricas ou culturais dominam a representação, ao passo que, na experiência dos quadrilheiros, a esses símbolos são acrescentados outros elementos que parecem ocupar maior centralidade no que se refere ao próprio processo de produção de significados sociais.

Na ótica de quem está envolvido com os fluxos culturais enfocados, a quadrilha junina e, por extensão os festejos de São João, não consistem apenas em manifestação folclórica de caráter sazonal. Para muitos, é “família”, é “laço social”, uma vez que tudo invade o cotidiano e serpenteia por entre os demais papéis sociais exigidos no dia a dia. O impacto disso na construção subjetiva das pessoas é significativo, uma vez que o São João ocupa lugar de destaque em suas vidas. Muito se fala na espetacularização de manifestações culturais como as festas juninas, influenciadas pelas mudanças sociais produzidas pela chamada cultura de massa, mas penso que o interesse pelo impacto que essas alterações ocasionaram nas subjetividades e percepções daqueles que produzem tais manifestações ainda é limitado. Acredito que os estudos sobre a carga emocional suscitada pelas mudanças de concepção, bem como sobre os movimentos que a entrada de uma nova gramática emocional provocou em determinadas expressões culturais, podem proporcionar uma melhor compreensão da articulação entre as dimensões sociais e individuais nos estudos socioantropológicos.

## Referências

- CHIANCA, Luciana de Oliveira. *A festa do interior: São João, migração e nostalgia em Natal no século XX*. Natal: EDUFRN - Editora da UFRN, 2006.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 11. Ed. São Paulo: Global, 2001.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Que emoção! Que emoção?*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DI DEUS, Eduardo. Quadrilhas Juninas como um movimento de juventude em Rio Branco, Acre. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 75-85, jan/jun. 2014.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: editora LTC, 1981.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaio sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013.
- LE BRETON, David. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos). In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n.32, ano 15, p.129-156, jul./dez.2009.
- MENEZES NETO, Hugo. *O balancê no Arraial da Capital: Quadrilha e tradição no São João do Recife*. Recife: Ed. do Autor, 2009.
- MENEZES NETO, Hugo. Música e festa na perspectiva das Quadrilhas Juninas de Recife. *Revista Antropológicas*, Recife, n. 26, ano 1, p.103-133, 2015.
- REZENDE, Claudia Barcelos; COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.13, v. 13, p. 155-161, 2005.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- SCHEFF, Thomas. *A vergonha no self e na sociedade: a sociologia e a antropologia das emoções de Thomas Scheff*. Recife: Bagaço, 2016.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina/Editora da UFRGS, 2016.
- TORNQUIST, Carmen Susana. Vicissitudes da subjetividade: auto-controle, auto-exorcismo e liminaridade na antropologia dos movimentos sociais. In: *Entre saias justas e jogos de cintura: gênero e etnografia na antropologia brasileira recente*. Porto Alegre, 2006. Disponível em <[www.passeidireto.com/arquivo/6017412/entre-saias-justas-e-jogos-de-cintura](http://www.passeidireto.com/arquivo/6017412/entre-saias-justas-e-jogos-de-cintura)> Acesso em 13 de nov. 2019.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

ZARATIM, Samuel Ribeiro. *Quadrilhas juninas em Goiânia: novos sentidos e significados*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás/Escola de Música e Artes Cênicas, 2014.

**Resumo**

As discussões desenvolvidas no presente artigo são desdobramentos de uma pesquisa em andamento sobre quadrilhas juninas no interior do Ceará. O chamado “movimento junino” institui um espaço simbólico permeado por sentimentos, que vão desde a rivalidade, passando pelo pertencimento, até àquilo que muitos classificam como “amor pelo São João”. Nesse contexto, um mosaico de emoções aparece como combustível desse universo, misturando-se com práticas e concepções que ajudam a instituir uma espécie de “ideal identitário”, que aqui chamo de “ser quadrilheiro”. O texto é resultado de uma perspectiva metodológica de cunho etnográfico, que se vale de uma relação de proximidade entre pesquisador e o campo investigado, privilegiando uma interação baseada em afecções resultantes da experiência vivida no contexto estudado, tendo como ponto de referência o conteúdo emocional expresso pelos indivíduos que integram o universo social pesquisado. Levando em conta esse aspecto, este trabalho lança um olhar sobre as quadrilhas juninas enfocando os sentimentos suscitados, bem como os significados mobilizados nos processos sociais vivenciados pelos indivíduos que produzem essa manifestação.

**Palavras-chave:** Quadrilha Junina, Subjetividade, Sentimento, Emoções.

**Abstract**

The discussions developed in this paper are the result of an ongoing research on feast of Saint John with square dance in the state of Ceara, Brazil. The so-called “June fest” establishes a symbolic space permeated by feelings, ranging from rivalry, to belonging, to what many classify as “love for square dance”. In this context, a mosaic of emotions appears as fuel for this universe, mixing with practices and conceptions that help to institute a kind of “identity ideal”, which here I call “being a quadrilheiro”. The text is the result of a methodological perspective of an ethnographic nature, which makes use of a close relationship between the researcher and the investigated field, privileging an interaction based on the affections resulting from the experience lived in the studied context, having as a reference point the emotional content expressed by the individuals that integrate the social universe under study. Taking this aspect into account, this work takes a look at the June fest focusing on the feelings raised, as well as the meanings mobilized in the social processes experienced by the individuals who produce this manifestation.

**Keywords:** Square dance, Subjectivity, Feeling, Emotions.

Recebido para publicação em 17/01/2021

Aceito em 31/01/2022

 **ACESSO ABERTO**


Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.




# Recepção da performance artística de Ney Matogrosso por homens homossexuais e bissexuais

**Rodolfo Luiz Costa de Godoi**

Secretaria de Educação do Distrito Federal, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0003-0108-9716>  
rodolfocgodoi@gmail.com

**Tânia Mara Campos de Almeida**

 Universidade de Brasília, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-4147-7668>  
taniamaraunb@gmail.com

## Prelúdio – Preparativos nos bastidores

Em mim tudo está como é. Meu instrumento é cantar. Minha bisavó era índia. Eu não queria nascer de novo. Eu queria voltar para a terra como espírito guardião da natureza. Eu nunca subi no palco como uma pessoa, eu sempre subi como um personagem. Quem quiser botar a mão em mim, pode. Eu não vim ganhar ninguém. Eu estou aqui para desreprimir, eu sou um desrepressor! (Ney Matogrosso, artista homenageado do Prêmio da Música Brasileira em 2017)

A honrosa homenagem recebida por Ney Matogrosso na 28ª edição do Prêmio da Música Brasileira, Rio de Janeiro (RJ) em 2017, salientou a potência performática como característica marcante de sua trajetória artística. É no palco que sua arte se expressa de maneira integral: “alí o artista se transforma, coloca sua fantasia, sua maquiagem, incorpora seus inúmeros personagens e cativa o público, quase de um modo hipnotizante, com seu jeito sexy, corajoso, poderoso, cru e sincero de ser, sem tabus” (Prêmio da Música Brasileira, 2017). A homenagem teve início quando as

luzes do palco se apagaram e projetaram as frases da presente epígrafe em fundo preto, na voz de Ney Matogrosso.

Em uma possível leitura, a qual se coaduna com dados coletados na pesquisa (autor, 2018) que originou o presente artigo, essas frases poetizam caminhos identitários recorrentemente autoatribuídos pelo cantor. A primeira sentença mostra-se uma tautologia, uma redundância sobre si. Abstração e totalidade são estratégias discursivas para valorizar-se, em meio a uma aura carismática de viés extramundano. A projeção de si em plenitude dispensa, portanto, representações e predicativos. A segunda anuncia sua maior qualidade enquanto artista. Apesar de ter desenvolvido trabalhos anteriores como ator e artesão, o canto o consagrou - sem jamais ter escrito ou composto qualquer música, alimentou-se ao longo da carreira da diversidade de composições de artistas brasileiros/as insurgentes ou consagrados/as.

Sua infância foi vivida na área fronteira brasileira do estado do Mato Grosso do Sul com os países Paraguai e Bolívia, onde os elementos culturais regionais conduziam a um sentimento e expressão estética latino-americana, marcada na sua ancestralidade indígena. A reencarnação como “espírito da natureza” alude às suas experiências religiosas e espirituais voltadas para perspectivas de integração do ser humano, natureza e cosmos, o que se materializa ao longo de sua carreira pela evidência de símbolos em defesa da natureza e dos animais selvagens.

Ser personagem quando se está no palco, e não pessoa, é substancial para entendermos dimensões liminares (TURNER, 2012) da sua obra, isto é, a própria possibilidade de suspensão do tempo-espaço cotidiano em que a sua arte se realiza. É isso que também deu estofamento para que fosse reconhecido como um grande intérprete da música brasileira. Para além de cantor, com especial capacidade de afinação e compasso, dá vazão a emoções com densidade em suas interpretações.

As três últimas frases da epígrafe referem-se à convulsão de valores morais e éticos. Seu corpo se coloca aberto no palco, potencialmente disponível aos toques físicos e imaginários, seduz pela ausência de condicionantes e despreensão imbuída no corpo que dança livremente. Desreprime, desamarra, desaperta e desencadeia em direção a um não lugar, a uma não definição. Mostra-se inquieto, transgressor, debochado, sensual, latino, caloroso e sem rótulos para seus fãs.

Não apenas no mundo artístico, a vida e a obra de Ney Matogrosso têm sido objeto de interesse. Recentemente, têm se tornado tema de estudos acadêmicos em diferentes áreas do conhecimento, por exemplo Ciências Sociais, Etnomusicologia, Comunicação Social e História. A tese de doutorado de Flávio Queiroz (2009) retoma a trajetória artística do cantor de 1975 a 1983, buscando entender como organizava um espaço de autonomia frente à moralização dos costumes e ao regime militar. O pesquisador consegue dialogar com interlocutores/as que compuseram o público do cantor à época e com militares aposentados, atuantes na ditadura durante a década de 1970. Conclui chamando atenção para a autonomia artística do cantor frente às instituições e normas à sua volta naquele contexto histórico, incluindo a indústria fonográfica e a imprensa. Ney Matogrosso exalaria um “sentimento contramão” (nome da música de Ricardo Pavão, cantada no disco “Feitiço” de 1978, que nomeia a referida tese).



A dissertação de mestrado de Sergio Gaia Bahia (2009) parte de uma análise etnomusicológica para entender as dinâmicas internas da obra de Ney Matogrosso, seu contexto enquanto músico popular de massa e o tensionamento com a música erudita, além da sua relação íntima com a plateia. O autor percebe a importância da sensualidade da performance em Ney Matogrosso e entende que a liberdade sexual expressa nos palcos, de certa, já se encontra presente em determinados âmbitos da sociedade.

A mestra Vitória Silva (2013) compara dois momentos da carreira do cantor, no grupo “Secos & Molhados” (1973 e 1974) e no *show* “Pescador de Pérolas” (1987). Grosso modo, a dissertação identifica os elementos performativos inovadores que o artista aporta para a música popular, bem como encaminha inovação para o campo comportamental.

O estudo de mestrado de Robson Silva (2016) debruça-se sobre a obra “Bandido” para discutir a contracultura e os valores subversivos do período, a partir da corporificação da marginalidade, e desenvolver uma análise atenta aos elementos cênicos e performáticos da obra. Ao tensionar a sensualidade e a violência em suas performances, onde se apresentam misturas de elementos da cultura cigana, do canção nordestino e do faroeste estadunidense, mostra que o artista estabelece uma relação com o contexto sócio-histórico e político do Brasil e do mundo.

O conjunto de estudos produzido, a exemplo dos ora mencionados, envidou esforços para compreender os fenômenos sociais e artísticos em que o cantor está envolto. A despeito das diferenças analíticas, dos interesses e dos objetivos dessas pesquisas, em linhas gerais, todas remarcam uma das características mais inquietantes de Ney Matogrosso: sua notoriedade na cena musical brasileira, sua amplitude de público e obra, ao mesmo tempo que provoca, esteticamente, os valores morais estabelecidos como padrão normativo na sociedade brasileira na época da ditadura militar.

A investigação científica que subsidiou o presente artigo, desenvolvida em 2017 e 2018, dialoga e dá prosseguimento a essas reflexões (GODOI, 2018)<sup>1</sup>. Em particular, essa investigação esmiuçou a significação que sujeitos de identidades sexuais e de gênero ditas dissidentes projetam a partir de parte da obra de Ney Matogrosso, aquela situada no referido período cronológico – momento repressivo e que o movimento social de grupos LGBTs ainda era incipiente. Tratou-se de investigar como foi relevante para homens homossexuais e bissexuais se apropriarem dessa produção artística na constituição de suas próprias identidades, bem como as legitimaram socioculturalmente, revelando referências culturais importantes para a trajetória individual e coletiva dessas pessoas.

Para realizar a análise dessa ação social e sua compreensão, tanto pelo artista como pela audiência que participou de interações com ele, foram utilizados diversos procedimentos para produção de dados, sendo eles: a) entrevistas semiestruturadas, realizadas com homens homossexuais e/ou bissexuais, hoje entre os 50 e os 66 anos de idade de diversas regiões do país e que souberam da existência do cantor em sua

---

<sup>1</sup>O primeiro autor deste artigo recebeu bolsa de mestrado do CNPq para a realização da referida pesquisa, bem como eventuais auxílios financeiros da CAPES.

infância ou juventude, além de terem assistido a apresentações dele ao vivo nas décadas de 1970 e 1980<sup>2</sup>; b) levantamento de matérias jornalísticas sobre shows desse período em acervos históricos de três grandes jornais impressos brasileiros: *Correio Braziliense*, *Folha de São Paulo* e *O Globo*; c) entrevista semiestruturada diretamente com o próprio artista.

A escolha metodológica de centrar-se em homens homossexuais e/ou bissexuais dá-se por entendimento de que as identidades sexuais e de gênero balizam as experiências dos sujeitos com os produtos estéticos e estes, por sua vez, retroalimentam tais sujeitos - isto é, os afetam simbolicamente em suas experiências sociais. Portanto, mesmo sendo um cantor que alcança vasto espectro de público, não há a mesma apreensão e atravessamento subjetivo em relação a ele entre os diferentes grupos de fãs. O fato dessa investigação ter se voltado para homens, não mulheres, refere-se ao cantor se mostrar sob imagens confrontadoras ao estereótipo do machão em momento histórico que vigia o modelo militarizado da masculinidade. Quanto à escolha de serem exclusivamente pessoas que tenham assistido aos espetáculos - a despeito de Ney Matogrosso ter sido um dos maiores fenômenos da indústria cultural brasileira e, portanto, ter tido sua obra distribuída em diferentes meios de difusão - o interesse da investigação voltou-se para as dimensões da experiência irreproduzível e intransferível em cena.

Com base nesse conjunto de dados e teorias, o presente artigo se volta às especificidades da sua arte que se revelaram significativas para burlar e negociar com as estruturas autoritárias de poder avessas às estéticas e performances alternativas de gênero e sexualidades. Em particular, discute como o seu corpo nos espetáculos tornou-se instrumento de tensionamento às normas hegemônicas, abordando a arte pela perspectiva atenta à sua potência inquietadora e disruptiva de tradicionais paradigmas socioculturais via as apropriações de seus fãs.

Este artigo também visa contribuir com o registro das práticas e manifestações culturais enquanto chave para o avanço e a compreensão dos direitos humanos das/os Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgêneros e Transsexuais (LGBTs), em um mundo marcadamente heteronormativo, conflituoso e violento frente às expressões culturais de identidades sexuais e de gênero dissidentes. Ao se reconhecer essas pessoas como produtoras, difusoras e ressignificadoras das artes, são retiradas do lugar invisível solitário nesse mundo, evidenciando-as no *status* de sujeitos sociais, cujas subjetividades também são constructos que se (re)inventam coletiva e permanentemente. Afinal, compartilham os símbolos, os signos e os significados da cultura em geral, como também se inscrevem na sociedade por modos particulares, determinados por si mesmas, suas escolhas e trajetórias.

Segundo Benjamin (1987), a história cultural da humanidade está inserida em um campo de batalha, onde os grupos dominantes disputam a materialidade da vida

---

<sup>2</sup> Dos onze entrevistados, nove residem em Brasília (DF), um em Fortaleza (CE) e um em Goiânia (GO). Oito são brancos e três negros, nascidos entre 1968 e 1952, com renda mensal entre cinco e vinte salários mínimos hoje. Nas décadas 1970 e 1980, pode-se dizer que eram crianças e jovens de camadas médias, uma vez que o acesso aos *shows* do período não era de baixo custo.

social e, também, disputam a narrativa do passado, as definições conceituais e a instauração de suas marcas simbólicas em uma sociedade. Conseguem forjar seu ponto de vista como verdadeiro, único e apagar pistas e rastros de outras experiências.

Os resultados da pesquisa aqui apresentados ajudam, portanto, a vasculhar tais pistas e rastros, por uma abordagem crítica à arte no Brasil via a interação e fatos em bases performativas, não meramente ideológicas, conforme ensina Schechner (2014). Ao se eleger a poética do corpo (no sentido amplo dos filósofos Nietzsche e Merleau-Ponty), o humano nos gestos em movimento, em sua capacidade de complexificar e destituir a rigidez das urgências identitárias, pautadas pelo Estado ditatorial, pelo mercado e pela Modernidade, pode-se ainda nestas páginas superar as ações pragmatistas que a política cultural institucionalizada exige dos grupos e movimentos sociais, assegurando o direito à existência social e à cidadania de pessoas LGBTQs em sua diversidade.

## **Ato I – Abrem-se as cortinas: imitações e espaços de socialização da masculinidade**

Em meados da década de 1970, no bairro da Liberdade (Salvador/BA), morava um rapaz de quem as crianças locais deveriam manter distância, pois era diferente. Cada vez que o menino Jefferson<sup>3</sup> pisava na rua, olhares esguios eram lançados pelas janelas e portas. Os buchichos e risos abafados aumentavam a densidade do ar. Não só diferente, Jefferson era estranho, perigoso e contaminante. Sua postura era tida como escandalosa, excessiva e afetada. Alertados pelos mais velhos, os pequenos iam se afastando do seu convívio. Jefferson foi sendo isolado da comunidade, ao mesmo tempo que era alvo de injúrias.

Certa vez, Jefferson apanhou do irmão mais velho. O castigo foi feito a “cintadas” e a surra explodiu da casa para a rua. Toda a vizinhança assistiu à cena de brutalidade. Mais uma vez estava sendo punido por ter sido avistado “rodeado de viados<sup>4</sup> na praia”. Ainda assim, à revelia da violência a que era submetido, sua aparência e atitudes femininas foram ganhando força. Ele era alvo de forte vigilância, tendo suas ações e corpo controlados, bem como seus afetos e sua própria existência. Em especial, era exemplo do que ninguém poderia ser.

Nesse contexto, crescia Antônio Silva, nascido em 1967 e um dos entrevistados da pesquisa. Narrou esses fatos, resgatados da sua infância em Salvador (BA). Como

---

<sup>3</sup> Para preservar o anonimato dos entrevistados, os nomes mencionados neste artigo são todos fictícios.

<sup>4</sup> Opta-se pela grafia “viado” com i, pois, enquanto termo injurioso, ganha sonoridade marcadamente distinta do termo “veado”, que alude ao animal.

tantas crianças e tantos jovens, participou de uma comunidade na qual as “performatividades de gênero” (Butler, 2003, 2008 e 2011) e as sexualidades dissidentes eram severamente punidas e ridicularizadas. Narrativas não muito diferentes de outros centros urbanos, nas áreas periféricas e nas regiões interioranas do país, onde há histórias similares de discriminação e violência contra LGBTs.

Contudo, houve uma reviravolta na vida de Jefferson. Havia nos anos 1980, na rede de TV *Aratu*, de Salvador, um programa de estrelas-mirins, no qual se fazia imitações de artistas, o programa da Tia Arilma, o *Recreio*. Era uma tarde de domingo, quando o bairro da Liberdade passou por um alvoroço, com gritos lançados ao vento: “Jefferson está na TV!”, “Jefferson está imitando o Ney Matogrosso na TV!”. O bairro estarecido com a ousadia assistia o menino, emergir dos televisores de tubo, fantasiado de Ney Matogrosso, rebolando e girando. Envergonhada diante da vizinhança, a mãe de Jefferson lamentava: “Nem me mostre isso!”. A mesma comunidade que lhe humilhava, lhe lançava um sentimento de pesar.

Para Antônio Silva, o entrevistado da pesquisa, Jefferson transformava a violência a que estava submetido e o ostracismo que a comunidade o relegava em uma expressão artística. Na possibilidade de imitar seu ídolo, projetava a liberdade de ser e estar em um programa de televisão transmitido para toda a cidade. A sua corporeidade feminina, lânguida, e o seu rebolado eram assim transportados de uma leitura vexatória, pecaminosa e ridícula, para ser celebrada, valorizada e reconhecida no palco.

Dawsey (2005) ajuda a compreender o episódio. A antropologia da performance, pensada a partir da teoria de Victor Turner, permite perceber como as experiências de performances artísticas produzem uma situação de liminarietà (ou fenômeno limoidal)<sup>5</sup>, na qual um espelho da anti-estrutura pode emergir momentaneamente, invertendo as lógicas sociais habituais. “Entidades ambíguas ou anômalas, consideradas como sendo estruturalmente perigosas, energizam circuitos de comunicação atrofiados. Abre-se passagens em sistemas classificatórios estáticos. Surgem áreas de contato. Espaços híbridos, escândalos lógicos” (DAWSEY, 2005, p.166)

Jefferson já era um adolescente quando “Secos & Molhados” se tornou grande sucesso, ao passo que Antônio Silva ainda era uma criança. A leitura que este fazia do artista era fantasiosa, lhe impressionava os figurinos, as máscaras, os olhos arregalados, a imagem de um homem quase bicho, quase outra coisa. “Ele estava num lugar como homem, que não era de homem. Eu intuía isso.” Ainda sem codificar nenhum teor da ordem da sexualidade, já percebia que existia uma patrulha quanto à figura de Ney Matogrosso, como algo que é quase perigoso. Ainda que não lhe expusessem o porquê: “Teve um boato, uma informação, que o Ney tinha uma filha. Isso foi muito comentado entre os adultos. ‘Ele tem uma filha, como pode?’ Eu não entendia o porquê aquele alerta. Por que ele não podia ter uma filha?”.

Imitar o cantor Ney Matogrosso, por exemplo, é fato diagnosticado por vários entrevistados, realizado tanto por si mesmos, como percebido nas pessoas ao seu

---

<sup>5</sup> Em “Liminal ao liminóide: em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparativa” (2012), Victor Turner distingue conceitualmente os fenômenos liminares do que nomeia de liminóides. Esses característicos das sociedades capitalistas contemporâneas.

redor. Outro interlocutor da pesquisa, Francisco Souza, nascido em 1954, relata o deleite coletivo de ver Ney Matogrosso em atuação, bem como a imitação por outras pessoas. Ato que, para ele, era diretamente uma afronta ao Regime Militar.

Era gostoso ver Ney Matogrosso cantar e você via multidões imitando. Era uma catarse mesmo. Era frescor da juventude, uma vida que a gente tava impedido de viver. Catarse é aquela coisa do Todo que entra em você e você tira a sua parte e entrega pro Todo. É o Todo e a Parte, a Parte e o Todo. As pessoas se identificam porque ele é elas, e elas são ele. Eu me projeto nele. Ele tá fazendo tudo que sonhei na minha vida. Eu não quero ser cantor, nem dançar no palco. Mas essa alegria, essa coisa que ele passa, densidade, tesão, prazer. Eu quero para mim. (Francisco Souza).

O ato de imitar a performance artística de Ney Matogrosso acontecia em público, como no feito corajoso de Jefferson, e individualmente nos quartos, nas salas em frente à TV ou às escondidas de olhares punitivos e julgamentos, por iniciativa espontânea de muitos garotos. Quando em coletivo, para os pares, realizava-se o compartilhamento de estéticas, a apuração da qualidade dos gestos e movimentos, bem como de valores. João Costa, nascido em 1966, relata:

Quando eu era criança, ficava imitando o Ney na sala com os “Secos & Molhados”. Via as apresentações na TV. Não lembro onde era, se era Chacrinha, se era Flávio Cavalcanti, mas aparecia e eu ficava absolutamente encantado com aquilo. Dançava e imitava... A música que eu imitava, que era aquela faixa chefe, do “Lobisomem”, aquilo não tinha um sentido sexual, absolutamente, aquilo era completamente fantástico, do onírico, das lendas. Dançava porque eu imitava aquilo. (João Costa).

A imitação relatada pelos entrevistados acontecia em termos muito específicos, pois não se realizava no comportamento cotidiano. Ou seja, não relataram terem imitado a performance artística ou social de Ney Matogrosso, de forma literal na totalidade da vida, tampouco projetarem-se nele como uma tendência consciente e intencional de estilo a ser seguida no cotidiano. Tratava-se, portanto, de uma imitação para alguns momentos, nos quais buscavam remontar o tempo-espaço específico da atuação do artista pela via dos seus corpos. Experimentavam, através da dança e da própria poética do movimento, a sensação de estarem livres, a qual oferecia o fascínio de se expandir para outras dimensões da vida. Eram *performers* em pequenos atos, com o potencial para serem (re)criadores de realidades mais amplas e palpáveis, físicas e simbólicas. Confluíam, nesses momentos lúdicos, a performance artística com novas “performatividades de gênero”, as quais nesse enquadre de brincadeira pareciam inofensivas à ordem vigente.

A partir da expressão “performatividade de gênero”, Butler (2003, 2008 e 2011) ajuda a pensar que o corpo se encontra no fluxo do movimento dinâmico social. O corpo é da experiência vivida; não da subjetividade (pré)fixada que a Modernidade e outras estruturas de poder buscam capturar. A temporalidade se faz importante, pois se a identidade de gênero não está dada ou pronta, somente com a insistência repetitiva dos atos é que se pode ter a fantasia de (um) gênero feito. Só assim pode-

se criar a ilusão de que o gênero é um dado natural - por sua característica insistente de atuação corporal por coação, manutenção, reprodução e sanção do social. Portanto, a fantasia coletiva criada para as regras corporais de sujeitos assujeitados enquanto homens e mulheres, encontra força antagônica na corporeidade que performa outras linhas de ação, movimento e existência. As crianças e adolescentes que imitavam Ney Matogrosso materializavam e inscreviam em seus corpos novas possibilidades de expressão para e de si mesmos. Por isso, não havia entre elas e eles uma vontade de se transformarem no artista; sim, de experienciar e prolongar a liberdade que nele se projetava.

Segundo Teixeira (2014), quando um evento aciona o coração, cria a possibilidade de seu acolhimento em uma ação social de “encorporamento”<sup>6</sup> e, ao atingir a mente do sujeito, suscita-lhe reflexão – reflexão, esta, na linha dos ensinamentos socio-antropológicos dos clássicos Marcel Mauss e Erving Goffman. Por conseguinte, vê-se que essas ações de imitação do Ney Matogrosso ampliaram a consciência de se estar no mundo, com as restrições e superações existentes no mundo, exatamente por derivar do manejo de diferentes tipos de conhecimento interativo de si e do outro em atos corpóreos. Essa ideia se coaduna com a de Pereira (2017), ao apontar para “encorporar” no sentido de materializar, construir, edificar, trazer o corpo à existência social e subjetiva, conforme estudos feministas e da teoria queer.

Os entrevistados apresentam também uma correspondência em suas narrativas da infância acerca de não perceberem signos sexualizantes, apenas fascínio pela figura fantasiosa, de roupas animais, que cantava sobre seres exóticos e seus ambientes míticos. Esses elementos cenográficos, presentes nos figurinos, maquiagens, no ritmo e no conteúdo das músicas, os remetiam a voos dos pássaros, à transcendência do humano, à fusão humano-animal e à presença de seres encantados. Enfim, proporcionava-lhes o “encorporamento” de imagens, sensações, lampejos e vivências de liberdade.

Já adolescente, Antônio Silva relata outro episódio significativo, no caso direto para a construção de sua identidade sexual. Naquela época, os jovens se visitavam com o objetivo de escutar os discos de vinis uns dos outros. Em 1978, estava com doze anos, quando o quarto disco solo de Ney Matogrosso, “Feitiço”, foi lançado. O encarte interno mostrava o cantor deitado nu, apenas com a genitália coberta, o que foi suficiente para que a censura militar mandasse vender todos os exemplares lacrados. Antônio, certa feita, foi à casa de amigos e entrou em um quarto onde estavam pessoas que desconhecia. Eram de oito a dez jovens, em círculo, que ouviam esse lançamento musical. A cena o marcou: pela primeira vez, viu um grupo de homens diferentes juntos – posteriormente, entendeu serem homossexuais. As pernas cruzadas, a forma de gesticular e falarem lhe chamou a atenção. Ao entrar de supetão e sem ser convidado, o grupo lhe lançou uma questão, insinuando que também seria um homossexual. “Eles viram em mim uma criança-viada”<sup>7</sup>, o que nem

---

<sup>6</sup> Para Teixeira, “encorporação” visa substituir a palavra incorporação, a qual se refere aos processos intrapsíquicos dos diversos tipos de transe, inclusive mediúnicos.

<sup>7</sup> O termo “criança-viada” refere-se a uma compreensão da expressão corporal, onde crianças, que em diversas instâncias estão menos atravessadas pelas regras corporais da

eu entendia". Hoje, entende que estavam reunidos com o propósito de ouvir o cantor, compartilhando sua obra. Assim, construía signos em comum e disseminava-os a outrem, como os levaram até ele com a questão colocada.

Ney Matogrosso tornou-se, portanto, um centro gravitacional para essas identidades sexuais dissidentes. Era uma referência para homens homossexuais e/ou bissexuais, que passaram a tê-lo como ponto em comum, como um artista a ser partilhado, uma ancora simbólica. Tal aglutinação em torno do cantor é percebida por Antônio na sua infância e exercida por ele na vida jovem. Na adolescência, passou a perceber que consumir ou permitir-se atravessar pela arte de Ney Matogrosso era algo que ia além do prazer estético e lúdico frente a uma bela canção, composição e sonoridade. Era também envolver-se com outras pessoas que sequer conhecia e significava estar, de alguma forma, ligado a elas por modos semelhantes de “encorporarem-se”. Tratava de afirmar-se naquilo que ele não deveria ser aos olhos de sua família e comunidade; mas afirmar-se como Jefferson.

A indústria cultural vem possibilitando reunir pessoas atomizadas nas sociedades modernas, o que também ocorre com as pessoas identificadas sob a sigla ampla “LGBTs”, dispersas no tecido social de forma aleatória. A emergência de uma sociedade urbana, de grandes dimensões, está atrelada ao impulsionamento de uma projeção pública das sexualidades dissidentes no regime heteronormativo e patriarcal vigente. Afinal, a densidade maior de pessoas nesses espaços viabiliza o encontro e as trocas de vivências antes inimagináveis. Antônio Silva conta que passou a se aproximar espontaneamente da arte em Salvador (BA), quando ganhou certa autonomia financeira. Após os shows do Ney Matogrosso, seguiu o hábito de se encontrar em um beco nas mediações do Teatro Castro Alves com amigos e colegas para conversar sobre as apresentações, para reconhecer pares e ser reconhecido. Fenômeno também registrado por outros entrevistados, em diferentes regiões do Brasil.

Em paralelo, chama a atenção o fato de que, enquanto homens heterossexuais próximos dos estereótipos de masculinidade em nossa sociedade exercitavam outras práticas culturais para a manutenção da virilidade patriarcal, os homens gueis e/ou bissexuais pesquisados, comentaram sobre *shows* dos “Secos & Molhados” em sua juventude. O futebol e as relações sociais que o cercam, por exemplo, promovem em geral o encontro e o reconhecimento da masculinidade hegemônica (isso não significa, evidentemente, que apenas homens heterossexuais encontrem prazer e socialização nesse esporte), outros homens buscaram diferentes espaços de socializa-

---

compulsoriedade de gênero da sociedade – isto é nas primeiras socializações sobre as regras das relações de gênero –, apresentam gestos, gostos e práticas socialmente ensinados e esperado para as mulheres, como brincar de boneca, casinha, dançar etc. O termo vem nos últimos anos ganhando destaque por ser uma apropriação positivada da experiência de pessoas que reconhecem na sua própria infância acusações de homossexualidade e que tomam tais experiências, que à época foram vexatórias, em expressões legítimas de sua sexualidade, endossando a argumentação de que há, na experiência da homossexualidade, atos culturais e de socialização que independem das práticas sexuais em si. Dessa forma, “criança-viada” não significa o intercurso sexual, mas sim a expressão livre e lúdica das idiosincrasias do sujeito. Para mais reflexões a respeito ver Gonzatti e Machado (2018).

ção, acolhimento e diversão. Trata-se de hábitos culturais distintos, que não se limitam a essas identidades de gênero e sexualidade, mas as (re)alimentam por meio da apropriação simbólica e significação que recebem.

Dessa forma, vê-se que o compartilhamento de signos, anedotas, referências culturais, gestualidades, sensibilidades, formas de socialização e lugares no mundo pode estabelecer-se para uma pessoa LGBT antes mesmo dela vivenciar intercursos sexuais com pessoas do mesmo gênero ou que se insere no grupo LGBT. Movimentos de “incorporação” envolvem múltiplos agentes e mediadores, afecções e afetos, gerando poéticas de processos corporais que são da ordem da invenção de corpos e do estranhamento (PEREIRA, 2017). Isso provoca a reflexão acadêmica na direção de que as identidades sexuais dissidentes precisam ser consideradas nas suas dinâmicas socioculturais, nos estados e presenças corporais, para além das práticas sexuais em si e em outras poéticas da presença, do movimento, das sensações e dos afetos.

## **Ato II – Em cena: polissemias geracionais e fissuras simbólicas da masculinidade**

A trajetória do artista Ney dos Santos ajuda a aprofundar as reflexões em torno da obra de Ney Matogrosso e suas dimensões microssociais. Ney dos Santos foi o primeiro neto homem do avô materno e assim batizado a pedido do patriarca. A escolha do nome foi motivada pelos sentimentos de simpatia do avô ao artista. Ele nasceu em 1977, pouco tempo depois que Matogrosso tinha lançado o segundo disco de vinil, “Bandido” (1976).

O pedido do avô materno, contudo, não expressava diretamente um ambiente mais acolhedor às sexualidades ou identidades de gênero não normativas, tanto pelo próprio patriarca como pela heterossexualidade compulsória familiar. Não foi essa a realidade de sua infância e adolescência. Ney dos Santos lembra-se quando, aos três anos de idade, estava na sala com familiares e imitava os passos de um bailarino que aparecia na televisão. Ao verem a cena, alguém disse: “O Ney será o artista da família”, ao que o pai respondeu “Não! Porque não botei filho no mundo para ser viado”. Seu crescimento se deu em contexto que associava o homem artista ao homossexual, sempre de forma pejorativa.

Ney dos Santos nasce triangulando um elo entre seu avô materno e sua mãe. É alegremente recebido como neto homem primogênito, um valor de sucessão na ordem patriarcal (BORNHOLDT; WAGNER; STAUDT, 2007). Surge, portanto, um curto-circuito nessa situação. Por um lado, o avô se apresenta como um homem que talvez tenha visto, no nascimento do primeiro neto, a perpetuação de sua linhagem, de sua trajetória e de si mesmo, enquanto homem da ordem patriarcal. Por outro lado, no momento do nascimento, em que a hereditariedade do masculino é transmitida simbolicamente via o nome, esta acaba acontecendo pelo carimbo de uma



homenagem a um artista que contradizia e embaralhava, em sua performance artística, a formatação corporal da distinção padrão entre masculino e feminino da sociedade dos anos 1970.

Para as crianças, crescer tendo o nome de uma pessoa famosa não é trivial. Ney dos Santos foi alvo de piadas e chacotas nesse período de sua vida. Muitas delas, objetivavam ironicamente dissociá-lo do artista, numa expressão das “tecnologias de gênero” (LAURETIS, 1987) e das “pedagogias da sexualidade” (LOURO, 2000), sobre o que não era correto, o que era degenerado e ambíguo. Ou seja, daquilo que ele não deveria ser:

Eu passei muitos anos detestando meu nome. Porque achava meu nome curto, achava meu nome simples demais. Porque meu nome era facilmente associado com guei. Então, eu não gostava. Lembro que a primeira vez que me deparei com a música mesmo - porque até então era essa comparação: “seu nome é Ney por causa do Ney Matogrosso” ou “É Ney, mas não o Matogrosso não, né?” e aí eu não gostava. Mas a primeira vez que eu ouvi foi quando passava uma novela. (Ney dos Santos)

Foi através da trilha sonora da novela “O Espantalho” (TV Tupi) que Ney dos Santos teve primeiro contato com Matogrosso, quando criança e por meio da música “A Gaivota”<sup>8</sup>. “Eu ouvi aquilo por conta que eu vi a abertura da novela. E aquilo me tocava muito! Ele cantando a música... [canta trecho da música]”. Depois desse episódio, afastou-se da obra do artista. Só veio a retomar o contato na adolescência por intermédio de um tio. Quando questionado se o fator de aproximação com o tio era o Ney Matogrosso, ele respondeu enfaticamente: “Isso era o que me aproximava. Porque ele era bem aqueles mineiros, uma pessoa muito singular. Ao mesmo tempo que ele era bem bruto, ele era supersensível à música”.<sup>9</sup>

Quando adolescente, reencontra-se com o artista e, nesse momento, surge um novo curto-circuito das dinâmicas esperadas de gênero e sexualidades que se apresentam na história familiar de Ney dos Santos. Ao mesmo tempo que começa a se identificar como homossexual e manifestar-se publicamente dessa forma, encontra no tio, que carrega fortes símbolos do masculino valorizado pelo padrão patriarcal,

---

<sup>8</sup> Gaivota: Gaivota menina/De asas paradas/Voando no sonho/Díguas da lagoa/Gaivota querida/Voa numa boa/Que o vento segura/Voa numa boa/Gaivota na ilha/Sem noção da milha/Ficou longe a terra/Gaivota menina/Gaivota querida/Voa numa boa/Que o alento segura/Voa numa boa/Gaivota, te amo e gaivotaria sempre em ti/Gaivotar seria poder te eleger para mim/Eu te quero, e se fosse o caso, queria mais ainda/Ser, eu mesmo, gaivota sobre mim/Sobrevoar meus temores, meus amores/E alcançar o alto, alto, o mais alto dos teus sonhos/Dos teus sonhos de subir/De subir aos ares/Gaivota querida/Gaivota menina/Pousa perto de mim. (Gilberto Gil)

<sup>9</sup> A segunda autora do presente artigo, que foi criança nos anos 1970 em Minas Gerais, lembra-se do pai, rígido com as identidades de gênero e machista em muitas atitudes, comprar o disco dos “Secos & Molhados” e cantarolar para as filhas pequenas suas músicas, consideradas por ele infantis e inofensivas na literalidade de suas letras. Ney Matogrosso, por sua vez, era considerado por ele um cômico, ao exagerar o que seria risível e esquisito em uma sociedade patriarcal: a feminilidade, a androginia e a homossexualidade.

a admiração por Ney Matogrosso e, também, por Michael Jackson, Madonna e outros artistas que, segundo ele<sup>10</sup>, aglutinam em suas carreiras e performances o público homossexual e o confronto simbólico com os princípios morais e comportamentais vigentes. Ney dos Santos afirma que Ney Matogrosso não foi sua referência direta para qual ele se projetava, mas marcou sua vida, pois estabeleceu ponte de afeto da sua própria figura homossexual com homens, que lhe eram caros, heterossexuais e mais próximos a estereótipos masculinos hegemônicos.

Chico Buarque fala que o Ney Matogrosso foi o primeiro, ou talvez o único *showman* do país. E eu acho que minha sexualidade, ela acaba se eclodindo, tendo muito como referência esses artistas que se colocavam dessa forma. Seja através da dança, do *showbusiness*, do show que não é apenas o cara com a guitarra cantando e tocando, mas é o cara que dança, é a mulher que dança, que se expressa e que se assume. O Ney Matogrosso é um deles. E acho que sim, nesse sentido acho que ele me influenciou, sim. Acho que me influenciou e provocou muito mais como artista, a minha identidade quando quis se construir artisticamente, ele é uma figura que me provoca. Ele é um tipo de artista que me provoca, que me desperta curiosidade. (Ney dos Santos)

Para Ney dos Santos, Matogrosso borra as linhas demarcantes do masculino e feminino, sem propor substituto, suplência, tampouco caricatura meramente de um ou outro. Seria algo como uma mímesis performatizada, uma semelhança que produz e explora diferenças, um mesmo que se cede também ao outro, com certo deboche e ironia (TAUSSIG, 1993). Portanto, não se encaixa em rótulos, traz consigo crítica ferina e, simultaneamente, parece não oferecer risco ao *status* vigente: “A forma com que ele encara o público, a forma como ele performa, as canções que ele vai interpretar também carrega muita masculinidade, ao mesmo tempo que carrega uma... não sei se a palavra é feminilidade ou androginia”.

Para além de manipular os códigos tradicionais de gênero, Ney dos Santos aponta para como a performance em cena do Ney Matogrosso possui a capacidade de transformar os sentidos habituais das palavras embutidos nas canções. Como exemplo, chama a atenção para a música “Balada do Cachorro Louco”<sup>11</sup>, de Lenine,

---

<sup>10</sup> Trabalhos acadêmicos, em especial na área da comunicação, também fazem essa aproximação entre tais artistas estrangeiros/as e outros/as com o público LGBT no país e fora, vide Pinto (2013), Santos (2015), Murari e Nagime (201), Macedo e Silva (2015).

<sup>11</sup> Balada do Cachorro Louco: Eu não alimento nada duvidoso/ Eu não dou de comer a cachorro raivoso/ Eu não morro de raiva/ Eu não mordo no nervo dormente/ Eu posso até não achar o seu coração/ E talvez esquecer o porquê da missão/Que me faz nessa hora aqui presente/ E se a minha balada na hora h/ Atirar para o alvo cegamente/ Ela é pontiaguda/ Ela tem direção/ Ela fere rente/ Ela é surda, ela é muda/ A minha bala, ela fere rente/ Eu não alimento nenhuma ilusão/ Eu não sou como o meu semelhante/ Eu não quero entender/ Não preciso entender sua mente/ Sou somente uma alma em tentação/ Em rota de colisão/ Deslocada, estranha e aqui presente/ E se a minha balada na hora então/ Errar o alvo na minha frente/ Ela é cega, ela é burra/ Ela é explosão/ Ela fere rente/ Ela vai, ela fica/ A minha bala ela fere rente. (Lenine)

cantada por Ney Matogrosso no *show* “Olhos de Farol” (1999). Essa música, em sua interpretação, acaba por abrir as palavras e expressões à rica polissemia, agregando-lhes novas imagens e representações. Isto é, a performance do Ney Matogrosso e de Lenine sobre uma mesma música gera atravessamentos afetivos distintos, com a capacidade, inclusive, de mudança simbólica para os/as diferentes receptores/as das obras.

A entrevista com Ney dos Santos termina no tema de que a ordem da razão não é suficiente para descrever tudo o que se tem a oportunidade de vivenciar por meio da arte de Ney Matogrosso. Assisti-lo, *in loco*, transcende a compreensão racional, que classifica e organiza a experiência dentro de conceitos e parâmetros artísticos regulares. A mobilização emocional e sensível, que é estar diante dele no palco, situa-se também no campo do inominável e poético, o que também é afirmado pelos demais entrevistados da pesquisa.

Não sei se é a melhor palavra, mas comigo é catártico. É um cara que é guei, que consegui. E o discurso das canções! E ver ele cantando “A Balada do Cachorro Louco”, do Lenine, no “Olhos de Farol” é extremamente forte. Porque vê-lo cantando me leva de uma forma muito mais rápida para esse lugar de ‘ser uma alma em tentação em rota de colisão, deslocada estranha e aqui presente’ [letra da música Balada do Cachorro Louco], as palavras do Lenine, na boca do Ney, com o cenário que ele tem no show, com o figurino que ele veste, ganha-se ou possibilita você cruzar esse portal que te vê da mesma forma que a música diz e que ele diz [...] de uma maneira muito mais intensa talvez por ser ele dizendo. O Lenine é um artista que eu também aprecio demais, é compositor fenomenal, mas ouvir essa música com o Lenine e ela com o Ney Matogrosso no show são coisas completamente diferentes. Me causam impactos completamente diferentes, me acessam de formas diferentes. Ouvir ela com o Lenine, por mais que eu goste, por mais que adore o arranjo que o Lenine faz para essa música, eu me relaciono com a música de um jeito, e com o Ney Matogrosso de outro jeito, e geralmente um jeito muito mais visceral talvez. Não sei. (Ney dos Santos)

## Ato III – O ápice do show: arrebatamentos

Para Rita Segato (1992), os modelos excessivamente interpretativos das Ciências Sociais tendem a invisibilizar ou encapsular aquilo que não conseguem traduzir a partir das categorias acadêmicas racionais, ignorando que boa parte da vivência social se encontra na ordem do experimentável e do indizível. Acabam, muitas vezes, por ser um instrumento intelectual de sufocamento da realidade social, e, portanto, mais uma das armadilhas da Modernidade diante das alteridades. Especialmente para se abordar rituais, fenômenos religiosos e artísticos esquecendo-se do inusitado e do intraduzível por eles provocados àqueles/as que deles participam, tornam-se um instrumento de colonização epistêmica e de encapsulamento das vivências humanas.

O relativismo cultural se mostrou como ponto de partida para o fazer antropológico e, de modo geral, para as Ciências Sociais. Esse princípio de pensamento aposta que o acesso ao outro e suas diferenças se faz a partir de um esforço em colocar em parâmetros relativos aquilo que deles se observa e apreende. De acordo com Segato, emerge aí um paradoxo. Primeiro, pelo fato de que as vivências sociais seriam totais em si e não completamente relativizadas. Dessa forma, a abordagem antropológica está insensibilizada às características essenciais do mundo religioso, por exemplo, que é justamente o crer, a fé naquilo que é inexplicável e transcendente. As Ciências Sociais, tradicionalmente, só conseguem lidar com o que é traduzível à lógica racional, negando demais dimensões do humano – que não poderiam ser menosprezadas em favor da própria compreensão das relações socioculturais. Ainda que nossas categorias sócio-antropológicas possam dar conta de aspectos dessas alteridades, parte crucial está no vivido e no inominável.

Em geral, a obra de arte tem recebido esse mesmo olhar reducionista, que procura apenas interpretar os significados e decodificar o que artistas querem dizer, na busca por explicações de causas e efeitos, conexões, cores, gestos, formas, motivações pessoais, sociais, econômicas e políticas. Susan Sontag reprova essa direção única. “A interpretação da arte hoje envenena nossa sensibilidade. A interpretação é a vingança do intelecto sobre a arte.” (SONTAG, 1987, p. 16). Focar unicamente no conteúdo de uma obra é, para a autora, uma redução da poética, pois não se pode esgotar e empobrecer seus significados em algumas leituras.

Soma-se às considerações dessas autoras, as importantes argumentações de Sedgwick (2007) sobre o “armário” ou o “segredo aberto” como dispositivo de regulação da vida de pessoas LGBTs, que, ao mesmo tempo, fornece visibilidade, hegemonia de valores e existência político-social aos/às heterossexuais. Esse regime acabou por dar forma ao modo como várias questões de princípios e de epistemologia foram concebidas e abordadas na Modernidade em geral, estabelecendo regras contraditórias e limitantes sobre o que é da instância da intimidade e das revelações, entre público e privado, entre conhecimento e ignorância.

Essas são reflexões significativas para o fazer das Ciências Sociais a respeito das artes e, assim, se buscou estabelecer o diálogo com as narrativas dos entrevistados desta pesquisa, que necessariamente assistiram a espetáculos do Ney Matogrosso. Guilherme Araújo, nascido em 1954, morava em Goiânia (GO) na década de 1970 e foi à Brasília (DF) para assistir à apresentação dos “Secos & Molhados” no Ginásio de Esportes, que se situa no centro da capital do país. Igualmente, fez José Santos, nascido em 1958, que já morava em Brasília. Este conta que, mesmo com lotação máxima, as pessoas não sabiam exatamente o que iriam assistir. Dizia-se que era um grupo diferente, com um cantor que tinha voz de mulher e rebolava no palco.

O jornal *Correio Braziliense* trouxe o ambiente da época na manchete a respeito desse *show*, em 25 de março de 1974: “Secos e Molhados foi aquele sucesso”. Sob estes dizeres, duas fotos do Ney Matogrosso, sendo a imagem da esquerda sem maquiagem e a da direita com maquiagem e figurino. Também, sob cada uma, respectivamente, leu-se “Seco” e “Molhado”. A figura cotidiana do artista, limpa, sem

adereços faz alusão ao que é seco, austero e limpo. A figura coberta de penas, colares e maquiagem evoca o que é da ordem do molhado, úmido, volúvel, sinuoso e tropical. Tudo isso ocorreu no final de semana seguinte àquele em que o General Ernesto Geisel tinha assumido a Presidência da República, em Brasília (DF).

Você entra no Ginásio de Esportes, vê um show daquele... Você pira, né? Um homem pintado com a cara e o corpo esguio, dançando. Trejeitos *a la* Carmen Miranda, que ninguém no Brasil naquele momento estava acostumado. Uma coisa tão performática, tão revolucionária não existia no Brasil

De repente, você tinha uma voz com timbre completamente diferente, você tinha homens pintados no palco e, em especial, o Ney dançando. Isso era uma revolução. A gente vivia naquele momento ali, quase o fim da ditadura, os últimos anos da ditadura, e Brasília sempre foi uma cidade muito controlada, a questão política, os costumes, os valores. Não era uma coisa conservadora, mas era uma coisa controlada. Você ter a possibilidade de ver um show daquele mexeu com a cabeça de todo mundo. Acho que ninguém saiu daquele show naquele dia do jeito que entrou. Era algo que mexeu com a cabeça de todo mundo. (José Santos)

Esse *show* e outros eventos propiciaram, em um plano, o encontro de homens bissexuais e homossexuais e, desse modo, o avanço do processo de compartilhamento coletivo desses sujeitos sobre um mesmo repertório estético e artístico, aglutinando-os nas suas práticas culturais, gerando códigos identitários e de pertencimento intercambiáveis. Em outro plano, inter-relacionado e simultâneo ao primeiro, havia em curso uma experiência subjetiva, onde o corpo que se expressava no palco subvertia, em sua performance, o conjunto de partituras corporais permitidas e disponíveis no repertório social tradicional. Isto é, a voz de contratenor, o rebolado, o corpo esguio, os pelos no peito à mostra e musculatura definida de Ney Matogrosso confrontavam fortemente a binariedade modelar de gênero. Além disso, levantavam um conjunto de outras combinações ainda não rotuladas e que se lançavam ao público como inovadores, extraordinários e possíveis a partir de então, uma vez que se faziam manifestas em atos material e artisticamente poéticos.

Para o sociólogo Fernando Balieiro (2015), a cantora Carmen Miranda conseguiu em sua carreira, simultaneamente, reproduzir e tensionar determinados códigos sociais, a partir da repetição estilizada da mesma referência já conhecida. Dessa maneira, a própria imitação denuncia a inexistência de um original verdadeiro. Para o autor, a teoria da performatividade de Judith Butler (2003, 2008 e 2011) ajuda a responder às inquietações fundantes das Ciências Sociais, pois as identidades não se dão numa oposição simples entre o imperativo dos determinismos sociais *versus* a supremacia do sujeito e suas escolhas. Mas, sim, as identidades se mostram como atos estilizados e “encorporados” ao longo do tempo que acabam vistos com naturalidade, em um imbricamento inescapável das dimensões social e individual, conservadora e transformadora, antiga e inovadora.

Ney Matogrosso e Carmen Miranda apresentam paralelos significativos nas suas trajetórias, que passam pela popularidade e diversidade de audiências, bem como marcadores importantes para a indústria cultural brasileira. Somado a isso, há uma

complexidade de signos e símbolos de identidade, gênero e sexualidade que ambos têm a capacidade de exibir, mesclar e manipular no palco.

O entrevistado Guilherme Araújo ilustra alguns aspectos performáticos de Ney Matogrosso, ao detalhar seu arrebatamento diante das apresentações:

Primeira a dança, o rebolado, as cadeiras. Eu lembro no primeiro disco, que é o “Homem de Neanderthal”, e ele vai cantar aquela rumba Kubanacan. É todo sinuoso. A cintura dele... Ele move muito legal com os quadris e ele colocou um cravo nos cabelos. O olhar dele, o que mais incomoda é o olhar. O olhar intima a pessoas, intimida, seduz... O olhar dele é o que mais me fascina. (...) Na minha vida [Ney Matogrosso] foi muito importante. Ele despertou vários demônios em algumas pessoas e os meus principalmente. E os meus ele exorcizou muito. (...)

Foi um assombro, uma mudança de tudo o que se falou. Estava assombrado, embevecido. Agradecido. A palavra certa que a vida inteira eu carreguei comigo: o Ney nos vingou. Ele nos vingou! A palavra que eu tenho. Mas eu me sentia vingado. Porque era na cara das pessoas, tudo o que eles faziam com a gente, a sociedade em si, o que minha família fez comigo. Ele devolvia aquilo, com muito bom gosto, com muito primor, com muita reverência. Nossa! Somos uma geração sofredora, porque a gente era muito oprimido. Muito fechado. As ideias muito rígidas, né? Era uma coisa muito careta, muito enrijecida. O Ney veio fazer esse *bum*, essa coisa de “puta merda, isso pode! Isso pode!”. Houve uma mudança pra mim que foi comportamental no Brasil. (Guilherme Araújo).

Esse relato é especial por evidenciar um conjunto de afetações importantes que a arte de Ney Matogrosso proporcionou para uma geração de homens homossexuais e bissexuais, conforme a pesquisa que subsidia este artigo pôde mostrar (GODOI, 2018). O sentimento de prazer vinculado à vingança, que a performance do artista provoca em Guilherme Araújo, dá a entender a profundidade do arrebatamento psicossensorial provocado no público e abre a possibilidade de desenvolver ideias com base em reflexões sobre o sagrado e a hierofania, a partir do momento que o show se dava enquanto uma verdadeira aparição a esses fãs. Um desvelamento de inquietações que aí tomaram materialidade corpórea e cênica, sendo vertidas, canalizadas e projetadas em eventos praticamente fora do comum.

Para Milaré (2010) vários saberes são articulados para enriquecer a arte do ator, em busca de uma atuação que rompa o convencional e chegue a instâncias metafísicas, tal qual uma manifestação da ordem sagrada. Trata-se, portanto, de uma busca intencional e organizada para a realização de uma produção teatral hierofânica, o que permite conectar a arte performática com um conjunto de saberes e técnicas do tipo da mobilização de arrebatamento em relação ao público.

Assim, a relação da performance como fenômeno hierofânico atravessa os/as interlocutores/as, possibilitando que essa arte tenha um lugar mais significativo do que a mera exibição e contemplação do belo, que se limitaria ao momento da apreciação. Mais do que isso, marca as trajetórias individuais, particularmente por ter

sido essa arte criada e constituída socialmente. Processo, este, que não pode ser lido por uma capacidade universal, sobre-humana e apenas individual do/a artista, mas desenhada socio-histórica e contextualmente e que não se coloca com os mesmos significados para todos os sujeitos receptores.

Para os fãs em geral, o que chamava a atenção nos shows era a aura hipnótica, mística e esplendorosa do próprio Ney Matogrosso, conforme fala exemplar de um entrevistado:

Eu fui ter certeza da minha condição sexual assumidamente com 21 anos. Mas eu sofri muito assédio. Saber que um homem podia fazer um show daquele e independente da opção sexual dele. Saber que o cara teve peito, teve garra e foi. Se ele deu a cara a tapa, as pessoas podiam começar a dar a cara a tapa também, era o momento, apesar de ditadura, apesar de tudo.

Foi provocar, foi mudar, foi fazer as pessoas saírem da caixinha, respeitar que aquilo era arte, aquilo era uma forma diferente de manifestação, e que era uma coisa totalmente natural. Não era uma coisa forçada, você percebia isso. O Ney e os Secos... O Ney abre portas, caminhos, porque ele começa... porque no começo as pessoas diziam que ele era bissexual, que era isso, que era aquilo. E as pessoas começam a discutir isso, num momento em que não se discutia. Nesse sentido, assim, saber que ser guei não era uma doença, não era uma coisa do mal. Você podia ser guei, todo mundo vivia, e todos vivemos a história de que os artistas têm uma veia mais tendente a uma homossexualidade ou bissexualidade ou uma sexualidade liberta.

Eu acho que, a partir do momento em que eu vi o show e acompanhei a carreira do Ney, ele foi escancarando as coisas e abrindo portas para a população guei. (...)

No primeiro [show], foi a coisa de ver algo tão novo, tão revolucionário, que você saía daquele show feliz. Você tava vendo algo que mexia com você e mexia com todo mundo, e estava tão forte que a hora que o Ney requebra muito não teve vaia, não teve baixaria, as pessoas ficaram hipnotizadas, em êxtase. (José Santos).

Essas afirmações fazem um apanhado do período histórico e da importância da arte de Ney Matogrosso para um grupo de homens, sistematicamente violentados em suas identidades de gênero e sexualidades, tratados como lixo, profanos e abomináveis no cotidiano dos anos 1970 e 1980. Assim, verem-se representados em um espaço social qualificado positivamente, que evocava o sagrado, onde o corpo e a sexualidade eram expostos em poéticas de liberdade, implicou em mostrar viável a esses sujeitos a concretização de realidades até então consideradas utópicas ou muito distantes.

Curiosamente, a variável significativa é que esse ídolo não se apresenta apenas para um nicho de mercado que o consome de maneira apartada dos/as demais consumidores/as de música. A popularidade que Ney Matogrosso alcançou, e ainda alcança, produz uma possibilidade de identificação geral com aqueles/as cujas sexualidades são dissidentes e também sua apreciação por parte de outros grupos da sociedade, o que o elevou ao reconhecimento de expressão da música nacional. Mesmo no período da Ditadura Militar, o cantor foi consagrado e conseguiu transitar por

diferentes veículos midiáticos<sup>12</sup>, ainda que tenha contribuído diretamente para a inclusão e valorização social dos homens homossexuais e bissexuais, ao mesmo tempo que, aparentemente, não representava riscos à moral vigente.

## Encerramento – Aplausos ao fecharem-se as cortinas

Ney Matogrosso: [A minha arte] mostra um ser humano livre de qualquer coisa que me amarre, que me puxe para trás, que me segure em alguma coisa. Eu estou livre para me expressar com a maior liberdade, portanto, se eu me manifesto com liberdade, eu também espero, eu também libero o público para que se manifeste. A minha figura gera esse tipo de desrepressão.

*Autor: Como você e a sua obra atravessaram a censura?*

Ney Matogrosso: Perseguido eu também fui, só não fui preso. Ela não falava de política. Era diferente, era comportamental, acho que não estavam esperando uma coisa dessas. Esperavam que todo mundo falasse “Abaixo a ditadura!” Eu ignorava a ditadura e me manifestava como se ela não houvesse.

Em entrevista concedida para a pesquisa da qual trata este artigo, Ney Matogrosso reflete sobre sua carreira e a importância de sua arte para as liberdades em geral. O artista, que durante toda a vida pública, rejeitou quaisquer rótulos ou categorias para a sua identidade, segue apostando na liberdade de expressão do corpo como afirmação da potencialidade do ser. Assim, mais do que se opor diretamente aos sistemas políticos opressores, tanto no tocante à moralidade quanto ao Estado ditatorial, optou por agir a despeito de tais regras e condicionamentos sociais, burlando-os, cavando neles suas brechas e fissuras. A estratégia poética-ética era a de, portanto, sair das vias já codificadas das relações de poder, projetando dessa forma novas e, às vezes, invisíveis rupturas.

Em 1984, Ney Matogrosso se apresentava com o espetáculo "Destino de Aventureiro". As críticas de comentaristas de arte (a exemplo: PUTERMAN, 1984) relacionavam os aspectos estéticos da obra com as dimensões sociais vividas à época da Ditadura Militar, que chegava ao fim. A androginia operava em termos contestatórios naquele ambiente repressor, em defesa de comportamentos e valores morais que prezavam pela superação dos estereótipos do masculino e do feminino, sem apego a termos ou identidades políticas (SEGATO, 2007). Nas artes em geral, havia uma valorização da pansexualidade potencial de todo ser humano e a perspectiva de que a monossexualidade seria o estreitamento da própria humanidade por uma ordem

---

<sup>12</sup> A popularização de Ney Matogrosso permitiu que fosse conhecido por diferentes camadas econômicas da sociedade brasileira. Assistir a seus *shows* nos anos 1970 e 1980 era restrito a pessoas com poder aquisitivo mais elevado, conforme foi mencionado na nota de rodapé 2 sobre o perfil dos entrevistados.



social opressiva, careta e ultrapassada. No meio artístico, a androginia se tornou praticamente um projeto de sociedade com base filosófica universalista, uma proposta de liberdade a todas as pessoas, principalmente, no ambiente democrático que se avizinhou.

No Brasil, tal ambiguidade de gêneros e liberalização sexual ficou conhecida como “desbunde”. Parte dos movimentos culturais era taxada de alienada e alheia às urgências da repressão - especificamente, aquelas/es artistas que não traziam em suas obras menções críticas à Ditadura Militar. Os DziCroquettes, Ney Matogrosso e Caetano Veloso seriam, para Trevisan (2011), referências principais desse movimento de “desbunde”, onde o corpo aparecia como forma expressiva por excelência, no lugar da palavra e do confronto direto. Ainda vale chamar atenção para o grupo tropicalista e o escândalo provocado pela atriz Leila Diniz, grávida e de biquíni na praia, dentre outras manifestações de contestação.

O “desbunde” também era uma estratégia (com um grande impulso criativo) de lidar com a dominação militar, portanto, também uma ação política em termos distintos das guerrilhas, lutas armadas e embates explícitos<sup>13</sup>. A política desbundada constituía-se por forte ironia, deboche e erotismo. Uma ridicularização dos costumes e da ordem vigente, ao mesmo tempo em que colocava o corpo no centro de resistência, deslumbramento e autoafirmação da diversidade de direitos e cidadania. A parte do corpo “bunda”<sup>14</sup>, signo de desejo sexual, abjeção, riso, alegria, satisfação, liberdade, daquilo que não tem função importante no corpo, que é excessivo e que pertence a todas as pessoas (sem binarismos), foi apropriada como poética de uma política andrógina brasileira.

O corpo afrontava o regime e, ainda que perseguido pela ditadura, esta não conseguia capturar determinadas manifestações artísticas com êxito, pois o *modus operandi* da repressão cultural tinha um viés burocrático, racionalista e conteudista. Nisso, encontra-se uma das poderosas potências transformadoras e fenomênicas da arte: ela corrói, como ferrugem, pelas beiradas do que é proibido e censurado; ela entra nas brechas e fissuras daquilo que parece totalmente consistente, coerente e controlado; ela simplesmente é, revela-se em hierofania, canalizando e materializando os anseios inalcançáveis.

A década de 1970, quando Ney Matogrosso aparece junto aos “Secos & Molhados”, produziu e difundiu um conjunto de artistas tanto no Brasil como em outros

---

<sup>13</sup> O movimento hippie estado-unidense, bastante forte nos anos 1960, teve influência nessa postura brasileira contracultural de resistência pacifista e de liberdade sexual. Mas assumiu aqui feições particulares (ABRAMO, 1997, PIMENTEL; CARRIERI; LEITE-DA-SILVA, 2007).

<sup>14</sup> Lélia González (1988) diz que um dos principais objetos das fantasias sexuais da nossa cultura é a bunda. Essa palavra origina-se da língua africana quimbundo, pertencente aos bundos, uma etnia de Angola, a qual também fala outras duas línguas - bunda e ambundo - e que integrou parte significativa dos/as escravos/as chegados/as à América. Muitos termos do quimbundo foram apropriados ao nosso “pretuguês”, tanto que o português lusitano não fala nem diz “bunda” no seu vocabulário. Logo, por se tratar de um termo brasileiro, utilizado para representar uma política andrógina, vê-se sua marca particular de um movimento artístico e cultural nosso.

países que foram significativos para a desconstrução de valores restritos e do comportamento tradicional, bem como para a construção, a afirmação e o reconhecimento de identidades de gênero e sexuais dissidentes, as quais encontraram nessas produções culturais outras referências de agir e, portanto, de ser no mundo. Destacou-se, nestas páginas, Ney Matogrosso, mas também existiram os Doces Bárbaros, Os Mutantes, o teatro de Zé Celso, As Frenéticas, entre outras e outros. Em nível internacional, Matogrosso foi comparado com Alice Cooper<sup>15</sup>, David Bowie, Michael Jackson e demais nomes de peso mundial.

A produção artística que se insere na indústria cultural é significativa para a construção, a afirmação e o reconhecimento das identidades de gênero e das sexualidades dissidentes, no caso abordado, das identidades de homens homossexuais e/ou bissexuais pela produção artística de Ney Matogrosso na década de 1970 e 1980. Diferente de outras categorias identitárias socialmente subalternizadas, as pessoas LGBTQs não se organizam por um território, por uma marca temporal (passado ou futuro), tampouco compartilham credos ou posicionamentos político-filosóficos, além de não encontrarem habitualmente em suas famílias referência positivas de outras pessoas semelhantes. A indústria cultural favorece uma fluidez extremamente relevante para a aglutinação, a comunicação e o compartilhamento de experiências - movimentos fundamentais para afirmação e legitimação identitária, tanto no período histórico abordado como atualmente.

Isso significa que partilhar e registrar a arte e a produção cultural de, para e por pessoas LGBTQs é indispensável para o avanço da dignidade e do reconhecimento dos direitos humanos e da diversidade cidadã. Trata-se de fortalecimento identitário, comunitário e político, na perspectiva de interação dessas pessoas com a sociedade geral, não apenas em guetos. Trata-se também da criação de solidariedade, constituição de vínculos afetivos e simbólicos que sejam resilientes e resistentes às estruturas opressoras. Paralelamente, ainda se faz importante remarcar que o atravessamento sensível, proporcionado pela experiência estética, possui a capacidade de mobilizar e se fazer incorporar em sujeitos que vivenciam diversas realidades sociais, de gênero e de vivência da sexualidade. Ou seja, não só sujeitos subalternizados são beneficiários de uma arte crítica e disruptiva dos padrões estabelecidos.

A produção artística de Ney Matogrosso – sua dança, seu corpo e sua voz em cena – atravessou e afetou uma vastidão de pessoas heterossexuais que, em alguma medida, puderam rever, transformar e fissurar o acoplamento compulsório de signos, símbolos, significados e representações do que é masculino e feminino. Possibilidades outras de ser e de se apresentar para pessoas heterossexuais, muito provavelmente, também emergiram, o que seria objeto de uma investigação futura. O artista ocupou latifúndios do gesto e da performance, onde o patriarcado mantinha os corpos improdutivos e estagnados a novas poéticas. Anarquizou limites risíveis que determinavam ângulos de movimentos específicos e pré-determinados para homens e mulheres. Erotizou as infundadas e arbitrarias regras de quem pode e quem não

---

<sup>15</sup> Em 1974, jornal em Brasília trazia na capa "Androginos invadem Brasília" em referência às apresentações de Alice Cooper e Ney Matogrosso em datas próximas. (VAZ, 1992).

pode cruzar as pernas, bem como riu das balizas sociais restritivas do molejo aos quadris masculinos.

As artes de performances corporais, de forma simples e profunda, banalizam e abalam estruturas que, de tão arraigadas e longevas, se consideram naturais, inevitáveis e imutáveis. Ao despedaçarem palavras fixas, mexerem corpos rígidos e distorcerem imagens estereotipadas são potentes para criar um espaço cênico ritual, no que tange à ordem material, emocional, simbólica e cognitiva. Fazem emergir o indizível, o desencorporado, o ainda não sentido, o ainda não contemplado, enfim revelam, no seu bojo, a desrepressão, tão mencionada pelo artista na epígrafe inicial e no trecho da sua entrevista neste encerramento do artigo.

Ney Matogrosso e sua obra, dentre muitas leituras que lhes podem ser atribuídas, são aqui vistos como arautos da liberdade. Foram capazes de eclodir, explodir, reconstruir, malabarizar e multiplicar corpos, gêneros, sexualidades e culturas, especialmente em período de forte repressão política e moral no Brasil. Relançaram o humano a uma presença hierofânica, com abertura ao devir esperançoso para suas diferenças.

## Referências Bibliográficas

ABRAMO, H. W. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil *Revista Brasileira de Educação*. Mai/Jun/Jul/Ago Nº 5, 1997 e Set/Out/Nov/Dez Nº 6, p. 25 – 36. 1997.

BENJAMIN, W. Teses sobre o conceito de história, 1940: *In: BENJAMIN, W. Obras escolhidas*. Vol:1: Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura: São Paulo: Brasiliense, 1987.

BORNHOLDT E. A., WAGNER A. e STAUDT A. C. P. A vivência da gravidez do primeiro filho à luz da perspectiva paterna. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol .19, n.1, 2007 (pp. 75 – 92)

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. *Cuerpos que importan. Sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós, 2008.

BUTLER, J. Actos performativos e constituição de gênero. Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *In: MACEDO, Ana Gabriela; RAYNER, Francesca (Org.). Gênero, cultura visual e performance. Antologia crítica*. Minho: Universidade do Minho/Húmus, 2011.

DE LAURETIS, T. *Tecnologies of Gender*. Bloomington, Indiana University Press, 1987.

DAWSEY, J. Victor Turner e Antropologia da Experiência. *Cadernos de Campo*. n.13 163-176, 2005.

GODOI, Rodolfo Luiz Costa de. Ney Matogrosso: liberação sexual, performance artística e disputas simbólicas. 2018. 128 f., il. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. p. 69-82. 1988.

GONZATTI, C.; MACHADO, F.V. Notas sobre o espalhamento da criança viada na cultura pop digital brasileira. *Periódicus*, Salvador, n. 9, v. 1, maio-out. p. 248 – 267. 2018.

LOURO, G. L. Pedagogias da sexualidade. In LOURO, G. L. (org). *O corpo educado - pedagogias da sexualidade*. Autêntica, Belo Horizonte, 2000.

MACEDO, A. S. N. e SILVA, A. C. T. *Gênero e erotismo na cobertura midiática de Madonna: “The Girlie Show”*. Trabalho apresentado na Divisão Temática Estudos Interdisciplinares da Intercom Júnior –XI Jornada de Iniciação Científica em Comunicação, evento componente do Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação - XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Rio de Janeiro -RJ–4a 7/9/2015. Disponível em <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-1795-1.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2019.

MILARÉ, S. *Hierofania: o teatro segundo Antunes Filho*. São Paulo: SESC São Paulo, 2010.

MURARI, L. e NAGIME, M. *New queer cinema: cinema, sexualidade e política*. São Paulo, Brasil: Caixa Cultural. 2015.

PEREIRA, P. P. G. As incorporações e suas poéticas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n. 31, p. 137-171, jan./jun. 2017.

PIMENTEL, T. D., CARRIERI, A. de P. e LEITE-DA-SILVA, A. R. Ambiguidades identitárias na “Feira Hippie” /Brasil. *Comport. Organ. Gest.* .13 n.2 Lisboa out. p. 213 – 236. 2007.

PINTO, R. M. L. Trans-per(form-ação): as poéticas visuais de Lady Gaga e uma política de gêneros. In MONTEIRO, R. H. e ROCHA, C. (orgs.). *Anais do VI Seminário Nacional de Pesquisa em arte e cultura visual*. Goiânia-GO: UFG, FAV, p. 550 – 559. 2013.

PRÊMIO DA MÚSICA BRASILEIRA. *História*. Disponível em: <http://www.premio-damusica.com.br/o-premio/historia/>, acesso em 26 de setembro, 2017.

PUTERMAN, P. O deboche e a ironia do aventureiro In *Folha de São Paulo*, 1984. Mimeo.

QUEIROZ, F. de A.: Ney Matogrosso: Sentimento contramão: transgressão e autonomia artística. 2009. *Tese* (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 271 p.

SANTOS, J. F. *Calling All The Queens! Visibilidades de gênero no programa de TV Ru Paul’s Drag Race*. Trabalho apresentado no DT 6–Interfaces Comunicacionais do XVII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste, realizado de 02 a 07 de julho de 2015. Disponível em <http://www.portalintercom.org.br/anais/nordeste2015/resumos/R47-1346-1.pdf> , acesso em 10 de janeiro de 2019.

SCHECHNER, R. Podemos ser o (novo) Terceiro Mundo? *Soc. Estado*. vol.29 no.3 Brasília set./dez. 2014. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922014000300003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000300003) . Acesso em: 03 nov. 2018.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu* (28), p. 19 – 54. janeiro-junho de 2007.

SEGATO, R. L. Um Paradoxo do Relativismo. *Revista Religião e Sociedade*. 16/1-2, p. 31 – 46. 1992.

SEGATO, R. L. Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. In SEGATO, R. La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SILVA, V. A. A performance de Ney Matogrosso: Inovação na Canção Midiática em dois momentos: *Dissertação* (Mestrado em Comunicação) – Programa de Mestrado em Comunicação. Universidade Municipal São Caetano do Sul, São Caetano do Sul, 2013, 98 p.

SILVA, R. P. da. Para Além do Bustiê: Performances da Contraviolência na obra Bandido (1976-1977) de Ney Matogrosso. *Dissertação* (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiania, 2016, 297 p.

SONTAG, S. Notas sobre Camp. In SONTAG, S. *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity*. London: Routledge, 1993.

TEIXEIRA, J. G. L. C. Apresentação. Dossiê Estudos da Performance. *Soc. Estado*. vol.29 no.3 Brasília set./dez. 2014. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922014000300002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000300002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 22 out. 2018.

TREVISAN, J. S. *Devassos no paraíso*. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record 2011.

TURNER, V. W. Liminal ao liminóide: em brincadeira, fluxo e ritual: Um ensaio de simbologia comparativa. *Mediações*, Londrina, v:17 n:2, Jul/Dez, 2012, (pp. 214 – 257).

VAZ, D. *Ney Matogrosso: Um cara meio estranho*, Rio de Janeiro: Editora Rio Fundo, 1992.

**Resumo:**

Este artigo focaliza a performance cênica de Ney Matogrosso enquanto tensionadora simbólica dos padrões heteronormativos estéticos e comportamentais da sociedade brasileira. Tal expressão artística é abordada durante a Ditadura Militar, período de notoriedade dele junto ao grupo “Secos & Molhados” e de relevante importância a seus fãs. Dados obtidos em entrevistas com homens homossexuais e/ou bissexuais, com o artista e em três grandes jornais apontam para especificidades significativas a burlar e negociar com estruturas autoritárias do poder avessas às suas apresentações ditas alternativas. Desenvolve-se, assim, uma reflexão sobre a arte por perspectivas teóricas das Ciências Sociais atentas à sua capacidade de inquietar e romper com paradigmas socioculturais habituais, além de fortalecer os direitos humanos e a cidadania de LGBTs.

**Palavras-chave:** performance; corpo; arte; Ney Matogrosso; LGBTs

**Abstract:**

This article approaches the scenic performance of Ney Matogrosso as symbolic tensors of the esthetic and behavioral heteronormative patterns in Brazilian society. This artistic expression is treated in time frame of Military Dictatorship, period of notoriety from him with the Secos & Molhados and of great importance to artist's fans. Data obtained from semi-structured interviews with eleven people, the artist himself and articles from three newspapers point to the specificities of his art, which were significant in order to circumvent and negotiate with authoritarian structures of power averse to their presentation and aesthetic presence. Thus, it develops an approach to art from the perspective of the Social Sciences, attentive to its ability to disturb and break with traditional sociocultural paradigms, in addition to strengthening human rights and citizenship of LGBTs.

**Keywords:** performance; body; art; Ney Matogrosso; LGBTs

Recebido para publicação em 05/10/2020

Aceito em 31/01/2022


 **ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



# Castoriadis e o Imaginário Social em experiência de construção da sustentabilidade rural no Nordeste brasileiro

**Maria da Conceição Alves Rodrigues**

 Universidade Estadual da Paraíba, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0002-2527-8549>  
mceicarodrigues@yahoo.com.br

## Introdução

As alternativas de desenvolvimento sustentável para o Semiárido nordestino surgiram ainda na década de 1980. Um conjunto de organizações não governamentais (ONGs) e algumas instituições públicas de pesquisa e extensão rural, como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – EMBRAPA, passaram a desenvolver propostas e a experimentar alternativas baseadas na ideia de que é possível e necessário conviver com a seca e o semiárido.

Apesar do reconhecimento de que a sustentabilidade, como objetivo a alcançar no curto, médio e longo prazos, encerra grande complexidade conceitual e analítica não existe consenso sobre um conceito operacional de sustentabilidade e tampouco há acordo entre distintas correntes que vêm abordando essa temática em diferentes campos do conhecimento. Na comunidade política internacional o Desenvolvimento Sustentável é assunto que atravessa anos de embates e discussões.

Um conceito oficial de Desenvolvimento Sustentável surge, nesse contexto, a partir do *Relatório Brundtland*, em 1987, quando o crescimento econômico passa a ser contrastado com a noção de sustentabilidade e se difunde a ideia de que, para ser *sustentável*, o desenvolvimento necessita compatibilizar crescimento econômico,

distribuição da riqueza e preservação ambiental, tarefa considerada por muitos como inviável ou mesmo impossível.

Conforme a orientação do Relatório *Brundtland*, “desenvolvimento sustentável é aquele que satisfaz as necessidades da geração presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras para satisfazer suas próprias necessidades” encerra em si outros dois conceitos fundamentais: a) o conceito de *necessidades*, em particular, as necessidades essenciais dos pobres, às quais se deveria outorgar prioridade preponderante e b) a ideia de limitação imposta pelo estado da tecnologia e pela organização entre a necessidade social e a capacidade do meio ambiente para satisfazer as necessidades presentes e futuras (SOUZA; ARMADA, 2017).

É importante assinalar que um ano antes da apresentação do Relatório *Brundtland* a Organização das Nações Unidas (ONU) reconheceu o desenvolvimento como direito humano através da Resolução 41-128. Esta declaração, no seu artigo 1.1, estabelece que “O direito ao desenvolvimento é um direito humano inalienável (...) todos os povos estão habilitados a participar do desenvolvimento econômico, social, cultural e político, a ele contribuir e dele desfrutar...” (SOUZA; ARMADA, 2017). Nota-se que o artigo preocupa-se com o direito ao desenvolvimento econômico, mas não trata da questão ambiental. Esse é, portanto, o cenário que antecedeu a publicação do *Relatório Brundtland*. Apesar das ressalvas no texto do *Relatório*, as três décadas que se seguiram à apresentação do documento demonstraram, na prática, a debilidade do conceito de *desenvolvimento sustentável* e a insustentabilidade do desenvolvimento praticado (SOUZA; ARMADA, 2017).

Em junho de 1992 no Rio de Janeiro, durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, na reunião que ficou conhecida como Rio-92, Eco-92 ou Cúpula da Terra, vinte anos depois da primeira conferência do tipo em Estocolmo, Suécia, os países reconheceram o conceito de desenvolvimento sustentável e começaram a moldar ações com o objetivo de proteger o meio ambiente. Foi naquele momento que a comunidade política internacional admitiu claramente que era preciso conciliar o desenvolvimento socioeconômico com a utilização dos recursos da natureza. Desde então, estão sendo discutidas propostas para que o progresso se dê em harmonia com a natureza, garantindo a qualidade de vida tanto para a geração atual quanto para as futuras no planeta (FEIL; SCHREIBER, 2017).

Na reunião foram elaborados alguns documentos importantes que reforçavam a necessidade de um desenvolvimento mais sustentável para o planeta. Dentre eles, destacam-se a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (buscando estabelecer um novo modelo de desenvolvimento fundado na utilização sustentável dos recursos ambientais e na qualidade ambiental como requisito imprescindível à qualidade de vida), e a Agenda 21 (um instrumento de planejamento onde se admitia a responsabilidade dos governos em impulsionar programas e projetos ambientais através de políticas que visassem a justiça social e a preservação do meio ambiente). Com esses documentos o termo Desenvolvimento Sustentável foi definitivamente popularizado (Lindoso, 2013).

A Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável (CNUDS), conhecida também como Rio+20, foi realizada entre os dias 13 e 22 de



junho de 2012 na cidade do Rio de Janeiro. A conferência retoma, após vinte anos, diversos temas que foram explorados durante o evento RIO-92.

O objetivo da conferência era a renovação do compromisso político com o desenvolvimento sustentável por meio da avaliação do progresso e das lacunas na implementação das decisões adotadas pelas principais cúpulas sobre o assunto e do tratamento de temas novos e emergentes. Os principais temas abordados foram: desenvolvimento sustentável, economia verde, inclusão social e pobreza. O que contribuiu para reavaliar e repensar o desenvolvimento mundial para melhor se definir a agenda do desenvolvimento para as próximas décadas, a *Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*, estabelecendo claro mandato para que os estados membros da ONU constituíssem coletivamente um conjunto de objetivos e metas.

A *Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável* da Organização das Nações Unidas (ONU), concluída em agosto de 2015, propõe 17 objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) e 169 metas correspondentes, fruto do consenso obtido pelas delegações dos estados membros da ONU, outorgando uma maior importância e foco ao âmbito local onde os reflexos negativos da insustentabilidade são sentidos e as ações concretas devem ser adotadas. Trata-se de um plano de ações debatidos internacionalmente pelos estados com foco de concretizar objetivos e metas voltados para a efetividade do desenvolvimento sustentável, econômico, social e ambiental ao longo do período 2016-2030. É o resultado de inúmeras negociações dos estados membros da ONU e tem como signatários os 193 países pertencentes à organização (CARVALHO, 2019).

Dos 17 objetivos estabelecidos pela Organização das Nações Unidas (ONU) para a *Agenda 2030*, o que trata a temática da Sustentabilidade rural é o de número 11º - torna as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis - outorgando uma maior importância e foco ao âmbito local e prevendo a implantação de ações e políticas concretas através de atores domésticos no cenário interno (CARVALHO, 2019).

O conceito de sustentabilidade rural que se defende neste artigo se inscreve dentro do enfoque do objetivo 11º da *Agenda 2030* quando considera a necessidade de uma maior importância ao âmbito local que favoreça a implantação de ações e políticas concretas através de atores domésticos no cenário interno das comunidades rurais. E também quando aponta como primeiro objetivo dessas ações o incremento de seu valor social, entendido como a qualidade de bens e serviços produzidos, o nível em que se satisfazem as necessidades humanas e sua distribuição entre a população. Mais do que nunca, o reconhecimento da importância do saber local e dos processos de produção, relação e articulação com saberes externos passam a ser indispensáveis (RODRIGUES, 2018).

Este artigo, resultante de pesquisas realizadas durante Estágio de Pós-Doutoramento (2016/ 2017), propõe uma abordagem sobre os mecanismos de articulação de saberes em projetos de construção da sustentabilidade em ambientes vulneráveis à seca, centrando a atenção nas práticas cotidianas dos agricultores e sua relação com os conhecimentos e as práticas tecnológicas difundidas por Organizações Não Governamentais (ONGs) com programas locais de geração e difusão de inovações sustentáveis. Para tanto, tomamos como *locus* empírico a comunidade rural de Lajedo

de Timbaúba do município de Soledade, Estado da Paraíba, por tratar-se de uma localidade onde se registra um dos primeiros casos de planejamento do desenvolvimento local sustentável para o semiárido paraibano tornando-se, portanto, cenário adequado para se analisar relações de saberes no meio rural sob a perspectiva de sustentabilidade.

Os primeiros casos de ação visando ao desenvolvimento rural sustentável em Lajedo de Timbaúba surgiram das iniciativas da Igreja Católica, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e da Associação dos agricultores locais. Esses grupos buscaram o apoio de Organizações Não Governamentais (ONG's) para a implementação de programas locais de geração e difusão de inovações sustentáveis para agricultores familiares e desenvolvimento de metodologias participativas, tendo por base fundamental a participação efetiva dos agricultores em todas as fases do processo. Dentro desses propósitos, duas ONGs passaram a atuar na comunidade a partir da década de 1990: PRACASA (Programa de Associativismo e Capacitação do Pequeno Produtor Rural no Semiárido) e PATAC (Programa de Aplicação de Tecnologias Aplicadas às Comunidade)

Este artigo propõe, portanto, uma abordagem sobre os mecanismos de articulação de saberes em projetos de construção da sustentabilidade em ambientes vulneráveis à seca defendendo o conceito de sustentabilidade dentro do enfoque que considera que as comunidades rurais têm como primeiro objetivo o incremento de seu valor social, entendido como a qualidade de bens e serviços produzidos, o nível em que se satisfazem as necessidades humanas e sua distribuição entre a população.

A pesquisa se desenvolveu em duas vertentes: estudos de dados secundários (pesquisa bibliográfica) e pesquisa de campo. Esta se realizou através do uso sistemático e articulado de um conjunto de instrumentos de discussão e de coleta de informações, que se traduziu na prática, em diversas estadas de duração variada, utilizando-se a observação participante e diversos tipos de entrevistas (individuais e coletivas), especialmente histórias de vida e entrevistas semidirigidas, aplicação de questionários e gravações, entre outros recursos disponíveis.

Assim, buscamos investigar as vivências dos agricultores de Lajedo de Timbaúba a partir do seu modo de sentir, pensar e agir no cotidiano do seu fazer. Abordamos o processo de construção das estratégias e resistências, engendrado individual e coletivamente, no âmbito da relação entre as propostas de sustentabilidade rural e a adequação de tal ou qual prática tecnológica nesse processo, articulando as práticas cotidianas dos agricultores nos espaços dos saberes e do simbólico.

## **Castoriadis e o Imaginário Social: referência ou representação?**

Analisar as vivências dos agricultores em uma comunidade rural em experiência de desenvolvimento sustentável articulando as práticas cotidianas desses agricultores nos espaços dos saberes e do simbólico não é algo tão simples como pode às

vezes parecer. Principalmente quando se busca entendê-las a partir das produções materiais e simbólicas de suas vidas, já que poucas são as referências existentes e as abordagens que poderiam dar suporte teórico a esta discussão. Contudo, na busca de embasamento teórico para subsidiar nossa análise, encontramos em Cornelius Castoriadis (1982), a proposição do *imaginário social* que utilizamos para o entendimento de como se estabelecem as relações de saberes entre agricultores e técnicos de Organizações Não Governamentais (ONGs), com programas locais de geração e difusão de inovações sustentáveis.

Segundo Castoriadis (1982), a sociedade e suas instituições seriam impossíveis sem uma rede simbólica. É a instituição da sociedade que determina o que é e o que não é real, o que tem sentido e o que é desprovido dele. Assim como estabelecem o real e o que tem sentido, as significações imaginárias sociais são, portanto, essenciais à ação social, porque impregnam e orientam a vida da sociedade ou de grupos específicos da mesma:

As instituições imaginárias da sociedade constituem-se de um complexo de significações que impregnam, orientam e dirigem a vida daquela sociedade e todos os indivíduos concretos que, corporalmente, a constituem [...] tais significações imaginárias sociais são, por exemplo: espíritos, Deus, cidadão, partido, dinheiro [...] etc. mas também: homem/mulher/crianças [...]. Para além das definições puramente anatômicas ou biológicas, homem, mulher e criança são o que são mediante as significações imaginárias sociais que os fazem ser assim. (CASTORIADIS, 1982, p. 230-231).

A compreensão inicial de que o simbólico é algo central na vida das sociedades e das instituições é ponto pacífico. Todavia, salienta-se que as instituições constituem suas redes simbólicas próprias – “simbólico em segundo grau” – notadamente diferente do simbolismo geral da sociedade ou de outras instituições. Ocorre, porém, que certas instituições têm socialmente sua existência como sistemas simbólicos sancionados, como é o caso do judiciário, de um poder instituído, de um sistema de direito, de uma religião.

As instituições não se reduzem ao símbolo, mas elas só podem existir no simbólico, são impossíveis fora de um simbólico em segundo grau e constitui cada qual sua rede simbólica. [...] consiste(m) em ligar a símbolos [a significantes] significados [representações, ordens, injunções ou incitações... – significações...] e fazê-los valer como tais, ou seja, a tornar esta ligação mais ou menos forçosa para a sociedade ou o grupo considerado (CASTORIADIS, 1982, p.142).

Esses processos se dão sempre em contextos limitados que demarcam significações carregadas dos aspectos culturais e sociais. Por mais novo que seja, “todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, utilizando seus materiais” (CASTORIADIS, 1982, p. 134). Também não existe um conteúdo prévio ou real a exprimir através do símbolo, o que implica dizer que é uma situação

cultural e social, nos processos de negociações de arranjos e significados, que imprimirá as significações.

Essa concepção fala claramente daqueles conteúdos simbólicos apreendidos no processo da socialização, tal como se dá com as significações dos saberes de uma comunidade, os quais não ocorrem, todavia, de forma pura, exclusivamente na ótica das gerações precedentes sobre as seguintes. O mecanismo da difusão concernente à teoria das representações sociais existe, está presente, mas não de forma predominante, maciça, tanto quanto a socialização e endoculturação: “nossa relação com o social, e com o histórico, que é seu desenvolvimento no tempo... é uma relação de inerência, que como tal não é nem liberdade, nem alienação, mas o terreno no qual liberdade e alienação podem existir” (CASTORIADIS, 1982, p. 135-36).

Por outro lado, não se pode afirmar que o simbolismo institucional determina o conteúdo da vida social. Para Castoriadis, não é papel do simbolismo fazê-lo, até porque, o simbólico inscreve-se nas relações sociais como uma necessidade da interação, da comunicação, do contato, da troca. Só posteriormente, com a cristalização de significações, escondem, mascaram e/ou revelam os conteúdos significativos mais preciosos sob os quais podemos adentrar nos detalhes das relações sociais.

As intensas relações entre simbólico e imaginário fizeram Castoriadis explicá-los a partir de suas definições:

Falamos de imaginário quando queremos falar de alguma coisa “inventada” – quer se trate de uma invenção absoluta [uma história imaginária em todas as suas partes), ou de um desligamento, de um deslocamento de sentido, onde símbolos já disponíveis são investidos de outras significações que não suas significações “normais” ou canônicas”. Nos dois casos, é evidente que o imaginário se separa do real, que pretende colocar-se em seu lugar (uma mentira) ou que não pretende fazê-lo [um romance] (CASTORIADIS, 1982, p. 154).

Nesse imaginário, observa-se o aspecto inventado, criado. O que leva a deduzir que a realidade social é fruto da criação humana fundamentada em necessidades, desejos, busca etc., mas também de uma segunda criação que perverte o sentido original primeiramente atribuído. Nesse aspecto pretende-se destacar que, por mais dada que seja a realidade, sempre existe um esforço de apreensão por parte dos sujeitos e uma apreensão sem esforço e nesses processos de apreensões e objetivações dos símbolos já disponíveis, a apreensão-objetivação nunca é absolutamente a mesma, ou exatamente “adequada” (CASTORIADIS, 1982, p. 154).

Há sempre algum elemento interveniente na relação de compreensão dessa realidade, seja da parte do sujeito, seja da parte do meio de comunicação etc. O fato é que, por processos descontínuos e sucessivos, constroem-se significações imaginárias que se separam do real para voltarem-se sobre ele, tentando encobri-lo e substituí-lo. Ou seja, as significações substituem a própria realidade e são tomadas como se fossem ela.

Ocorre, entretanto, que a própria expressão e existência do imaginário só é possível pela utilização que este faz do simbólico, deixando ao mesmo tempo de ser

realidade *virtual* para ser *qualquer coisa a mais*. Segundo Castoriadis (1982), é através do simbolismo e de suas formas de linguagem que o imaginário materializa-se, torna-se palpável, observável.

Dentre as várias semelhanças entre o imaginado ou imaginário efetivo e a representação social<sup>1</sup> pode-se apontar: o nível em que se apresenta a representação, cujo componente racional-real pode ser identificado no que há de consciente na teoria das representações sociais<sup>2</sup>, destacando, sobretudo, o aspecto conceitual sob o qual se apresentam as representações; como elemento indispensável para pensar e para agir; por último, a representação social, como todo simbolismo social, serve para e de comunicação entre os homens.

As funções mais importantes das representações sociais estão assim expostas como uma atuação do imaginário. E naquilo em que Moscovici (1978) identifica a atuação dos dois processos básicos das representações sociais, a objetivação e a ancoragem, podemos também identificar a atuação do imaginário. Vejamos como isso se procede:

A objetivação, através do mecanismo de “naturalização”, transporta os elementos objetivos para o meio cognitivo e prepara para eles uma mudança fundamental de status e função e, através da classificação, coloca e organiza as partes do meio ambiente e, mediante seus cortes, introduz uma ordem preexistente, atenuando assim o choque de toda e qualquer nova concepção. (MOSCOVICI, 1978, p. 113).

Tanto Castoriadis como Moscovici percebem que o homem transforma a realidade (os elementos objetivos) ao tentar apreendê-la, e o faz independente de sua vontade, por mecanismos atuantes. Ocorre, porém, que Moscovici atribui aos elementos objetivos um status e uma função como coisa objetiva e preexistente à apreensão pelos sujeitos, ao afirmar que os elementos objetivos sofrem uma mudança fundamental. Não cabe à coisa, objetivamente existente, tais traços, mas aos sujeitos sociais que os percebem, representam-nos e com eles atuam. São esses sujeitos que criam, produzem, imaginam e atribuem às realidades objetivas (reais ou pensadas) status e funções, sem desconsiderar, no entanto, algum peso exercido pela coisa (MOSCOVICI, 1978, p. 113).

Assim, enquanto Moscovici salienta que a representação de um objeto é uma representação diferente do objeto; que os mecanismos de “naturalização” e da “classificação” realizam a transformação dos elementos objetivos, impondo-os uma outra natureza e novas significações, sem perder de vista o real referente, Castoriadis acredita que os fatores reais não produzem significações, mas podem ser-lhes atribuídas.

---

<sup>1</sup> Entendemos “Representações Sociais” como a relação das construções simbólicas com a realidade social. Uma organização de imagens e linguagens que realçam e simbolizam atos e situações. Cf. Moscovici (1978, p.10).

<sup>2</sup> Serge Moscovici foi quem estabeleceu a noção de “representação social” em 1961 com a publicação de “*La Psychanalyse: Son Image et Son Public*”, que veio conferir à Psicologia Social contemporânea uma identidade e um objeto, ao mesmo tempo que o propõe como solução à escorregadia insegurança de se estar ora na Sociologia ora na Psicologia Social, demonstrando a interdisciplinaridade que é o campo representacional.

Para Moscovici, é a sociedade ou formas de conhecimentos socialmente disponíveis, filtrados pelos sistemas de crenças sociais e/ou pessoais, que impõem a lógica de classificação do mundo objetivo e, assim fazendo, atravessa-o com os conteúdos sociais. Isso acarreta atribuição de status (valorização, modismos) e de funções, que recobrem formas de utilizações ou satisfações, sob os jogos das (re) significações.

Castoriadis não pretende negar o aspecto funcional das representações e do imaginário na vida social. Muito pelo contrário, ele aponta esse aspecto como importantíssimo do ponto de vista da teoria do imaginário que vem a ter, na visão do autor, um significado que a “sociedade produz necessariamente... [o] imaginário do qual ela necessita para seu funcionamento” (CASTORIADIS, 1982, p. 413).

Uma Organização Não Governamental (ONG) que atua em áreas vulneráveis às secas, por exemplo, não pode ser vista apenas como um órgão que viria proporcionar um conhecimento técnico para enfrentar a problemática das estiagens. Esse seu aspecto funcional, delimitado por sua rede simbólica (não desconsiderando os interesses que lhes colocaram lá), reduziria a análise a uma visão ingênua.

A partir do momento em que se institucionaliza uma problemática objetiva, faz-se mediante cortes, mediante sua apreensão como formas mais ou menos definidas de soluções, cuja autoridade lhe é imputada, e o faz através de uma simbologia que a ultrapassa, estendendo-se e ancorando-se na sociedade como um todo. Os problemas da localidade que será atendida são imaginados, essencialmente, pelo elemento da seca, que requer como saída o preenchimento ou satisfação da mesma; como a ONG a delimita, a seca é um problema físico, cuja natureza sócio-histórica é secundada.

Fica claro que os fatores reais não produzem significações, mas podem ser-lhes atribuídas. É a sociedade, ou parte dela, ou ainda grupos que conferem a esses fatores reais as suas significações e sua valorização em certa escala de referência dentro do universo de significações existentes. Obviamente, podem questionar que há determinados fatores reais que se impõem, como as secas, por exemplo. Mas se eles se impõem como fatores reais, não se impõem como significações, como simbologia e representações. Sobre eles, produzir-se-ão outros fatores que se pretendem reais, no cenário das forças sociais.

A problemática das secas existe em várias partes do mundo, e a forma de apreensão e importância atribuídas às significações variam grandemente ou são diferentes de região para região. O fato de estas existirem como fator real apresenta-se como possibilidade de apreensão, mas a forma, o método, a lógica, a representação e o imaginário, enfim, todos os conteúdos sociais são socialmente demarcados e especialmente produzidos. Não se repetem de cultura a cultura.

O que ocorre é que o imaginário tem uma tendência a se distanciar do real e a se colocar em seu lugar, tornando-se a realidade social dos sujeitos<sup>3</sup>; por isso, o imaginário central de uma sociedade pode apresentar sua interface de alienação através

---

<sup>3</sup> Como é o caso do “imaginário religioso” das secas nordestinas, que inscreve a problemática como atribuída pela “vontade divina”. Autonomizando-a em relação à realidade. Encobre a realidade, o percebido como pensado, dá-lhe novas formas, forma-se como uma espécie de

da “autonomização e dominância do momento imaginário da instituição que propicia a autonomização e a dominância da instituição relativamente à sociedade” (CASTORIADIS, 1982, p.414).

A esse respeito, Castoriadis nos indica que a instituição social e suas significações desenvolvem-se em suas dimensões indissociáveis: “a dimensão conjuntista-identitária (lógica) e a dimensão estritamente ou propriamente imaginária”. Na primeira dimensão:

A sociedade opera (“age” e “pensa”) com e mediante “elementos”, “classes”, “propriedades” e “relações” postulados como distintos e definidos (...) A exigência, aqui, é de que tudo o que é concebível esteja submetido à determinação e às implicações ou consequências que dela decorrem. (CASTORIADIS, 1982, p. 235).

Quanto à segunda dimensão, propriamente imaginária: “a existência é significação. As significações podem ser demarcadas, mas não determinadas. Elas se conectam indefinidamente umas às outras, sob o modo fundamental do remetimento (*renvoi*). (CASTORIADIS, 1982, p. 415).

Tudo isso nos informa que as narrativas, os discursos, os depoimentos, as observações sobre os vários saberes que se articulam em projetos de construção do desenvolvimento rural sustentável para o semiárido nordestino, além de conterem o conteúdo propriamente linguístico, transmitem-nos um conteúdo de natureza especial, elaborado por um conjunto de homens em constante relação entre si e com a natureza, erigindo uma concepção que se desprende, autonomizou-se, substituindo a concepção da realidade histórica da qual se originou.

## O Imaginário Local e a Noção de Desenvolvimento Sustentável

Tomando-se como pressuposto que as significações imaginárias substituem a própria realidade e são tomadas como se fossem ela, podemos inferir que para se analisar as relações de saberes que se articulam na comunidade rural de Lajedo de Timbaúba, analisando as práticas cotidianas dos agricultores e sua relação com as práticas tecnológicas difundidas por Organizações Não-Governamentais (ONGs) com programas locais de geração e difusão de inovações sustentáveis, faz-se necessário perceber não só como se estabelece essa interação de saberes, mas também observá-la como especificada pela intervenção das significações imaginárias que

---

teoria, aos olhos dos sujeitos, coerente e consistente, tornando-se “a realidade”. Ver Gomes (1995).

fazem com que os agricultores existam como tais: “as significações imaginárias fazem com que os sujeitos existam como sujeitos e como esses sujeitos” (CASTORIADIS 1982).

Os primeiros casos de ação visando ao desenvolvimento rural sustentável em Lajedo de Timbaúba surgiram das iniciativas da Igreja Católica, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e da Associação dos agricultores locais. Esses grupos buscaram o apoio de ONGs para a implementação de programas locais de geração e difusão de inovações sustentáveis para agricultores familiares e desenvolvimento de metodologias participativas, tendo por base fundamental a participação efetiva dos agricultores em todas as fases do processo. Dentro desses propósitos, duas ONGs passaram a atuar na comunidade a partir da década de 1990: PRACASA (Programa de Associativismo e Capacitação do Pequeno Produtor Rural no Semiárido) e PATAC (Programa de Aplicação de Tecnologias Aplicadas à Comunidade).

O PRACASA foi a primeira ONG a chegar à comunidade, porém, por falta de um corpo técnico, buscaram esse tipo de apoio e passaram a atuar em parceria com o PATAC, uma Organização Não Governamental criada no início da década de 1970 com o objetivo de “trabalhar para a viabilidade da agricultura familiar no Nordeste brasileiro, especialmente na região do semiárido paraibano, difundindo tecnologias a partir de uma abordagem agroecológica e na perspectiva da construção de uma proposta de desenvolvimento sustentável” (PATAC, 2004).

Desde a sua origem, o PATAC se propõe a criar e testar a aceitação de novas técnicas de convivência com o Semiárido junto aos agricultores e a organizar sua divulgação em todo o Estado da Paraíba, graças ao apoio dos próprios produtores experimentadores e a uma ampla rede de entidades parceiras, sendo as principais a Articulação do Semiárido em nível de Estado (ASA/PB), fórum da sociedade civil criado para propor uma política pública de convivência da agricultura familiar no Semiárido paraibano e em nível de Nordeste ASA/Brasil, que forma um novo espaço de intercâmbio (PATAC, 2004).

As primeiras ações do PRACASA e do PATAC na comunidade rural de Lajedo de Timbaúba foram direcionadas a um grande problema da região – não o único, mas aquele que chamava mais à atenção – a falta de água. Assim, as primeiras alternativas tecnológicas implementadas em Lajedo de Timbaúba foram as de captação e uso da água das chuvas para o consumo humano, facilitando a convivência dos agricultores com as estiagens prolongadas: as cisternas de placas (cisternas redondas feitas de placas de cimento, mais resistentes e de menor custo que as tradicionais cisternas quadradas de tijolos), construídas pelo sistema dos Fundos Solidários Rotativos (FSR).<sup>4</sup> Implantadas na comunidade desde 1993, essas cisternas passaram a ser adotadas, no Estado da Paraíba, no Programa Um Milhão de Cisternas (PIMC) que adotou as cisternas de placas para todo o Semiárido

---

<sup>4</sup> Forma-se um grupo de 5 agricultores, faz-se um sorteio da ordem dos beneficiários, a ONG compra o material e os agricultores entram com a mão de obra, construindo a primeira cisterna; depois de um certo tempo, cada membro paga 20% do material comprado, o que permite construir a segunda cisterna; e, da mesma forma e sequência, as outras são construídas, até a quinta (DUQUE, 2002).



brasileiro (PATAAC, 2016).

A partir das cisternas de placas, as experiências com as práticas tecnológicas foram se multiplicando na comunidade de Lajedo de Timbaúba, entre as principais podemos citar: poços artesianos; banco comunitário de sementes; barragens subterrâneas; silagem; apicultura; caprinocultura; tanques de pedra; beneficiamento de frutas nativas etc. E mais recentemente, em 2012, o dessalinizador<sup>5</sup> que favorece não apenas aos agricultores locais, mas também às comunidades vizinhas.

Todas as alternativas de convivências com as secas implementadas na comunidade e a condição de uma determinada prática tecnológica obter sucesso na unidade de produção foram percebidas como resultantes da interação de condições objetivas e subjetivas dos agricultores, tais como a forma como a realidade se lhes apresenta; o modo de ver ou explicar essa realidade; e a experiência posta em movimento entre os agricultores. Assim, para os agricultores entrevistados, as práticas tecnológicas estão associadas ao fator experiência e inteligência traduzido na capacidade dos mesmos em reverter essas práticas em função da manutenção do equilíbrio interno da unidade de produção. Nesta perspectiva, a adoção ou não de uma determinada tecnologia é uma “questão de raciocínio”.

Esta concepção nos permite fazer uma analogia das “significações imaginárias” de Castoriadis ao fato de que os agricultores de Lajedo de Timbaúba, como *indivíduos formados mediante e a partir das significações*, valem-se destas para a efetivação das suas práticas cotidianas. Trata-se de desenvolverem suas atividades cotidianas no plano de suas subjetividades mediante processos simbolizadores, representando os aspectos envolvidos nas suas ações e relações com o meio e com os outros, o que os fazem agir e pensar de maneira convergente com a realidade na qual estão inseridos.

A produção do conhecimento nesta realidade ocorre, portanto, a partir das condições objetivas e subjetivas desses agricultores. À medida que se relacionam com outros saberes, criam estratégias de afirmação do seu modo de viver e fazer, traduzidos na experiência que cada um traz consigo e a partir da realidade que se apresenta. Assim, ao se apropriarem de novos conhecimentos, ao mesmo tempo que incorporam esses saberes ao cotidiano do seu fazer, dão outro sentido aos mesmos e ao que estes representam.

Os conteúdos simbólicos são apreendidos no processo da socialização, tal como se dá com as significações dos saberes. Estes não ocorrem, todavia, de forma pura, exclusivamente na ótica das gerações precedentes sobre as seguintes. O saudosismo transfigurador se manifesta, é claro, sobretudo nos mais velhos, que ainda tiveram contato com a vida tradicional e podem compará-la com o presente; mas ocorre também nos mais jovens, em parte por influência daqueles. Consiste em comparar as atuais condições de vida com as antigas; as modernas relações humanas com as do passado.

---

<sup>5</sup> A dessalinização é um processo físico-químico de tratamento de água que retira o excesso de sais minerais, micro-organismos e outras partículas sólidas presentes na água salgada e na água salobra, com a finalidade de obter água potável para consumo.

Muitos dos entrevistados vão unir o saber cotidiano de experiências vivenciadas intensamente a uma compreensão da vida e do mundo que transcende as determinações imediatas. A figura presente do imaginário narra no positivo uma ausência que se busca em imagem: “na medida em que os objetos que povoam o imaginário fixam a topografia daquilo que não mais se faz, podemos nos perguntar se, reciprocamente, aquilo que mais vemos não define hoje aquilo que mais falta”. (CASTORIADIS, 1982, p. 43).

Aqui era muito difícil a vida, muito atrasado. Hoje tá muito diferente. Tudo fácil. Porque no tempo que meu pai era vivo, nós trabalhava muito mais, ele fazia tudo em roçado, mulher e homem. Nós trabalhava que nem bicho, mas trabalhava tudo satisfeito, com gosto, porque a gente era obediente a papai. Ele era o chefe daqui de Lajedo de Timbaúba, tudo que se fazia só se fazia combinado com ele. O que ele dissesse tava dito, a palavra dele era uma só.[...] Aqui só tinha quatro casas, não tinha quase nada feito. Hoje tem tudo. Hoje em dia é isso aí... É tudo fácil. De primeiro [antigamente] aqueles lajedo era tudo cheio de mato [se referindo à vegetação nativa], hoje em dia acabaram tudo, é a vaidade [desenvolvimento?], né? (R.G., entrevista, agosto de 2016).

Esta valorização do passado é constante nas falas dos mais idosos. A cada conversa sobre as mudanças ocorridas na comunidade surge uma referência a ele. Os agricultores sabem que essa é uma imagem ideal e, na verdade, havia mais miséria e fome. Sabem, por outro lado, que não havia recursos como agora. No entanto, é a maneira desses agricultores de criar uma idade de ouro para o tempo onde funcionavam normalmente os valores considerados como fundamentais da sua cultura: união familiar, respeito e obediência aos mais velhos.

Todas as vezes que esses agricultores se encontram em presença de novos valores, propostos ao seu comportamento e à sua concepção do mundo, os valores tradicionais aparecem como preservação ou redefinição de comportamentos tradicionais, que asseguram ao grupo condições de existência e permitem aos seus membros definir uma atitude, em face da atual situação de mudança. Estes fatores de preservação permitem resistir ao impacto da mudança e atenuar os seus efeitos desorganizadores.

Para as coisas funcionar é preciso todo mundo [a família] tá de dentro. Funcionar unido, como de primeiro [antigamente]. Eu sei porque tenho mais experiência. De primeiro a gente fazia de um tudo no roçado, tanto os homem como as mulheres. Hoje em dia eu acho que tem que ser assim, trabalhar todo mundo, funcionar tudo unido. Porque é muita coisa pra se fazer no roçado, pra usar essas tecnologias que eles (os técnicos) ensinam e tudo. Tudo isso só funciona com todo mundo unido, senão, não tem o de comer. (J.G.M., entrevista, agosto de 2016).

Assim, a atividade subjetiva desses agricultores se serve dos conhecimentos e das experiências para dar significados ao seu fazer e ao seu representar, do mesmo modo que se serve da valoração para atribuir às ações implementadas pelas ONGs uma qualificação relacionada à satisfação dos seus interesses. O julgamento de valor

que esses agricultores assumem sobre uma prática tecnológica, por exemplo, é implementado a partir de suas experiências de vida. Isso significa considerarmos os aspectos simbólicos que cada prática carrega em sua própria constituição como sendo constituídos a partir da lógica interna de cada unidade de produção, logo, uma prática tecnológica passa a ser rejeitada ou legitimada a partir de elementos simbólicos atribuídos pelos agricultores:

Eles [os técnicos] ensinaram a não botar veneno no plantio..., mas eles também têm que entender que tem hora que não dá pra esperar e a gente tem que botar... porque é assim... demora muito esperar as plantas que dá às formigas pra elas não ir pro roçado... a gente sabe que é ruim pra terra, pode ter qualquer técnica, mas se a terra não for boa, não funciona não..., mas na precisão, a gente bota. A gente bota porque não dá pra esperar, mas quando bota é no roçado, não é na barragem não... eles têm que entender isso. (R.G., entrevista, agosto de 2016).

Nesse relato, percebemos que é através do simbolismo dos agricultores que o imaginário materializa-se, torna-se palpável, observável: O fato é que, por processos descontínuos e sucessivos, constroem-se significações imaginárias que se separam do real para voltarem-se sobre ele, tentando encobri-lo e substituí-lo (CASTORIAN, 1982, p. 43). Se antes a utilização do veneno possibilitava o extermínio imediato das formigas na plantação, agora, mesmo tendo o conhecimento do malefício, eles continuarão a fazer uso dessa prática, uma vez que veem na imagem (o simbólico) da sua realidade, a eficácia de tal ato. Mediante a produção simbólica, que expressa concretamente sua vivência, os agricultores criam o seu modo de agir e de pensar de maneira compatível com a sua realidade. A existência do imaginário torna-se possível, pois, pela utilização que este faz do simbólico.

O significado de cada prática tecnológica e sua incorporação seletiva traduz-se na expectativa de que possa ser vantajosa para o equilíbrio da combinação dos fatores de produção da unidade, entre os quais se destacam a garantia da produção e da sobrevivência. Essas estratégias se constituem em práticas que orientam o modo de organização da agricultura familiar nas unidades de produção estudadas. A importância do trabalho conjunto de toda a família para a garantia da produção e, portanto, da sobrevivência na unidade de produção, é assim expressada:

É uma obrigação que deve ser de todo mundo. Não que a gente obrigue. E quando não se quer fazer, a gente tem que mostrar que é obrigação deles (os filhos). Quando termina o plantio, então, tem muita coisa além de cavar a terra. Existe uma limpa de mato, tem outras atividades no roçado que também pega o trabalho da gente, que é quem deve fazer esse trabalho na diária, no dia a dia. Pra arrancar o feijão, carregar o feijão do roçado pra casa e, quando se debulha o milho e o feijão, a própria contagem do caroço no terreiro, são essas tarefas que é assumida por essas pessoas que ajudam, pela família toda que ajuda a gente. A gente vive da união de dentro da família, porque tem que manter com aquilo mesmo, é pra comer, é pra vestir, é pra calçar, é uma coisa assim. (A.M.A., entrevista, agosto de 2016).

Nesse relato, evidencia-se que o trabalho conjunto, de todos os membros da família agricultora, vai garantir ao grupo o sustento e o fomento das atividades econômicas da unidade durante todo o ano. O significado atribuído pelos agricultores às práticas tecnológicas adotadas no processo de produção, mais do que uma necessidade econômica, é percebido como modos de sentir, pensar e agir próprios à sua lógica de existência. Tais práticas estão organicamente vinculadas às estratégias de sobrevivência e avaliadas segundo critérios que buscam reafirmar os elementos que propiciem a manutenção da unidade familiar e as práticas produtivas que lhe dão sustento.

O significado que os agricultores atribuem a cada prática tecnológica, traduzida na expectativa de que possa ser vantajosa para a unidade de produção e com que lógica essa prática é incorporada e com que fim, é o elemento principal que media a relação entre esses agricultores e os agentes externos, no processo de apropriação/recriação/rejeição de saberes. Vão absorver, alterar ou modificar os novos conhecimentos a partir da maneira como veem a realidade. O modo de viver e conceber seu lócus vai depender, portanto, da forma como essa realidade é percebida, vivida e expressada.

Logo, qualquer prática tecnológica tem significado positivo no cotidiano dos agricultores de Lajedo de Timbaúba, quando vem fortalecer a unidade de produção, com o papel de fomentadora do equilíbrio da reprodução da agricultura familiar de modo a reafirmar esse papel como garantia de sobrevivência dessa produção. As práticas tecnológicas assumem, assim, uma simbologia da reprodução que legitima e garante a existência efetiva dos agricultores familiares como comunidade biológica, econômica e social e que dá significados e conteúdos a todas as práticas inseridas na forma de conduzir econômica e culturalmente a unidade familiar de produção, de modo que a reprodução da família, no seu sentido amplo, seja definitivamente garantida.

Isso nos remete ao pensamento de Castoriadis (1982) ao afirmar que não poderíamos pensar as significações imaginárias sociais a partir de sua relação com os objetos, como seus referentes: “Porque é em e por elas que os ‘objetos’ e portanto também a relação de ‘referência’ tornam-se possíveis.” (CASTORIADIS, 1982, p.399). O objeto, como referente, é sempre co-constituído pela significação imaginária social correspondente. Seguindo essa concepção, dizer que determinados objetos são práticas tecnológicas não é dizer alguma coisa sobre esses objetos como tais, mas sobre a maneira pela qual os agricultores tratam estes objetos, sobre a maneira de ser destes objetos para esses agricultores; é dizer que esses agricultores instituíram a significação *práticas tecnológicas* como tal.

Fica claro que os fatores reais não produzem significações, mas podem ser-lhes atribuídas. São os agricultores que conferem a esses fatores reais as suas significações e sua valorização em certa escala de referência dentro do universo de significações existentes. Assim, ao se apropriarem de novos conhecimentos, ao mesmo tempo que incorporam esses saberes ao cotidiano do seu fazer conferem um outro sentido a esses saberes e ao que estes representam. Criam estratégias de afirmação dos seus saberes e do seu modo de viver e fazer traduzidos na experiência que cada um traz consigo:

Eles [os técnicos] traz muito conhecimento pra gente... muita novidade. Mas a gente não faz tudo do jeito que eles mandam não. A gente recebe a dica todinha, mas vai testando, o que der certo a gente faz. A gente sabe se dá certo, porque a gente tem a experiência e eles não. Eles não podem fazer sem a gente. Aí a gente também ensina pra eles. Quer dizer, eles vêm ensinar as coisas, mas aprendem também com a gente, porque a gente já tá acostumado com isso aqui. (L.M.A., entrevista, novembro de 2016).

Esse relato denota que a representação constituída pelos agricultores é determinante na condução da prática. Representar que os técnicos das ONGs não podem fazer nada sem eles, firmar outro imaginário é condição necessária para que seus saberes não sejam perdidos. *Sabe, porque tem experiência* é uma frase que evidencia o reconhecimento do papel consciente/inconsciente no processo de construção de conhecimentos. Os saberes produzidos são de quem os faz. Portanto, dos que tem a força de aceitar, negar, subverter ou modificar os ensinamentos técnicos.

Nesse processo de produção de conhecimento, os agricultores, ao executarem tarefas cotidianas, fazem-no a partir de questões pré-determinadas pela prática simbólica, ou seja, eles produzem saber na medida em que suas práticas cotidianas lhes apresentam essas questões. Assim, é no confronto com outros saberes que eles vão elaborar um saber eminentemente prático, emanado da prática simbólica, ao mesmo tempo em que constroem significações para essa prática e esses saberes:

Eu penso, assim, depois que eu tenho esses conhecimentos, se eu pensasse isso há vinte anos atrás, se eu tivesse tido esse conhecimento vinte anos atrás, a minha vida hoje era transformada, quem sabe que eu não podia ter feito até um curso, e hoje ter uma visão melhor de conhecimento através dessas práticas... mas como Deus não me deu essa chance, a gente vai com a oportunidade que Deus oferece... E Deus deu essa chance agora. Mas se a gente não se une, não se agrupa, não dialoga, não conversa, cada um tem sua opinião, essas práticas toda não funciona. (I.G.M., entrevista, novembro de 2016).

Nesse imaginário, observa-se que a realidade se apresenta como fundamentada em necessidades, desejos, busca etc. Por mais dada que seja a realidade, sempre existe um esforço de apreensão por parte dos sujeitos. E nesses processos de apreensões e objetivações dos símbolos já disponíveis, “a apreensão-objetivação nunca é absolutamente a mesma, ou exatamente ‘adequada’” (CASTORIADIS, 1982, p. 154).

Esses processos de apreensões e objetivações são percebidos quando os agricultores constroem respostas às transformações implementadas na comunidade. Ao construir respostas a essas transformações impostas pelas ONGs no âmbito de propostas de desenvolvimento sustentável, mostram-se capazes de estruturar/recriar espaços e dar-lhes sentidos e significados para sua produção. O próprio modo de conceber a noção de desenvolvimento sustentável vai depender da forma como essa realidade é percebida, vivida e expressada. Mesmo que “a apreensão-objetivação não seja absolutamente a mesma ou exatamente adequada”. Vejamos um relato:

Desenvolvimento sustentável pra minha pessoa... eu vejo o seguinte: é a gente ter condição de se manter na pequena propriedade. Trabalhar com esse tipo de aproveitamento do que a natureza oferece... O ponto de sustentação não é o cara plantar pra vender, é o cara plantar pra consumir, ter mais condição de sobreviver, por que na seca você vai ter o que comer? Porque um dia vai chegar chuva, então, se você tem com que se manter, você vai ter como atravessar a seca. Quando você vende, vende muito barato, o atravessador leva vantagem. Ai você tá perdendo seu lucro. Se você alimenta a criação, galinha, porco, vaca, ovelha com mais melhoria, a criação vai render mais recurso, vai fortalecer a carne, a vaca vai dar mais um pouco de leite, isso sem ser comprado. O cara não tem que pensar em dinheiro, tem que pensar na alimentação no que produz, isso é desenvolvimento sustentável. Você ter como atravessar a época mais difícil (seca). Desenvolvimento Sustentável pra mim é isso, é o que a gente trabalha pro sustento da família, né? (I.T., entrevista, novembro de 2016).

Nesse relato, a noção de desenvolvimento sustentável é expressada na capacidade de produzir o necessário para a sobrevivência desses agricultores em suas unidades de produção. Há, portanto, uma preocupação implícita sobre o uso de práticas tecnológicas para um melhor aproveitamento da terra. O que vai propiciar, a esses agricultores, melhores condições para a convivência nos anos de seca, produzindo o suficiente para garantir o sustento da família e dos animais, ao mesmo tempo que garante outra fonte de geração de renda.

Desenvolvimento sustentável é entendido, portanto, como uma capacidade de o agricultor produzir o suficiente, plantando “o que dá certo para sobreviver”, para se manter em sua unidade de produção mesmo em períodos de seca. Portanto, a definição de desenvolvimento sustentável por parte dos agricultores entrevistados é dada a partir das condições e das práticas cotidianas dos seus processos produtivos. Por conta disso é que a noção de desenvolvimento para um apicultor de Lajedo de Timbaúba vem a ser a preservação da mata nativa e, conseqüentemente, da abelha:

Quando eles [os técnicos] ensinaram a criar abelha eu achei muito importante porque ia preservar as abelhas nativas que já tinha se acabado, porque tinham cortado a mata, não tinha mais madeira. Hoje a gente planta pra alimentar as abelhas, todas as árvores que dá flor, que tinha se acabado e outras que ficamos conhecendo... É bom porque preserva a mata e as abelhas, que já tinha se acabado tudo. (A.G.M., entrevista, novembro de 2016).

Tudo isso nos informa que a definição de desenvolvimento sustentável para os agricultores vai depender da forma como suas práticas cotidianas são percebidas, vividas e expressadas. Assim, noção de desenvolvimento sustentável tem a ver principalmente com suas atuais condições de produção e de sobrevivência, embora demonstrem, em seus relatos, uma preocupação sobre a garantia dessa produção e dessa sobrevivência para longo prazo.

Os dados observados em Lajedo de Timbaúba sobre as práticas cotidianas dos agricultores revelaram práticas significativas regidas por valores simbólicos para

além dos valores econômicos. Ao transformar essa realidade, delineia-se a configuração do espaço como um produto histórico, reflexo do modo como os diversos saberes têm sido capazes de imprimir novos significados ao lócus de reprodução de variados interesses, entre os quais, as práticas tecnológicas e a noção de desenvolvimento sustentável. Essa noção tem influído nas diferentes posturas e representações desses trabalhadores em sua relação com a tecnologia e com os técnicos. Nessa relação, as diferentes estratégias adotadas pelos agricultores ao se constituírem como práticas cotidianas, são construídas a partir de elementos simbólicos cujas origens são erguidas de suas práticas cotidianas ligadas direta ou indiretamente a saberes externos.

## Considerações Finais

A pesquisa revelou que os agricultores de Lajedo de Timbaúba, mesmo em sua condição de mero executor de tarefas pré-determinadas, produzem saber e dele se apropriam à medida que sua prática cotidiana lhe apresenta questões que eles têm que resolver. Assim, os saberes externos, quando postos na relação cotidiana desses agricultores, são ajuizados a partir de critérios avaliativos e serão julgados como vantajosos ou desvantajosos ao serem confrontados com o seu modo peculiar do fazer cotidiano. O que não significa dizer que tais conhecimentos serão absorvidos tais quais foram transmitidos ou que os agricultores não se utilizem de determinados mecanismos para sua aceitação ou rejeição.

Inferimos que o elemento principal que media a relação entre os agricultores de Lajedo de Timbaúba e os agentes externos – as ONGs – no processo de apropriação/recriação/modificação de práticas tecnológicas, é o significado que atribuem a cada prática tecnológica, traduzindo-se na expectativa de que possa ser vantajosa para a unidade de produção e com que lógica essas práticas são incorporadas e com que fim.

No caráter *alternativo* das práticas geradas e difundidas pelos agentes das ONGs, está embutida uma racionalidade estranha à lógica de organização das unidades de produção familiar. Com base nisso, as resistências e enfrentamentos engendrados pelos agricultores familiares antes de significarem uma resistência aos novos parâmetros de desenvolvimento, expressam estratégias afirmadoras de uma cultura própria inscrita no modo específico do seu fazer, o que corresponde ao seu ser agricultor, com uma lógica específica voltada para o equilíbrio interno da unidade de produção, o que, conseqüentemente, corresponde à noção do que seja desenvolvimento sustentável.

A noção de desenvolvimento sustentável não diz respeito a uma preocupação com o que possam preservar ou produzir no futuro, mas ao retorno de sanar suas necessidades imediatas. Não procuram “alternativas de desenvolvimento que permitam satisfazer, de forma adequada, as necessidades das populações presentes, sem

comprometer o bem-estar das gerações futuras” (BRUSEKE, 1998, p. 19), mas alternativas de se *sustentar*, no sentido de sobrevivência da população presente.

O que está em jogo é o modo e as condições em que as práticas tecnológicas são produzidas e difundidas e sua relação orgânica com a lógica de reprodução das unidades de produção familiar a curto prazo. As estratégias e resistências engendradas individual e coletivamente, no âmbito da relação entre as propostas de sustentabilidade e a adequação de tal ou qual prática tecnológica se dão em um processo de construção e devem ser entendidas como *práticas orientadoras* do fazer cotidiano dos agricultores. Essas práticas, como práticas de legitimação de sua idiosincrasia, trazem em si elementos racionais organicamente vinculados ao modo peculiar de organização dos seus processos produtivos; além disso, tais práticas são reveladoras de valores culturais simbolicamente significativos para a produção/reprodução das suas vidas.

## Referências

- BRÜSEKE, F.J. O Problema do Desenvolvimento Sustentável. In: C. CAVALCANTI, *Desenvolvimento e Natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. 2ª ed., São Paulo, Cortez, 1998, p. 33-59.
- CARVALHO, F. T. A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável da ONU e seus Atores: o impacto do desenvolvimento sustentável nas relações internacionais. In: *Confluências – Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito – PPGSD*, ISSN: 2318-4558, v. 21, nº 3, p. 5-19/2019/dez.2019/mar.2020/.
- CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- FEIL, A. A.; SCHREIBER, D. Sustentabilidade e Desenvolvimento Sustentável: desvendando as sobreposições e alcances de seus significados. *Cad. EBAPE.BR*, v. 14, nº 3, Artigo 7, Rio de Janeiro, Jul./Set. 2017.
- GOMES, A. M. *O Imaginário Social da Seca e suas Implicações para a Mudança Social*. Recife UFPE, 1995 (Dissertação).
- LINDOSO, D. P. *Vulnerabilidade e Adaptação da Vida às Secas: desafios à sustentabilidade rural familiar nos semiáridos nordestinos*. Tese de Doutorado Universidade de Brasília - Centro de Desenvolvimento Sustentável - Brasília – DF, Outubro de 2013.
- MOSCOVICI, S. *A Representação Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978.
- PATAC - PROGRAMA DE APLICAÇÃO DE TECNOLOGIAS APROPRIADAS ÀS COMUNIDADES. *Relatórios de Atividades anos 2004- 2016*. Puxinanã-PB (*mimeo*).
- RODRIGUES, Mª da C. A. Saberes e Práticas em Experiência de Construção da Sustentabilidade Rural no Nordeste Brasileiro: extensão ou comunicação? *Revista Educação Unisinos* (online), v.22, p.224 - 232. Home page: [<http://revistas.unisinos.br/index.php/educacao/index>]



SOUZA, M. C. S. A.; ARMADA, C. A. S. Desenvolvimento Sustentável e Sustentabilidade: evolução epistemológica na necessária diferenciação entre os conceitos *Revista de Direito e Sustentabilidade*, | e-ISSN: 2525-9687 | MA | v. 3 | n. 2 | p. 17 – 35 | Jul/Dez. 2017.

**Resumo:**

Este artigo tem como objetivo analisar as relações de saberes que se articulam em projetos de construção do desenvolvimento rural sustentável para o Semiárido do Nordeste brasileiro, analisando as práticas cotidianas dos agricultores e sua relação com as práticas tecnológicas difundidas por Organizações Não Governamentais (ONGs). Em termos metodológicos, considerou-se factível situar os agricultores nos espaços do imaginário social segundo a perspectiva de Cornelius Castoriadis (1982), considerando suas vivências a partir do modo de sentir, pensar e agir no cotidiano do fazer. O estudo revelou que a interação de saberes se estruturou sob a perspectiva não só da implementação de tecnologias alternativa de convivências com as secas, mas também nos princípios de manutenção da agricultura familiar tendo como referência a experiência tradicional na produção material e simbólica de suas vidas.

**Palavras-chave:** relações de saberes, sustentabilidade rural, extensão rural, imaginário social.

**Abstract:**

The purpose of this article is to analyze the knowledge relationships that are articulated in projects of maintainable rural development construction for the semiarid region in the Northeast of Brazil, analyzing the farmers' daily practices and their relationship with the technological practices spread by non-governmental organizations (NGOs). In methodological terms, it was considered feasible to place farmers in the spaces of the social imaginary according to the perspective of Cornelius Castoriadis (1982), considering their experiences from the way of feeling, thinking and acting in the daily life of doing. The study revealed that the interaction of knowledge was structured under the perspective not only of the implementation of alternative technologies to live with droughts, but also in the principles of maintenance of family farming, having as reference the traditional experience in the material and symbolic production of their lives.

**Keywords:** knowledge relations, rural sustainability, rural extension, social imaginary.

Recebido para publicação em 15/12/2020

Aceito em 31/01/2022


 **ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.




# A ascensão da extrema direita e os desafios ao estado democrático de direito no Brasil (2018-2022)

**Francisco Alencar Mota**

 Universidade Estadual Vale do Acaraú, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0001-9246-9292>  
alencarmota@uol.com.br

**Joannes Paulus Silva Forte**

 Universidade Estadual Vale do Acaraú, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0003-3585-7066>  
joannespaulus@virtual.ufc.br

## Introdução

O objetivo deste artigo é analisar a ascensão de uma extrema direita política no Brasil, a partir do bolsonarismo<sup>1</sup> e da eleição de Bolsonaro, em 2018, destacando as suas evidências empíricas e os impactos sobre o estado democrático de direito. Diante disso, o trabalho foi orientado pela seguinte pergunta-síntese: quais os impactos

---

<sup>1</sup> Levando em conta as reflexões de Adriano de Freixo e Rosana Pinheiro-Machado (2019), Leonardo Avritzer (2021) e Camila Rocha e Esther Solano (2021), entendemos por bolsonarismo o movimento político-ideológico engendrado em torno da figura de Jair Bolsonaro – embora ele o tenha apenas como representação emblemática –, constituído por elementos culturais da extrema direita, que se reproduz com o suporte das redes sociais virtuais, relacionando bandeiras conservadoras reacionárias e neoliberais em confronto com os princípios republicanos e com o estado democrático de direito.

da ascensão da extrema direita, a partir do bolsonarismo e da eleição de Bolsonaro, no estado democrático de direito no Brasil? Na busca de respostas, debruçamo-nos, teórica e conceitualmente, sobre a categoria “extrema direita”, recorrendo a autores/as que tão direta e oportunamente trataram do tema, motivo pelo qual integram a base teórica da reflexão sobre a atual realidade política brasileira.

Com uma abordagem dialética (GAMBOA, 2013), a metodologia adotada foi a análise teórico-descritiva para a compreensão dos fatos, tomados como fenômenos histórico-sociais e devidamente selecionados a partir de dados extraídos de jornais, revistas, websites, canais da internet, documentação de órgãos e entidades públicas e judiciais, matérias veiculadas em telejornais, confrontando-os com as análises dos/as autores/as citados/as ao longo do trabalho. Perseguimos o que significou essa ascensão em termos de reconfiguração das relações de poder entre Estado e sociedade, sob o governo Bolsonaro, com foco nos resultados para o estado democrático de direito, em que pesem os riscos a que estão submetidas suas instituições, a segurança jurídica e a própria agenda de inclusão social, que cedera lugar a um discurso ideologicamente moralista, religioso e patriótico, típico do populismo autoritário de governos de extrema direita, como demonstramos adiante.

Na segunda seção, mostramos que a categoria “extrema direita” preserva, ainda, bastante de sua força teórica e elucidativa dos processos sociopolíticos que atravessamos, como variação da díade “direita-esquerda” (BOBBIO, 2011) que povoa a topografia política no imaginário coletivo. Com essa discussão, evidenciamos o potencial heurístico da categoria extrema direita à qual se associa o bolsonarismo, o populismo autoritário (TORMEY, 2019) à brasileira que se confronta com o estado democrático de direito.

Adentramos a terceira seção do trabalho reconstruindo os fatos observados da realidade política brasileira, em termos empíricos, perquirindo sempre a resposta à pergunta que propomos de início. Considerando que nosso recorte temporal se inicia em 2018, ano em que a “extrema direita” ascende aos poderes legislativo e executivo federais brasileiros, via bolsonarismo, a reconstrução dos fatos por nós empreendida demandou que retrocedêssemos até o marco histórico da mais recente redemocratização – meados dos anos 1980, para vermos, na origem, como cada momento que destacaremos se configurou a partir de sua relação com a democracia, a julgar pela inserção do país na ordem internacional que assim a requeria, com aparente descontinuidade, principalmente a partir de 2016, e sob o atual governo, de matriz populista-autoritária, o que tem animado o debate sobre a chamada “nova direita”<sup>2</sup>, no Brasil.

Assim, ao longo do texto, desenvolvemos nossa análise da ascensão da extrema direita, marcada pelo “populismo autoritário” (TORMEY, 2019; MOUNK; 2019; AVRITZER, 2021), sob o governo Bolsonaro, com suas devidas especificidades, e

---

<sup>2</sup> De acordo com Vera Cepêda (2018), não é possível falar de uma nova direita como um bloco monolítico, mas como uma constelação de “famílias”, ou parafraseando a autora, “prateleiras” de um armário em que se distingue diferentes concepções, ideias e valores. Com isso, entre as novas direitas, destacamos o bolsonarismo no centro de nossa análise.

seus impactos negativos sobre as principais instituições do estado democrático de direito no país, a cargo das classes sociais dominantes, com ameaças à ordem jurídica, ataques aos direitos humanos e à cidadania, com efeitos deletérios da agenda de inclusão social, fenômeno intimamente ligado à crise da democracia brasileira.

## Fundamentos teóricos para uma topografia política: a atualidade da categoria “extrema direita”

Os resultados das eleições majoritárias de 2018 à presidência da República, no Brasil, causaram, sob determinado aspecto, relativa “surpresa” a uma parcela significativa da população, mesmo as pesquisas ao longo da campanha eleitoral tendo apontado, desde o início, o favoritismo do então candidato Jair Messias Bolsonaro, vitorioso nesse pleito pelo *Partido Social Liberal (PSL)*. Cientistas políticos, jornalistas, os próprios candidatos concorrentes, analistas, em geral, dentre outros, se sentiram como que tomados de sobressalto, tanto com os resultados do primeiro quanto do segundo turno das eleições, e parte significativa da sociedade brasileira se quedava diante do desfecho final.<sup>3</sup> Afinal, ganhou o candidato tipo “bufão”, aventureiro, tachado de despreparado, agressivo contra mulheres, pessoas LGBTQIA+, movimentos sociais progressistas, imprensa, adversários, e ainda, tendo estado ausente a todos os debates políticos programados, não hesitando em responder, diante de perguntas cuja matéria não escondia ignorar (principalmente em se tratando de temas de natureza econômica), que não tinha a obrigação de saber de tudo, e que, por isso, perguntassem ao “Posto Ipiranga”, alusão comparativa a quem, mais tarde, tornaria-se o ministro da área econômica do novo governo, o senhor Paulo Guedes, considerado inicialmente o “homem forte” ou o “super ministro” do presidente.

Corroboravam a descrença na candidatura de Bolsonaro fatos concernentes à sua própria biografia, quando então deputado federal, condição em que permaneceu durante sete mandatos consecutivos, antes de se candidatar à Presidência da República, tendo sempre se manifestado de forma jocosa, agressiva, desdenhosa e por vezes ameaçadora às instituições do estado democrático de direito e aos direitos das pessoas, defendendo publicamente ideias tais como a tortura, a sonegação de impostos, a ditadura militar, o fechamento do Congresso Nacional, a guerra civil, a posse de

---

<sup>3</sup> A rigor, nada ou pouca coisa acontece de “surpresa” em se tratando de realidade histórica. O surgimento de uma “nova direita” no Brasil, assim como a própria vitória de Bolsonaro nas eleições de 2018, é o resultado de processos e contradições históricas que se vinham descortinando já há vários anos. Rocha e Solano (2021), por exemplo, remontam às origens da nova direita no Brasil já pelo início do segundo período do governo Lula (2006), assim como o “bolsonarismo”, enquanto fenômeno populista, ao ano de 2014 e seguintes (ROCHA; SOLANO, 2021).

armas e a pena de morte. Assim como o período de quinze anos em que Bolsonaro serviu ao Exército Brasileiro, cuja carreira foi interrompida em função de sua ida precoce para a reserva, após imbróglis decorrentes de seu envolvimento em atos indisciplinados que lhe custaram a condenação perante um conselho de justificação do Exército, ainda que, posteriormente, absolvido perante o Superior Tribunal Militar (STM), cuja decisão se tornou, na versão de um biógrafo, controversa (CARVALHO, 2019).

Bolsonaro elegeu-se com maioria absoluta de votos, em segundo turno, como requer a legislação eleitoral, atingindo um total de mais de 57 milhões de votos, assumindo o poder no início do ano seguinte (2019), reafirmando as principais promessas de campanha.<sup>4</sup> Apesar da “surpresa” que a vitória de Bolsonaro causou a diversos segmentos sociais e políticos, fato é que candidatos com características e propostas semelhantes às dele, de perfil populista-autoritário e ideologia nacionalista, ganharam eleições em outras partes do globo – Duterte, nas Filipinas, em 2016; Trump, nos EUA, em 2016; Orbán, na Hungria, em 2018 (reeleição); Johnson, no Reino Unido, em 2019; Duda, na Polônia, em 2020 (reeleição), dentre outros –, sugerindo que, no mínimo, no Brasil não seria algo assim tão improvável de se repetir (TORMEY, 2019).

No entanto, bem mais além das características pessoais e circunstanciais do candidato Bolsonaro, ainda que estas não possam ser desprezadas em análise, antes, significativas, repousamos nossa ênfase notadamente no que representou a sua vitória eleitoral, em termos da ascensão do que se convencionou denominar de “extrema direita”, sob o populismo autoritário. Sobre a noção de “populismo autoritário”, nos baseamos em Tormey (2019), Mounk (2019) e Avritzer (2021). Trata-se de uma categoria para dar conta de uma nova realidade em que as relações entre governo e povo se caracterizam de forma excludente, quando comparada a formas mais tradicionais de populismo, inclusive com a resiliência do próprio povo, categoria básica do populismo, como bem analisou Mounk (2019), ao explicar o aparente paradoxo quando da animosidade do povo contra a própria democracia. E, ainda, para explicar processos em que apesar de o povo se constituir como categoria básica do populismo, na realidade, encontra-se subsumido à dominação dos próprios governos populistas, os quais buscam a destruição de seus direitos. Se em termos tradicionais o populismo era pensado em termos de integração do povo, sob as formas mais recentes vemos uma espécie de “integração” destrutiva de seus direitos.

Quanto aos termos “direita” e “esquerda”, assim como suas variantes – “centro”, “centro-direita”, “centro-esquerda”, “extrema direita”, “extrema-esquerda”, para nos limitarmos a essas combinações, são representações mentais para conformar ou delimitar determinados espectros político-ideológicos, normalmente carregando

---

<sup>4</sup> Dentre as principais promessas de campanha de Bolsonaro estavam a de combater a corrupção; acabar com a “velha política”; extirpar o comunismo e as esquerdas do país; acabar com a reeleição para presidente e reduzir o número de parlamentares; acabar com as indicações a cargos políticos e escolher o ministério por critérios técnicos; diminuir o número de servidores comissionados; instituir renda mínima e pagar 13º para quem recebe Bolsa Família.

também bandeiras programáticas de natureza econômica e social, especialmente concernentes ao papel do Estado, às políticas sociais, ao intervencionismo na economia, às reformas estruturantes dos sistemas trabalhista, previdenciário, tributário, educacional, dentre outras, e que têm servido à análise teórica e à compreensão das práticas políticas, narrativas e discursos. Compreendê-las requer, em alguma extensão, nos reportarmos a outros parâmetros ideológicos indicativos de conteúdos programáticos, servindo-nos de exemplos: comunismo/socialismo, de espectro de esquerda; liberalismo/neoliberalismo, de espectro de direita; e social-democracia, de espectro intermediário ou “terceira-via”, respeitada a diversidade de variações, gradações e conformações, quer aos contextos históricos, quer à análise semântica, e, ainda, os usos pragmáticos das expressões, razão pela qual uma determinada bandeira programática poderá ser enquadrada, ora como de esquerda, ora como de direita, ou alguma variação para um ou outro lado da tradicional díade esquerda-direita (BOBBIO, 2011), a depender da conformação ao contexto histórico em análise.

Tomamos emprestado o termo “díade” a Norberto Bobbio (2011), que, para o autor, é um modelo de pensar explicativo por contraste aplicado a diversas disciplinas – psicológicas, sociológicas, históricas, filosóficas, econômicas, estéticas e biológicas, e na esfera política por meio do par antagônico “direita-esquerda”. Tendo em mente que essa díade, como trabalhada por Bobbio (2011), foi pensada a partir de contextos históricos europeus, realizamos as devidas adaptações ao contexto brasileiro, onde há o fenômeno das alianças entre uma multiplicidade de forças políticas, especialmente partidárias. Tais forças se relacionam em um jogo de concessões que se materializa pela via jurídico-institucional, na figura das coligações e coalizões partidárias, de caráter flexível e efêmero, a depender de seus interesses, nos pleitos eleitorais e na conformação da governança, envolvendo cargos eletivos e comissionados nas esferas municipais, estaduais e federal, bem como parcelas do poder político.

Com base no contexto europeu, temos, originariamente, uma clássica configuração topográfica da política, quando da necessidade de dar rumos à Revolução Francesa, em função das novas contradições no interior da própria classe revolucionária. Trata-se das representações topológicas de direita e esquerda, representadas respectivamente por girondinos e jacobinos, em alusão às posições que os parlamentares de um e de outro ocupavam na Assembleia Constituinte, ao longo da primeira fase da Revolução Francesa – os girondinos à direita, enquanto os jacobinos, à esquerda, mas que rivalizavam a partir de diferentes propostas para o futuro da Revolução na França.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Enquanto os girondinos, especialmente formados pela alta e média burguesia, e mesmo nobres, mostravam-se moderados e defensores de uma monarquia constitucional que impusesse limites ao poder do rei; os jacobinos, formados pela baixa burguesia, artesãos, trabalhadores urbanos, defendiam, por outro lado, a Proclamação da República, com o representante escolhido pelo povo.

O desenvolvimento do marxismo na Europa (e em outras partes do mundo), a partir das ideias do próprio Marx, sobretudo quando no âmbito da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), a primeira das Internacionais Socialistas, em 1864, resultou na fragmentação de diferentes variações no interior da própria esquerda, opondo, de um lado, os revolucionários (Bakunin, Kautsky, Plekhanov, Trotski) aos reformistas (Berstein, Lassalle), abrindo-se uma brecha para que posições intermediárias emergissem no interior dos embates políticos. No campo da direita, esta passou a representar a continuidade do próprio modelo econômico capitalista, seus princípios básicos e o primado do capital transformado em *status quo* predominante ao longo da história.

A topografia política definida pela díade direita-esquerda atravessou as décadas seguintes, à medida que as contradições, principalmente de classe, se fizeram determinantes para conformar diferentes matrizes político-ideológicas, ressaltando os interesses das classes representantes do capital em oposição ao trabalho, e os métodos de se lidar com tais contradições, seja pela via da conciliação, seja pela via da superação revolucionária.

Em importante trabalho (hoje, considerado clássico), Adam Przeworski (1989) analisa o esgotamento do que foi a esquerda revolucionária, ao longo do século XX, diante do recrudescimento do que passou a ser denominado de “social-democracia”, quando do dilema em que a classe trabalhadora esteve entre as seguintes opções: permanecer fiel ao ideário revolucionário, enquanto classe trabalhadora exclusiva, abdicando totalmente do capitalismo, ou fazer avançar o socialismo no interior das próprias instituições capitalistas, obtendo reformas e progressos parciais, lançando mão de alianças com outros partidos. A partir de apurada análise dos resultados eleitorais dos principais países europeus, Przeworski (1989) pode concluir ter prevalecido a abdição do projeto revolucionário por parte dos mais importantes e decisivos partidos socialistas europeus em prol de uma política de alianças com vistas ao avanço de bandeiras socialistas, através do sufrágio sob o “capitalismo democrático”, destacando-se dois fundamentais partidos políticos europeus de ideologia social-democrata (o *Partido Trabalhista*, da Inglaterra, e o *Partido Social-Democrata – SPD*, da Alemanha), de espectro de centro-esquerda, sob o primado do *Welfare State*. Pontua ainda o autor que não se tratou de mera decisão em face de opções, mas que as circunstâncias históricas atravessadas pelo desenvolvimento do capitalismo estabeleceram condições históricas materiais para que assim o fosse, em contraposição ao horizonte longínquo e incerto de um processo revolucionário, como teoricamente pretendido. Fato é que, na díade direita-esquerda, as representações topográficas da política sofrem um embaralhamento, ainda que mantendo sua base significativa referencial. Em contrapartida, desenvolveram-se igualmente pela direita as ideologias liberais e neoliberais, estas últimas também designadas de “nova-direita”, tendo-se como principais referências os governos dos EUA, com Reagan; do Reino Unido, com Thatcher; e do Chile, com Pinochet, inspirados nas teorias econômicas de Hayek e Friedman, que lhes serviram de fundamentos para seus projetos políticos.



Focando o contexto histórico no qual centralizou seu objeto de análise – a modernidade e suas consequências para a vida social e a política –, Anthony Giddens (1996), escrevendo em meados da década de 1990, mostra-se pessimista quanto à manutenção dos termos “direita” e “esquerda”, outrora significativos, para referenciar a compreensão da política atualmente. Segundo o autor, diante das mudanças na sociedade moderna decorrentes do avanço da tecnologia, da competitividade, da globalização, da lucratividade, do aumento da pobreza e da desigualdade, da degradação ambiental, fenômenos que impuseram graves riscos e incertezas à contemporaneidade, resultando inclusive na desintegração do socialismo e do conservadorismo, impõe-se pensar a realidade a partir de novos referenciais, como parte do que denominou de “política radical reconstituída”, a saber: a vida coletiva, a própria humanidade, a justiça e a ética social, a própria democracia, a qual deverá estar atrelada aos valores de autonomia e solidariedade.

Para isso, Giddens (1996) esboça, a título de alternativa (radical), sua proposta de reconstrução da política fundada não mais em torno das referências direita-esquerda, mas em alguns pontos que englobam: a reconstrução da solidariedade social, em todos os níveis – individual e social –, sob novas bases que envolvam a autonomia e interdependência, através da confiança; uma política de vida com base nas identidades e escolhas, em que sejam trazidas questões concernentes ao trabalho, à ecologia, ao feminismo etc.; uma “política gerativa” que possibilite a tomada de decisões por indivíduos e grupos em relação a questões diversas de “política de vida”, com base na confiança dos programas por parte do Estado; uma “democracia dialógica”, pensada para além da esfera política propriamente dita, mas enquanto espaço público e relações interindividuais, grupais e sociais, de uma maneira geral; repensar o *Welfare State* sob um novo acordo – de bases não mais verticais, como que distribuídas, mas em termos de solidariedade social. Por fim, o problema da violência, não mais baseado na segregação, mas no diálogo, em que o embate de valores é uma forma de autoconhecimento. Mister salientar que Giddens, anos após a publicação da obra em comento, publicou igualmente *A terceira via* (1999), consolidando-se como o pai da “terceira via”, ao propor novos horizontes referenciais para se pensar a política em tempos mais recentes.

Contudo, foi Bobbio (2011) quem nos legou uma análise mais pormenorizada dos termos “esquerda” e “direita” propriamente ditos, refletindo sobre essas categorias no mesmo período em que Giddens também o fez. Segundo o autor, a despeito das transformações históricas e sociais ocorridas nas últimas décadas, no interior das quais se tem as mudanças na própria política, somadas as críticas de diversos autores às representações da política em termos de “esquerda” e “direita”, a díade “esquerda-direita” permanece de grande significado para se compreender a dinâmica política, ainda que não possa mais estar associada necessariamente aos regimes comunista e capitalista, respectivamente.

Bobbio (2011) não nega a complexidade, as confusões, nem os riscos inerentes ao uso dos termos da referida díade, sobretudo quanto ao suposto caráter polissêmico que esses termos encerram, mas também quanto a noções apregoadas, ora por um polo, ora por outro, à sua própria maneira, como a de igualdade e liberdade,

assim como as diversas objeções à utilidade da referida díade, as quais foram lembradas pelo autor já no seu primeiro capítulo (A distinção contestada), apresentando suas contraobjeções a cada uma das objeções suscitadas.<sup>6</sup>

Conforme Bobbio (2011), a díade “esquerda-direita”, a despeito de aparentar pressupor tão somente dois polos antitéticos rígidos, admite a flexibilidade, sem mitigar sua relevância e significação, podendo-se, nesse sentido, falar-se de um “centro”, enquanto zona intermediária, bem como de outros lugares à medida da movimentação do pêndulo para um ou outro polo à distância da extremidade. Nesse sentido, expressões como as que já declinamos aqui – “centro-direita”, “centro-esquerda”, e, ainda, “extrema-esquerda” (ou esquerda inicial), “extrema direita” (ou direita final) são todas flexibilidades da própria díade e se alimentam desta, sem perder seu caráter antitético. Tal abordagem nos serve de fundamento, como desenvolveremos, para concluirmos em favor da possibilidade de podermos nos referir à existência, hoje, de uma “extrema direita”, no Brasil, a partir do que Bobbio (2011) denominou de “direita final”, definida pela posição mais à direita possível, no par antagônico esquerda-direita, conferindo-lhe características fáticas como o faremos no presente texto.

Da mesma forma, quando, por exemplo, um governo originariamente de esquerda ou de direita está no poder, e se desloca mais para o lado oposto à sua posição originária, não significa mitigação da díade; ao contrário, se lhe afirma, posto que a referência básica terá sempre esse caráter de originalidade. Na experiência política brasileira recente, servem de exemplo os governos do *Partido dos Trabalhadores* (PT), que venceu pela primeira vez as eleições presidenciais em outubro de 2002, através da candidatura de Luís Inácio Lula da Silva, e que se manteve no poder até o ano de 2016, quando a então presidente Dilma Rousseff, do mesmo partido, que sucedeu a Lula, sofreu processo de *impeachment*.

A despeito de o PT ser histórica e originariamente um partido considerado de esquerda, ao longo do seu governo deslocou-se mais para o centro, dada a sua política de coalizão estabelecida para fins de manutenção da governança, sem que, por isso, tenha necessariamente perdido sua caracterização de “partido de esquerda”.

---

<sup>6</sup> De acordo com Bobbio (2011), são as seguintes as principais objeções que aparentemente justificariam o suposto caráter anacrônico da díade: a perda de referência em função da denominada “crise das ideologias”, contra-argumentando o autor que “não há nada mais ideológico do que a afirmação de que as ideologias estão em crise” (BOBBIO, 2011, p. 51); o fato de a díade não poder resistir em face da complexidade das sociedades atuais, contra o que o autor argumenta que a díade é flexível para dar conta de tais complexidades; e, por fim, o surgimento de novos problemas políticos como decorrência das dinâmicas sociais, do que serve de exemplo os Verdes, contra o que o autor argumenta apontando a necessidade de se levar em consideração o contexto histórico para se afirmar se tal movimento é de direita ou esquerda (BOBBIO, 2011).

Não sem motivo, o partido sofreu críticas de seus próprios membros pelo afastamento de sua posição originária<sup>7</sup>, assim como também de adversários, que lhe atribuíram, como ainda hoje o fazem, até mesmo como forma de deterioração da imagem do partido no contexto social mais amplo, a pecha de esquerda extremista<sup>8</sup>.

Acresce-se, em continuidade com o autor, que a possibilidade teórica de uma “terceira via” originária, posição que Bobbio (2011) denominou de “terceiro incluído”, igualmente em nada mitiga a relevância da díade, mas tão somente a confirma, consistindo-se em um mero deslocamento de um de seus polos. Tem-se, assim, duas formas na expressão do autor: o “terceiro incluído”, o qual busca um espaço entre os dois opostos da díade, sem, no entanto, eliminá-los, antes, afastando-os um do outro, colocando-se como uma terceira opção entre ambos; e o que denominou de “terceiro inclusivo”, o qual vai além dos dois opostos, englobando-os em uma síntese superior, portanto, anulando-os em prol de uma totalidade dialética. A rigor, a expressão “terceira via”, pelo menos como proposta por Giddens (1999), se refere mais especificamente ao que Bobbio (2011) denominou de “terceiro inclusivo”, se não vejamos:

Em termos práticos, uma política de terceira via é uma política de centro, mas idealmente ela se apresenta não como uma forma de compromisso entre dois extremos, mas como uma superação simultânea de um e de outro, e, portanto, como uma simultânea aceitação e supressão deles (e não, como na posição do terceiro incluído, refutação e separação) (BOBBIO, 2011, p. 56).

A pré-candidatura de Ciro Gomes (*Partido Democrático Trabalhista – PDT*) à presidência da República nas eleições de 2022, tendo o candidato já disputado três outras vezes tais eleições, é a que explicitamente se apresenta como uma pretensa “terceira via” originária, manifestando o posicionamento “nem, nem” (“nem Lula, nem Bolsonaro”), chegando a ser favorecida pelo seu desempenho nas pesquisas eleitorais com a terceira colocação, em agosto de 2021, explicando-se, assim, a intensificação das críticas de Ciro, ora a um, ora a outro, desses pré-candidatos.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Aqui reside, segundo José de Souza Martins (2016), uma das maiores críticas feitas ao *PT*, até mesmo por integrantes e ex-integrantes do partido, que o acusaram de abandonar pautas históricas em troca da governabilidade por si, o que, segundo muitos desses críticos, teria sido a causa de sua derrocada, em 2016.

<sup>8</sup> Não por acaso, hoje, no Brasil, apoiadores do presidente Jair Messias Bolsonaro, integrantes da extrema direita, um dos polos da polarização em que se encontra a disputa política no país, se referem aos eleitores e simpatizantes do ex-presidente e potencial candidato nas eleições presidenciais de 2022, Luís Inácio Lula da Silva, pelo termo depreciativo “esquerdopatas”, ressaltando-se que, na visão dos extremistas, conforme se apresentam, sobretudo nas redes sociais e canais na internet, a pecha de “esquerdopatas” se estende a todos que, de uma forma ou de outra, exercem algum tipo de crítica ou se opõem às ideias do presidente Bolsonaro, incluindo ex-aliados.

<sup>9</sup> Ao longo de boa parte do ano de 2021, as pesquisas apontaram para uma polarização entre os candidatos Bolsonaro e Lula, visando as eleições de 2022, e, surpreendentemente, enorme distanciamento do segundo para o terceiro lugar, este de modo a revezar diferentes nomes, e sinalizando falta de perspectivas de rompimento dessa polarização. Por outro lado,

Sob o pressuposto de que direita e esquerda possam ser igualmente extremistas, diferenciando-se tão somente pelo conteúdo de seus programas políticos, Bobbio (2011) propôs, como contrapartida da posição extremista, a moderação, de forma a sugerir uma espécie de nova díade – “extremismo-moderantismo” para conformar a posição extremista à topografia política. Sob tal proposta, impõe-se nova caracterização de cada uma das partes da díade extremismo-moderantismo, seja de direita, seja de esquerda, de forma que uma direita extremista se torne tanto parecida com uma esquerda extremista, quanto uma direita moderada com uma esquerda igualmente moderada, ambas se diferenciando de suas próprias posições extremas:

A díade extremismo-moderantismo não coincide com a díade direita-esquerda e obedece, como veremos, a um critério de contraposição no universo político diverso daquele que é indicado pela distinção entre direita e esquerda (BOBBIO, 2011, p. 69).

Sobra-nos, por conseguinte, na esteira estendida pelo autor, caracterizar cada um dos polos dessa nova díade – extremismo e moderantismo.

A democracia é a característica maior do moderantismo, assim como tudo que é gradual, prudente, reformista, tolerante e afeito ao compromisso e à solução pacífica dos contrastes, de onde concluímos que a democracia não é afeita ao autoritarismo. Por outro lado, o polo “extremista”, de direita ou de esquerda, carrega as características do que é catastrófico, disruptivo, irracional, anti-iluminista e antirrevolucionário, afeitas, portanto, a formas de autoritarismo, que dispensa o diálogo e a solução pacífica dos conflitos.

Ao caracterizar a posição extremista como o fez, Bobbio (2011) não quer sucumbir à díade originária “direita-esquerda”, mas, ao contrário, atualizá-la em termos de como ela se manifesta em situações antidemocráticas, fazendo sempre alusão às correntes fascistas e comunistas, que, segundo o autor, respeitadas suas diferenças mutuamente excludentes na prática política, se encontram diante de um inimigo comum – a democracia, “com suas regras que permitem a alternância entre direita e esquerda” (BOBBIO, 2011, p. 77).

No tempo em que o presente texto está sendo escrito, a democracia brasileira atravessa talvez sua maior crise, desde a redemocratização, em meados da década

---

articulações tem havido com vistas à proposta de uma terceira via diante de um quadro em que, ironicamente, os atuais pré-candidatos que polarizam o topo das pesquisas são, contraditoriamente, também os que ocupam o topo das pesquisas quando dos índices de rejeição. São exemplos também de outros nomes que se ventilam como possíveis alternativas de uma terceira via: João Dória e Eduardo Leite (ambos do *PSDB*), Simone Tebet (*Movimento Democrático Brasileiro – MDB*), Sérgio Moro (*Podemos*), Luiz Henrique Mandetta (*Democratas – DEM*), ventilando-se também os nomes de pessoas de fora do espectro político tradicional, tais como José Luiz Datena, jornalista, e Luciano Huck, apresentador de programa televisivo, ainda que não consolidadas. Movimentos identificados com o espectro de direita, tais como o *Movimento Brasil Livre (MBL)* e *Vem Pra Rua (VPR)*, articularam manifestação no dia 12 de setembro de 2021 em prol do *impeachment* do presidente Bolsonaro e em favor de uma candidatura alternativa, também pretensamente de terceira via à Bolsonaro e à Lula, sob o slogan “nem, nem” (nem um, nem outro) (TAVARES, 2021).

de 1980, sofrendo ameaças e ataques explícitos a partir de grupos que se autoprotclamam orgulhosamente de direita, mas com métodos extremistas, embora evitem se identificar como tal, voltados essencialmente para o funcionamento das instituições, e apoiados por integrantes do governo e seus aliados.

Antes, cumpre-nos salientar que a democracia ora em crise é a que historicamente emergiu com as revoluções burguesas na modernidade, marcadamente as revoluções inglesa, francesa e americana, na carona do liberalismo moderno, e que serviu de modelo ao mundo colonizado, nas formações de seus estados constitucionais, não devendo, portanto, ser confundida com os ideais utópicos de democracia sob os pilares de uma igualdade material que serviu aos propósitos humanísticos, éticos e sociais. Trata-se, portanto, da chamada “democracia burguesa”, associada à noção formal de “liberdade”, fortemente marcada pelo individualismo, contrapondo-se à própria noção de soberania popular em termos rousseauianos. Segundo Bobbio (2017), trata-se da democracia que é o “natural desenvolvimento” do Estado liberal, fruto, portanto, de um encontro histórico entre liberalismo e democracia, diferenciando-se esta da noção de democracia dos antigos. Tais considerações são importantes nesse trabalho para esclarecer que, ao falarmos em crise da democracia, não estamos a nos referir à democracia como ideal utópico emancipatório das gentes, mas a um determinado modelo em particular, o qual repousa suas origens em meio às revoluções burguesas, carregando como decorrência suas próprias contradições sociais e econômicas, mas que, por outro lado, se firmou contra os modelos totalitários de sociedade e de governos.

Segundo Yascha Mounk (2019), a crise contemporânea da democracia se consiste na dissolução do “pacto” entre liberalismo, enquanto esfera das liberdades e direitos individuais, e a própria democracia, enquanto esfera da autonomia popular, em que as próprias políticas públicas são expressão popular, ocasionando que as liberdades se voltem contra o próprio povo. Este passa a exercitar sua autonomia, contraditoriamente, abdicando de seus próprios direitos, numa forma iliberal de democracia que deságua no “populismo autoritário”, nova modalidade de populismo que se diferencia do populismo tradicional. Segundo o autor, as razões pelas quais a democracia (liberal) entra em crise são: que ela teria deixado de trazer prosperidade econômica aos indivíduos; que as liberdades e reconhecimento étnico e multiculturais passavam a se constituir em ameaças ao direito de outros, marcadamente das elites; e que a quebra do monopólio das comunicações pelas elites políticas e econômicas, sobretudo com o advento da internet e das redes sociais, trouxe à luz as opiniões extremas com a ruptura dos consensos. O resultado mais imediato disso foi o “populismo autoritário”, cujas evidências são a perseguição à liberdade de imprensa, a crítica às instituições da democracia liberal, a perseguição à oposição e a deterioração dos “direitos individuais”.

Da mesma forma em que se faz necessário precisar o sentido no qual nos referimos ao populismo autoritário, Tormey (2019) traçou um quadro tipológico do que vem a ser o populismo (ou neopopulismo), no atual cenário político internacional, a partir de suas características principais, que muito nos serve à compreensão da experiência brasileira.

- Vê o antagonismo fundamental na sociedade como o que existe entre o “povo” (bem) e as “elites” (mal);
- Constrói o contexto político em termos de uma “crise” que põe em destaque a inadequação do establishment político;
- Oferece uma visão redentora, em vez de uma abordagem guiada pela política, tecnocrática ou baseada em problemas;
- Tem como centro uma figura carismática que afirma possuir poderes excepcionais de liderança;
- Aplica um uso mais franco, mais voltado para o confronto, mais direto da linguagem, o “falando claramente” (TORMEY, 2019).

Não vemos no autor pelo menos a tônica na distinção comparativa entre populismos passados e contemporâneos, mas, no caso do populismo contemporâneo, cujo marco histórico delimitatório é o ano de 2016, com a eleição de Rodrigo Duterte (o “Rody”), como presidente das Filipinas, o autor se debruçará em uma análise comparativa entre os diversos países que o populismo “explodiu”, como disse Tormey (2019), desde aquele ano, traçando características em comum, sem desprestigiar as especificidades de cada país.

A descrição das práticas do governo Bolsonaro, presente nesse trabalho, dá-nos uma luz para compreendermos que não se trata de uma experiência isolada, mas que cujas causas e processos podem ser mais bem vistos a partir de outras causas e processos semelhantes, acontecidos em outros países, o que nos permite inclusive chegar à conclusão de a experiência brasileira se constituir um exemplo mais rigoroso do populismo recente quando comparado ao de outros países.

## **Crise da democracia, governo Bolsonaro e os desafios ao estado democrático de direito**

Nossa história política recente, mais especificamente desde a redemocratização, em meados da década de 1980, pode ser periodizada em pelo menos três momentos principais, não necessariamente definidos por quem esteve na titularidade do Poder Executivo ou que incluía todos os mandatos presidenciais.

O primeiro momento, de base cultural democrático-liberal ou neoliberal, a depender do olhar do/a analista, corresponde aos dois mandatos de Fernando Henrique Cardoso, do *Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB)*, nos anos 1995 a 2002, em que as relações entre Estado e sociedade se pautaram por uma determinada continuidade em relação às regras democráticas, no que pese o funcionamento e as relações entre os partidos políticos, o funcionamento dos órgãos do Estado, incluindo o Judiciário; a harmonia entre os poderes, a liberdade de imprensa e o reconhecimento das diversas entidades civis, a despeito da permanente relação de conflitos,

tanto no âmbito da sociedade como no do Estado, as disputas ideológicas e a liberdade de oposição, o que sinaliza que a democracia não é algo definitivamente consolidado, mas se encontra em permanente estado de conflito. A despeito disso, a esfera econômica se pautou nos programas de privatização, na austeridade fiscal, na abertura do mercado interno ao capital estrangeiro, no arrocho salarial dos trabalhadores e do funcionalismo público, enquanto o Brasil se tornou membro cooperado e signatário de diversos pactos internacionais no âmbito da *Organização das Nações Unidas (ONU)*, destacando-se os concernentes aos direitos humanos, às questões ambientais, comerciais, dentre outras, inclusive, recepcionando, no âmbito interno, convenções e tratados internacionais, desfrutando, dessa forma, de amplo reconhecimento internacional como um Estado soberano e social democrático de direito. A transmissão da faixa presidencial se fazia sem contestações, e em reconhecimento dos resultados do sufrágio universal.

O segundo momento, marcado especialmente pelo governo do *PT*, a partir de 2003, após as eleições de 2002, consequência do agravamento de contradições do período anterior, de base cultural democrático liberal-social, prestigiou os programas sociais de melhoria da qualidade de vida da população, notadamente de baixa renda, ainda que sem (maiores, diga-se) ameaças ao núcleo do sistema capitalista (MARTINS, 2016). O pacto social com segmentos identificados com a direita, expressos na política de coalizão, sobretudo, quando do segundo mandato de Lula (2007-2010), embora que de precária estabilidade, rendeu-lhe a sobrevivência quando de graves crises políticas, com destaque às decorrentes do “Mensalão” e do “Petrolão”, ao longo dos dois mandatos de Lula (2003-2010). Entretanto, no que concerne à democracia, ela sofreu diversos revezes na continuidade desse período, principalmente quando do mandato da então presidenta Dilma Rousseff (2011-2016) (AVRITZER, 2021). Foi ao longo do governo de Rousseff, no que pese todo um conjunto de fatores políticos e econômicos, internos e externos, que teve lugar importante acontecimento que serviu de fratura à ordem democrática no país – seu *impeachment*, em 2016. Sob forte coloração de um golpe, o *impeachment* da presidenta Rousseff foi batizado de golpe midiático-político-jurídico, financiado pela elite econômica brasileira (SOUZA, 2016; PRONER, 2016; JINKINGS; DORIA; CLETO, 2016), em função da participação conjunta de diversas instâncias envolvidas – parlamentares de oposição, judiciário e corporações da classe empresarial, dentre as quais estão as que comandam a grande imprensa no país, principais responsáveis por promover na sociedade brasileira uma narrativa que definia a então presidenta como “incompetente” e o seu governo como corrupto, envoltos em supostos crimes de responsabilidade. Vale destacar sobre o governo Dilma que sua vitória apertada nas eleições de 2014, garantindo-lhe a reeleição para mais um mandato, foi contestada pelo candidato derrotado, Aécio Neves (*PSDB*), que questionou os resultados apurados na justiça eleitoral, ainda que sem êxito, mas já sinalizando a resistência contra a continuidade do *PT* na condução do país.

E, por fim, o terceiro momento, que teve início após a destituição de Rousseff, marcado pelos governos de Temer (*MDB* – 2016-2018) e Bolsonaro (2019), de ma-

triz econômica liberal-excludente comum, o qual, diferente dos demais, não se constituiu em um bloco que poderíamos definir como uníssono, sendo no governo de Bolsonaro, mais especificamente, que tivemos a ascensão do populismo autoritário, de extrema direita, o qual representa uma evidente descontinuidade em relação aos períodos anteriores, em que se teve como a maior de suas marcas o agravamento da crise da democracia, em proporções até então inéditas, não equiparadas a nenhuma crise que o Brasil atravessou desde a redemocratização.<sup>10</sup>

Segundo Silva (2021), a eleição de Bolsonaro em 2018 é o resultado mais imediato da crise da própria república, que se expressa de forma institucional e ideológica, em perspectiva histórica, como crise de hegemonia, ocasionada pela ruptura do pacto democrático e de dominação política, a partir da redemocratização (anos 1980 e 1990). Trata-se de uma crise “parasitária” ou “mórbida”, consequência de uma “nova direita” que o autor denomina de “reinventada”, de onde se explica algumas de suas características, dentre as quais o anti-intelectualismo e o antielitismo (SILVA, 2021).

Como afirmado no início deste artigo, Bolsonaro venceu as eleições presidenciais de 2018 surpreendendo a própria “classe política”, enquanto um candidato “inidental” (ABRANCHES, 2020), mesmo as pesquisas eleitorais tendo apontado a liderança do capitão reformado desde o início da campanha. Aliás, essas eleições estavam como que “prometidas” aos líderes do golpe midiático-político-jurídico que destituiu a então presidenta Dilma Rousseff, em 2016, sob o falso pretexto de um processo legal de *impeachment*, tese que se evidenciou cada vez mais insustentável, principalmente a partir das matérias impactantes da “Vaza Jato”<sup>11</sup>.

O golpe de 2016 (PRONER, 2016; SOUZA, 2016) visava, mais à frente, impedir que o *PT* retornasse ao poder, o que seria facilitado com os líderes do golpe no poder, quando das eleições presidenciais de 2018, completando-se ao afastar Lula da candidatura às eleições daquele ano, como de fato se sucedeu, vez que ele foi condenado em processos judiciais, que, na origem, foram presididos pelo então juiz Sérgio Moro.

As revelações divulgadas pelo site *The Intercept Brasil* sobre a parcialidade do juiz que condenou Lula por supostos crimes de corrupção, afastando-o das eleições de 2018, só corroboraram a existência de um esquema golpista que se vestia de combate à corrupção, sob a operação Lava Jato, tese que veio posteriormente a ser

---

<sup>10</sup> Sobre a crise da democracia no Brasil e no mundo, apoiamo-nos em especializada literatura (MOUNK, 2019; SANTOS, 2016; LEVITSKY E ZIBLATT, 2018; LIJPHART, 2019), que, respeitadas as especificidades de cada autor, a situa em meio ao ressurgimento de forças políticas conservadoras, de matriz neopopulista e autoritária, cujos métodos para a aquisição e/ou perpetuação do poder se assemelham, unindo-se no que concerne às ameaças e ataques a pessoas e instituições do estado democrático de direito.

<sup>11</sup> Refere-se às revelações decorrentes da publicização pelo site *The Intercept Brasil* de fatos que atestaram evidências de conspirações que comprometiam a imparcialidade do julgamento que condenou Lula em supostos crimes, quando da operação Lava Jato a cargo do juiz Sérgio Moro, e que impediu o ex-presidente de participar das eleições de 2018, embora ele liderasse as pesquisas eleitorais, pavimentando o caminho para a vitória de Jair Messias Bolsonaro.



reconhecida e acatada pelo STF, no julgamento da suspeição do ex-juiz Moro, concluído em meados de 2021, devolvendo a Lula seu retorno à vida política, bem como sua provável candidatura nas eleições de 2022, em que já aparece como o primeiro colocado nas pesquisas eleitorais.<sup>12</sup>

Na trama que desembocou no golpe de 2016, todos os esforços empreendidos para tirar o *PT* da Presidência da República, impedindo-o de retornar a ela e abrindo espaço para que a velha direita voltasse ao comando central do país, nas eleições de 2018, resultaram em uma ironia marcante na história política brasileira. Sobressaiu-se aqui a máxima popular de que “o tiro saiu pela culatra”. Ou seja, toda a onda de desqualificação do *PT* e da reputação de Lula, especialmente na grande imprensa e nas redes sociais, advinda já das mobilizações contestatórias de junho de 2013 (NOBRE, 2020), acabaram produzindo um sentimento de insatisfação generalizado não somente contra os pretensos alvos originários, mas contra a própria classe política, como um todo, em um primeiro momento, e a grande imprensa e o próprio judiciário, como decorrência. Tal foi o resultado a que chegou o repertório de insatisfação que se vinha desde o ano de 2013, através de amplas manifestações de rua, oportunizando a entrada em cena de um candidato que se vendia como um *outsider*, com a promessa de acabar com a “velha política” e a corrupção, em nome de “Deus”, da “família” e da “pátria”, sob o lema de campanha: “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”, “habilitando-se” a enfrentar, como o faz até o presente momento, o Poder Judiciário e os maiores veículos de imprensa.

Sobre a crítica de Bolsonaro à política, Di Carlo e Kamradt (2018) abordaram com a tese do “politicamente incorreto”, expressão que os autores obtiveram a partir das próprias palavras de Bolsonaro, quando de sua crítica ao que denominou de “política correta”, dirigida a todo o *status quo* existente, bem como aos adversários políticos, angariando notório apoio popular. Tal crítica consistiu, segundo os autores supramencionados, em uma das marcas características da “nova direita”, representada no Brasil pelo bolsonarismo.

Nesse sentido, nutrindo o ódio à política e aos políticos, Bolsonaro foi mais um “governante incidental” (ABRANCHES, 2020), tendo chegado ao poder como que de improviso, sem qualquer garantia de continuidade, mas que soubera capitalizar frustrações generalizadas em favor de sua ascensão política, representando sérios riscos à institucionalidade democrática.

A controversa facada que Bolsonaro sofreu em suposto atentado, quando ainda em campanha eleitoral, o manteve cada vez mais vivo nas pesquisas, soando como que o sobrevivente escatológico que estava messianicamente destinado a governar o Brasil, não se podendo, obviamente, sequer imaginar, à época, o desenrolar dos anos seguintes até o momento em que nos encontramos agora, em meio à maior crise

---

<sup>12</sup> No período em que esse trabalho se encontra em processo de revisão para publicação, deu-se a filiação do Ex-Juiz Sérgio Moro ao Podemos, mais especificamente no dia 10 de novembro de 2021, com a clara sinalização de que ele seria o pré-candidato à Presidência da República, chegando a figurar em terceiro lugar nas pesquisas eleitorais, e embaralhando o jogo político voltado para as eleições presidenciais de 2022.

institucional, além de social, política e econômica, nas três últimas décadas, em que o próprio estado social democrático de direito se encontra sob fortes ameaças e riscos. Estamos a falar de um governo, de perfil político populista e autoritário (TORMEY, 2019; MOUNK, 2019; AVRITZER, 2021), que se tornou herdeiro incidental exclusivo de uma herança política para o que não contribuiu diretamente, mas que se encontrava como que no caminho do recrudescimento do movimento conservador, reacionário, moralista e autoritário que se visibilizava no Brasil já há alguns anos (SCHWARCZ, 2019), associando-se à “memória fraca”<sup>13</sup> e ao revisionismo histórico, como analisado por Di Carlo e Kamradt (2018).

A base de apoio de Bolsonaro, como estendida até o presente momento, tem sido formada por parlamentares e políticos remanescentes, que não sucumbiram ao rompimento com o presidente, inclusive, representantes da denominada “velha política”, que Bolsonaro havia prometido acabar, se fosse eleito. Aqui, chamamos atenção para uma contradição digna de nota. Segundo Couto (2021), em sua composição ministerial, o governo Bolsonaro contou com cinco grupos de apoio: economistas, militares, ideólogos, burocratas e políticos incorporados pelo critério de lealdade pessoal, em vez de representação partidária. Este último grupo é formado por integrantes da “velha política”, da qual vários parlamentares passaram a constituir a base do governo, o que comprova uma contradição patente na crítica de Bolsonaro ao sistema político.

Na base do governo Bolsonaro também estão os militares, destacando-se generais graduados das Forças Armadas e parte considerada de integrantes das polícias militar e civil no âmbito dos estados. Alguns empresários dos ramos de alimentos, agronegócio, ruralistas, setores minoritários da imprensa, incluindo blogueiros e youtubers suspeitos de serem financiados pelo próprio governo para promoverem suas ideias e difamarem opositores. Setores majoritários do segmento evangélico, que emergiram das inseguranças e crises econômicas que estão na base do recrudescimento da “onda conservadora” (BURITY, 2018), coincidentemente, localizados entre os maiores devedores da previdência social, os quais têm conseguido benesses governamentais concernentes ao arrolamento de suas dívidas previdenciárias, trabalhistas, de imposto de renda, dentre outras<sup>14</sup>. Os ideólogos, sob o condão

---

<sup>13</sup> Por “memória fraca” Di Carlo e Kamradt (2018) entendem o esquecimento, por parte da maioria dos brasileiros, dos processos de violência econômica, social e política que marcam o país, assim como os movimentos de emancipação social e de reconhecimento de direitos.

<sup>14</sup> Segundo dados da Procuradoria-Geral da Fazenda Nacional, obtidos e divulgados pelo portal Uol, em 28 de setembro de 2021, somente um grupo de 16 entidades religiosas, de um total de 9.230, incluindo diversas denominações, com destaque às evangélicas, deve 1,6 bilhão em impostos diversos, valor correspondente a 80% do total das dívidas, sobretudo previdenciárias, trabalhistas, de imposto de renda, dentre outras, ressaltando-se que nenhuma dessas 16 entidades deve menos que 20 milhões (MILITÃO, 2021). Segundo a reportagem do Uol, as entidades religiosas que lideram o ranking das principais devedoras junto à Fazenda Nacional são: Instituto Geral Evangélico; Igreja Ação e Distribuição; Igreja Mundial do Poder de Deus; Igreja Internacional da Graça de Deus; Igreja da Unificação; Igreja Renascer em Cristo, dentre outras. Ressalta-se, com base na matéria, que parte dessas dívidas foi achada pela Receita Federal como decorrente de formas fraudulentas de sonegação de impostos, com as quais as entidades que assim agiram se aproveitaram da condição de

radicalmente negacionista e revisionista de Olavo de Carvalho, o chamado “guru” do presidente, de seus filhos parlamentares e de parte de agentes políticos que integraram seus ministérios, especialmente da Educação e das Relações Exteriores. E, finalmente, um segmento de seus eleitores, considerados os mais fiéis, os quais não poupam oportunidade de promover movimentos de apoio ao presidente, bem como ameaças às instituições do Estado, defendendo bandeiras tais como o fechamento do Congresso Nacional e do STF, a volta do Ato Institucional nº 5 (AI 5), o Golpe Militar, com a permanência de Bolsonaro no poder, dentre outras que chegam até a expulsão dos considerados “inimigos” do Brasil, ou os “comunistas”, como se referem a todos os demais que se oponham ao presidente, na defesa da democracia, das instituições do Estado e dos direitos.

Ao assumir o governo, Bolsonaro implementou uma reforma administrativa, que extinguiu diversos ministérios, enquanto concentrou outros, conforme prometeu em campanha nas eleições, mas que, de fato, como pontuou Avritzer (2021), serviu a um propósito de desmonte do Estado. Essa reforma desestabilizou áreas fundamentais de atuação governamental (trabalho, previdência, educação, saúde, meio ambiente, cultura), mas que, tão logo vendo-se em desprestígio e queda de popularidade nas pesquisas eleitorais, Bolsonaro recriou ministérios extintos a fim de ampliar as relações de troca, comumente denominadas “toma lá, dá cá”, com segmentos conservadores no Congresso Nacional (o chamado “Centrão”) representantes da “velha política”.

Portanto, recorrer ao apoio de parlamentares do Centrão foi a estratégia de Bolsonaro, principalmente visando a garantir sua sobrevivência política, afastando a possibilidade de impedimento, tendo ele sido o presidente que mais teve pedidos de *impeachment* em toda a história do país, chegando, nesse momento, a um número superior a 130 solicitações protocolizadas na Câmara Federal, além de tentar, por fora das regras democráticas e da negociação política legítima, obter aprovação de projetos de interesse seu e de sua base.

Em quase três anos de governo, Bolsonaro instrumentalizou, em seu benefício, ainda que vedado ao presidente da República fazê-lo, órgãos e demais entidades do Estado e da sociedade civil, dos quais destacamos alguns: a Polícia Federal (PF), intervindo diretamente na troca imotivada de comando geral do órgão, ao que tudo indica, a fim de facilitar seu acesso a informações concernentes a investigações que, sobretudo, envolvem a sua família (ele e seus filhos). Tal fato resultou no rompimento com seu então ministro da Justiça, o ex-juiz Sérgio Moro, o representante maior da operação Lava Jato, que deixou a magistratura para se tornar titular de um dos chamados “superministérios” de Bolsonaro, com suposto interesse de, mais tarde, vir a ser escolhido pelo presidente para uma vaga no STF. Porém, Moro acabou rompendo seus laços com Bolsonaro, denunciando o fato como interferência do presidente na PF. Igualmente com relação à Procuradoria Geral da República (PGR), Bolsonaro indicando o atual Procurador-Geral do Órgão, Augusto Aras, à revelia da

---

isenção tributária, em função de atividades religiosas, para auferirem ganhos ilegais decorrentes de atividades econômicas e lucrativas (MILITÃO, 2021).

lista tríplice proposta pelo próprio Órgão. Mesmo que reconduzido ao cargo, após tardia aprovação do Senado Federal, Aras não o foi sem as críticas de omissão, inclusive de seus próprios pares – os demais procuradores da República –, quanto ao encaminhamento de denúncias diversas envolvendo o presidente. Com a Secretaria de Comunicação (Secom) da Presidência da República não foi diferente, estando nesse momento sob investigação por suposto motivo de financiamento de campanhas de difamação por meio de *fake news* a opositores do governo, com pagamentos a blogueiros, a youtubers e a jornalistas. A instrumentalização se estendeu também ao próprio Banco Central, que atuou no sentido da retirada do *Banco do Brasil* e da *Caixa Econômica Federal* da Federação Brasileira de Bancos (Febraban), pelo fato de esta ter realizado um manifesto público em prol da harmonia entre os poderes, soando como declaração de insatisfação com o governo, o que deflagrou uma crise em meio ao empresariado e ao sistema financeiro. Com relação ao Congresso Nacional, destaca-se a forma como as emendas ao orçamento da União foram conduzidas, mas também de como o governo lançou mão de apoio à aprovação de projetos governamentais. De grande repercussão a instrumentalização das polícias militares e civis, nos estados, setor em que Bolsonaro tem forte base de apoio, com o fim de minar o poder dos governadores sobre as referidas categorias, lembrando, ainda, sua tentativa de aprovar de forma quase que clandestina, no Congresso Nacional, a subordinação das polícias militares estaduais ao Governo Federal, que resultou fracassada, somando-se, ainda, a tentativa de cooptação da categoria por meio de facilidades de programas habitacionais. Tal lista pode, ainda, ser acrescida por fundações, órgãos ambientais, universidades, conselhos de políticas públicas que foram desmantelados para nos limitarmos a alguns poucos exemplos, fato que não passou sem que redundasse em um estado permanente de crise.

Desde que assumiu o poder, Bolsonaro, seguido por seus ministros, caracterizou-se pela elevada indisponibilidade de desenvolver qualquer canal de diálogo ou articulação, quer com a classe política, em geral, o Congresso Nacional, para fins de aprovação de seus projetos, quer com as demais instituições do Estado, da sociedade civil, em geral, como requer um governo republicano, sob o regime democrático. Tal fato se estendeu também às relações internacionais e diplomáticas, servindo de exemplo o trato do governo Bolsonaro com a China, a França, a Alemanha, a Argentina, o mesmo se dando com agências internacionais como a *ONU*, a *Organização Mundial de Saúde (OMS)*, principalmente em questões multilaterais como meio ambiente, pandemia de COVID-19, direitos de indígenas, quilombolas, mulheres, LGBTQIA+, dentre outras categorias. Antes, sempre se utilizou do conflito, ele mesmo, Bolsonaro, tornando-se um fabricante de crises, não havendo interregno sem que não propusesse alguma questão que redundasse em choque ou controvérsia. Não sem motivo, Bolsonaro incentiva a população para a compra de armas e a preparação como que para uma guerra, aproveitando-se disso para angariar apoio dos seus eleitores mais radicais, na qualidade de estratégia política afeita a governos populistas, como bem definiu Tormey (2019):

Sem crise, há pouca chance de o populismo ganhar força. (...) Políticos populistas compreendem que seu jogo só ganhará força se as pessoas acreditarem que existe uma crise que requer uma mudança radical de curso, uma nova política e uma nova liderança (TORMEY, 2019).

Sob esse tradicional receituário populista de governo destaque-se que, ao longo de todo o seu mandato, Bolsonaro cultivou, no âmbito interno, uma relação direta com seus eleitores, servindo de exemplo seus encontros semanais com aqueles, no denominado “cercadinho”, sob a cobertura da imprensa, ocasião em que aproveita, como já vinha fazendo através das redes sociais, para reforçar suas críticas públicas às instituições democráticas, depreciar personalidades, desferir ataques a opositores e desafetos, além de realizar incitamentos e convocações para protestos contra órgãos do estado democrático de direito, sempre sob a perspectiva populista do “nós contra eles”. E assim o faz apresentando-se sempre como vítima de investidas oposicionistas que supostamente o impedem de governar a fim de angariar apoio popular às suas ações e omissões, colocando o povo contra o próprio Estado republicano e suas instituições democráticas, em tão evidente sintonia com o receituário populista autoritário de governo (TORMEY, 2019). Integra, ainda, esse receituário suas permanentes aparições em manifestações promovidas por seus apoiadores e eleitores, grande parte delas em flagrante ameaça e ataque a pessoas e instituições do estado democrático de direito, como, mais recentemente, na forma de “motociatas”, promovidas em diversas capitais do país, incluindo as sediadas em unidades da federação governadas por oposicionistas, ocasião em que, intencionalmente, sem usar máscara de proteção facial, promove aglomerações de pessoas em contexto pandêmico, violando normas sanitárias locais de isolamento e não poupando ataques a políticos e opositores. E, como já mencionado, o incitamento do próprio presidente da República a que a população (ou uma parcela de seus eleitores) se arme, inclusive tendo sugerido fuzis para a “defesa da pátria” e supostamente da liberdade, ao mesmo tempo que se verifica a disparada dos preços da gasolina, do gás de cozinha, da energia elétrica, dos alimentos, para citar apenas alguns exemplos de produtos e serviços essenciais que mais desencadearam o descontrole da inflação, corroborando o agravamento da deterioração das condições de vida dos brasileiros e brasileiras, sobretudo os mais pobres.<sup>15</sup>

Destaque-se também a estratégia de difamação pessoal contra opositores, bem como de divulgação de *fake news* por meio das redes sociais, supostamente envolvendo uma gama de apoiadores e financiadores, fato que vem sendo investigado no âmbito da PF, e que, segundo investigações em andamento, tem sido coordenado de dentro do próprio Planalto, sede do governo, doravante conhecido como “gabinete do ódio”, de onde supostamente procede toda a inteligência e orquestramento do

---

<sup>15</sup> Segundo o Cadastro Único do governo federal (CadÚnico), sob o governo Bolsonaro, mais de 02 (dois) milhões de famílias entraram para a extrema pobreza (renda per capita de até R\$ 89 mensais), representando 41,1 milhões de pessoas, sem mencionar 2,8 milhões de pessoas na pobreza (renda per capita de R\$ 90 a R\$ 178 mensais) (MADEIRO, 2021).

esquema criminoso de assassinato de reputações individuais e institucionais, envolvendo órgãos de governo, como a Secom, bem como agentes públicos. A estratégia, ao que tudo indica, já foi utilizada por ocasião da campanha eleitoral de 2018, e teria influenciado os resultados eleitorais em favor de Bolsonaro, fato que se encontra sob investigação no Tribunal Superior Eleitoral (TSE). Muito oportunamente, Abranches (2020) compara as atitudes equiparadas de Trump e Bolsonaro, enquanto replicadores sobretudo por meio das redes sociais, entre estas o Twitter, do que o autor denomina de “mentalidade agressiva”, como estratégia política.

Promovendo conflitos com seus opositores, comportamento característico de seu governo, Bolsonaro se voltou contra os governadores dos estados, o que foi agravado em razão da pandemia, quando o presidente se opôs publicamente às medidas restritivas impostas por aqueles, seguindo as orientações da OMS como forma de contenção do novo coronavírus em todos os países. Assim como se aproximou dos policiais militares e civis, sob o comando dos governadores, instigando e apoiando movimentos de sedição no seio das corporações, em explícita violação aos estatutos legais militares e à própria Constituição Federal, ficando emblemáticos os motins de policiais ocorridos no estado do Ceará, Pernambuco, além de desconfortos em outros estados, como em São Paulo, onde o governador, João Doria (PSDB), passou a ser considerado um de seus maiores adversários nas eleições de 2022.

Com relação à pandemia de COVID-19 que, de março de 2020 a agosto de 2021, levou à morte mais de meio milhão de brasileiros e brasileiras, o governo Bolsonaro se insurgiu contra as medidas sanitárias recomendadas por órgãos e entidades públicas de saúde nacional e internacional, dentre as quais o isolamento social, a utilização de máscaras e álcool em gel etc., promovendo uma patente *necropolítica*, para fazermos referência ao conceito de Achille Mbembe (2018)<sup>16</sup>.

O governo federal negligencia o apoio e a coordenação nacional para gerenciamento da doença, cuja competência, segundo a Constituição Federal, é privativa da União, em troca da defesa e propaganda de medicação sem resultados comprobatórios e não recomendados por órgãos de saúde nacional e internacional, intensificando-se, assim, o acirramento político com os governadores dos estados, o qual perdura até o presente momento. O próprio presidente apareceu pessoalmente em diversas oportunidades na televisão, fazendo a defesa de medicamentos ineficazes ao tratamento da doença, seguido, nesse exemplo, por blogueiros, youtubers, jornalistas e demais apoiadores do governo, parte deles envolvida em inquérito de investigação por recebimento de verbas públicas federais para tal divulgação. A gravidade da omissão culposa do governo, representada pelo próprio presidente, obrigou o Senado Federal a deliberar a instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), conhecida como “CPI da COVID” ou “CPI da Pandemia”, para apurar as

---

<sup>16</sup> Sobre a noção de “necropolítica”, segundo o autor, trata-se de como a morte passa a ser também matéria de gestão, em que o Estado passa a gerir como e quem deve morrer. Tem-se, assim, a morte como fundamento para a gestão estatal da sociedade, em uma evidente subordinação da vida à morte, como paradigma.

responsabilidades do governo federal, cuja omissão por parte do presidente ocasionou a morte de milhares de pessoas, e possíveis irregularidades na compra de vacinas, investigação que foi encerrada com a indicação de condenação de várias pessoas, incluindo a pessoa do próprio Presidente.<sup>17</sup>

Ainda durante a pandemia e em meio aos trabalhos da CPI da COVID-19, até mesmo no sentido de desviar a atenção pública dos trabalhos da referida Comissão, Bolsonaro protagonizou mais um conflito programático, mobilizando seu exército de rua – parte mais extremista de seu eleitorado –, desta feita contra a urna eletrônica, afirmando, equivocadamente, que o voto eletrônico não é auditável, e, sem nenhuma prova, que este está sujeito a fraudes, incitando, dessa forma, a população contra um dos maiores pilares da democracia representativa – o sufrágio universal –, sob falso pretexto de aprimoramento do sistema. Com isso, deflagra ataques contra os integrantes do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), particularmente à pessoa de seu presidente, ministro Luís Roberto Barroso, que se manteve sempre em defesa do voto eletrônico, asseverando que as urnas eletrônicas são auditáveis e seguras; assim como desferiu ataques contra a Câmara dos Deputados, que recentemente votou contra a denominada Proposta de Emenda à Constituição (PEC) do voto impresso, a qual propunha a mudança da legislação, na direção que o presidente pretendia.

À guisa de conclusão desta seção, temos que os elementos empíricos trazidos à baila neste trabalho apontam para a constatação da existência de uma extrema direita de matriz populista e autoritária no Brasil, da qual Bolsonaro e o bolsonarismo são sua expressão emblemática, estado de coisas que nos colocou o desafio de compreender a sua ascensão e os seus impactos ao estado democrático de direito. Tais elementos se circunscrevem em torno de alguns pontos principais que escolhemos para refletir sobre o estado democrático de direito: a relação do governo com os demais poderes, os órgãos de Estado e a sociedade; o pacto federativo; o modelo de gestão política, visando a reprodução do poder e das políticas sociais.

O que poderia parecer uma “surpresa” à velha direita, crente de que voltaria ao poder em 2018 – para isso tendo tentado canalizar em seu favor a insatisfação popular, a partir de junho de 2013, e, principalmente, após ter afastado uma presidenta que fora eleita legitimamente por meio de um duvidoso e suspeito processo de *impeachment* –, transformou-se na mais drástica realidade, a saber, a entrada em cena de um novo protagonista, originado das próprias contradições de uma cultura política fragmentada, terreno fértil propício para o populismo autoritário, o qual acabou vitorioso nas eleições de 2018, sob os auspícios da formalidade democrática contra a qual se insurgiu.

---

<sup>17</sup> Além da responsabilização do Presidente e do governo por omissão, o Relatório Final da CPI da COVID-19, lido no dia 19 de outubro de 2021, sob a cobertura da imprensa, solicitou o indiciamento de 70 pessoas e empresas por diversos crimes decorrentes da condução da crise sanitária causada pela pandemia.

Concordamos que tanto esquerda quanto direita, e suas diversas variáveis, não atentaram às contradições que poderiam se rebelar contra a ordem política e econômica, e que minavam a democracia. Conforme já assinalado, Rocha e Solano (2021) apontaram os rudimentos do que denominaram de “bolsonarismo” ainda durante a vigência do governo do *PT*.

Adorno (2020) há muito nos alertou que a própria democracia favorece a insurgência do seu mais contrário regime – o autoritarismo –, embora que, pensando em termos do fascismo, o qual denominou de nova e extrema direita atual. Segundo Adorno (2020), o fascismo nunca deixou de existir no período pós-guerra.

Tormey (2019), cuja análise do populismo recente no mundo nos ajuda a compreender melhor a experiência brasileira, afirma ter sido uma maior aproximação entre as pautas políticas de direita e esquerda, nas últimas décadas, sob uma agenda liberal, esvaziando valores, crenças e ideologias partidárias, que distanciou os eleitores do voto e da democracia. Por causa desse distanciamento, os partidos políticos passaram a carecer de maior sentido junto à sua base de adeptos, simpatizantes e eleitores, no que pese os interesses de classe, redundando no desinteresse pelo voto e pelos valores da democracia, os quais começaram a definhir, favorecendo o surgimento de neopopulismos em diversas partes do mundo.

Pensando com Tormey (2019), vimos, no caso brasileiro, que a “classe política” tornou-se “elite”, enclausurada em suas próprias burocracias, quando muito conformada às corporações que lhe dão apoio, distanciando-se dos interesses populares. Assim, diante dos momentos de crise, a solução passa a vir de fora da própria classe política, que assume o lugar das elites contra as quais o populismo se insurge.

O populismo emerge, assim, em meio a uma quebra do sistema de confiança. Para Tormey (2019), a agenda liberal que prevaleceu, embora também de relativa aceitação, na maioria das democracias avançadas, está na base da crise que causou a insurreição populista. Foi o mercado, quando presente nos governos, que transformou a política e os partidos em uma tecnocracia, esvaziando as disputas ideológicas como o cerne da democracia. Com a redução da esfera política à econômica, as crises nessa esfera acabaram pavimentando o caminho para *outsiders* e governos incidentais (ABRANCHES, 2020), os quais se habilitariam perante a população para “salvá-la” da suposta catástrofe, visto que a democracia liberal ou burguesa já não mais se credenciava.

Muito embora Bolsonaro não seja um típico *outsider*, muito ao contrário, originário do que ele mesmo condenou, quando em campanha às eleições de 2018, como a “velha política”, fato é que conseguiu se vender como tal, e, supostamente, só por fora do sistema político, e não se identificando como “elite”, poderia angariar apoio popular, como de fato conseguiu. Não há discurso em que Bolsonaro não se apresente como amigo do povo, precisando de sua ajuda e apoio para enfrentar o “inimigo” comum – as “elites” –, enquadrando seus adversários como tais – a “classe política” –, incluindo parlamentares e governadores de oposição; os membros do Poder Judiciário, a grande imprensa, os movimentos sociais e organizações do campo progressista e todos que se lhe opunham.



A fim de imprimir ao seu governo um caráter messiânico, Bolsonaro recorre ao conservadorismo reacionário e moralista, representado por denominações evangélicas e grupos católicos neoconservadores, evitando-se falar nas religiões de matriz africana, a fim de não sacrificar o apoio dos primeiros. Igualmente, recorre aos militares, apesar de que, com eles, a situação seja de permanente contestação, em função de seus limites constitucionais, daí se estar forçando uma interpretação do texto da Constituição Federal para corroborar a instrumentalização que Bolsonaro quer fazer das Forças Armadas, atrelando-as a seus interesses pessoais, destacando-se o de se perpetuar no poder.

Às vésperas de novas eleições, as quais ocorrerão em 2022, Bolsonaro carece do que prestar conta à sociedade brasileira como feitos positivos de seu governo. Isso se dá não simplesmente por mera incompetência governamental, mas pelo fato da omissão, evidenciada em todas as áreas de atuação. Essa omissão, muitas vezes intencional, parece ser o objetivo do governo, a fim de minar as instituições da democracia moderna, na tentativa de desacreditá-las junto à opinião pública. Com sua conduta omissiva e beligerante, a capacidade do governo Bolsonaro, como bem definiu Avritzer (2021), está mesmo em destruir políticas e políticos, a julgar por todos os seus atos e omissões diante de questões de educação, saúde, meio ambiente, mulheres, indígenas, negros, LGBTQIA+, direitos humanos, dentre outras.

## Considerações Finais

Nestas considerações finais, retornamos ao nosso ponto de partida: quais os impactos da ascensão da extrema direita, a partir do bolsonarismo e da eleição de Bolsonaro, no estado democrático de direito no Brasil? Tendo esta questão como fio condutor de nossa pesquisa, o confronto entre a base teórica mobilizada e a observação sistemática de fatos da realidade política brasileira possibilitou uma atualização da tradicional díade de compreensão dos processos políticos e sociais – “direita-esquerda” –, a partir de onde constatamos, por meio da análise dos dados empíricos auferidos, a variação do pêndulo para o lado mais extremo de um dos polos da referida díade – polo da direita, o que nos habilitou a concluir pela existência de uma extrema direita que ascendeu ao poder no Brasil, causando impactos devastadores ao estado democrático de direito, mote deste artigo.

Por todos os lados que direcionamos nossa observação, sobram evidências de estarmos vivendo, sobretudo durante o governo Bolsonaro, um inédito momento político, ao menos desde a redemocratização do país, em meados da década de 1980, ainda que muitas das práticas e discursos que estão diante de nós sejam já, há muito, conhecidos, tais como: o discurso anticorrupção e de defesa da moralidade cristã e da família tradicional e heteronormativa; a eleição do comunismo como inimigo maior do país, associado às esquerdas; o estímulo ao patriotismo verde e amarelo,

dentre outros, dando-nos até a impressão de estarmos vivendo uma reprise de momentos passados.

Atacar publicamente as instituições do estado democrático de direito, ameaçando sua própria existência, por meio de atos concretos e expressões de ódio, ainda que sob o suposto e mal interpretado direito de liberdade de expressão, tem se tornado comum e até motivo de suposto “orgulho patriótico”, e se reproduzido cinicamente em nome da liberdade e da Constituição Federal, a qual tem sofrido profundos reducionismos nesses discursos.

Neste momento, paira no ar um sentimento de dúvidas e de relativa insegurança acerca do futuro próximo da democracia brasileira, e não sem motivos, quando temos diante de nós um quadro como o apresentado neste artigo. Ataques à democracia como os que apregoam pública e despidoradamente o fechamento de órgãos, cujas funções são verdadeiras cláusulas pétreas na Constituição Federal, como o Congresso Nacional, o STF. Os ataques avançam com as reivindicações, ainda que por um grupo minoritário fiel ao presidente, em prol do retorno do AI 5, da ditadura militar, sem falar da conclamação à população para que se engaje em movimentos antidemocráticos, desobedeça às leis, rompa com a ordem democrática e adquira armas como que para uma guerra civil contra um inimigo criado para fins de manipulação das massas. Além disso, os ataques à lisura das urnas eletrônicas só revelam que, no mínimo, tem-se um ensaio de ruptura institucional, impondo à democracia rever sua legitimidade e estratégias de sobrevivência no Brasil atual.

Para que as coisas chegassem ao estágio que descrevemos analiticamente neste texto, emergiu um modelo de gestão do poder que se coadunou com as características de um populismo autoritário, que mais facilmente capitalizou a seu favor a suscetibilidade popular tão desgastada em seu brio patriótico, como se encontrava significativa parte da população brasileira. Daí o perfil de uma extrema direita que levou a cabo sua radicalidade contra a ordem democrática e os direitos, apelando para um discurso de moralidade, de defesa da “família”, da “religião” e do “sentimento patriótico”, de forma que a ela se opuseram até importantes segmentos da própria direita.

A suscetibilidade de parte considerável da população é um terreno fértil para o surgimento de governos populistas autoritários, aos quais ela se submete, disposta a abandonar bandeiras que tradicional e supostamente mais lhe interessariam, concernentes a uma agenda social – melhoria concreta de suas condições de vida, o reconhecimento de diferenças humanas, de identidades sociais, de direitos etc. E tudo isso em prol de uma falsa “paternidade”, que, contraditoriamente, não reconhece filhos, posto que não reconhece povo, sem que seja por meio de uma noção vaga, abstrata, desprovida de diversidade e categorização efetivamente política, o que facilita a dominação. Eis, portanto, a combinação do populismo com o autoritarismo, a qual é incompatível com a ordem democrática, tendo a necessidade de romper com a democracia para que se instaure em seu lugar.

Assim, pelo menos para nós, que analisamos a ascensão da extrema direita populista e autoritária, sob o governo Bolsonaro, fica evidente o caráter de “ineditismo” com o qual a “nova” direita política brasileira, notadamente a identificada

com o bolsonarismo, levou a cabo seu projeto conservador-reacionário-moralista e econômico liberal. E assim o faz por meio de tentativas concretas de ruptura do estado social democrático e constitucional de direito, o que evidencia a radicalidade dessa “nova” direita, autorizando-nos a pensar tratar-se de uma extrema direita em vigor, hoje, no Brasil.

Por fim, não olvidamos que a ascensão da extrema direita populista e autoritária, que levou Bolsonaro à Presidência da República, não ocorre sem resistência, o que não nos permite perder de vista a dinâmica dialética do confronto e da mudança de rumos, oxalá em sentido muito contrário daquele para o qual o Brasil tem se dirigido: na continuidade, preservação e aprimoramento do estado democrático de direito, para que seja retomada, nas interações entre Estado e sociedade, a construção de um país mais justo, fraterno e sem preconceitos.

## Referências

ABRANCHES, Sérgio. *O tempo dos governantes incidentais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

ADORNO, Theodor W. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Tradução de Felipe Catalani. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

AVRITZER, Leonardo. Bolsonarismo: movimento ou forma de governo? In: AVRITZER, Leonardo; KERCHE, Fábio; MARONA, Marjorie. *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 7-15. E-book.

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. 3.ed. São Paulo: Unesp, 2011.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Edipro, 2017.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). *Conservadorismos, fascismo e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Unicamp, 2018. p. 7-66.

CARVALHO, Luiz Maklouf. *O cadete e o capitão*. São Paulo: Todavia, 2019.

CEPÊDA, Vera A. A Nova direita no Brasil: contexto e matrizes conceituais. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 23, n. 2, p. 40-74, 2018.

COUTO, Cláudio Gonçalves. Do governo-movimento ao pacto militar-fisiológico. In: AVRITZER, Leonardo; KERCHE, Fábio; MARONA, Marjorie (Orgs.). *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 33-49. E-book.

DI CARLO, Josnei; KAMRADT, João. Bolsonaro e a cultura do politicamente incorreto na política brasileira. *Teoria e Cultura*, v. 13, n. 2, p. 55-72, 2018.

FREIXO, Adriano de; PINHEIRO-MACHADO, Rosana. Dias de um futuro (quase) esquecido: um país em transe, a democracia em colapso. In: PINHEIRO-MACHADO,

- Rosana; FREIXO, Adriano de. *Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019, p. 09-24.
- GAMBOA, Silvio Sánchez. *Projetos de pesquisa, fundamentos lógicos: a dialética entre perguntas e respostas*. Chapecó: Argos, 2013.
- GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Unesp, 1996.
- GIDDENS, Anthony. *A terceira via*. Rio de Janeiro, Record, 1999.
- JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo (Orgs.). *Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- LIJPHART, Arend. *Modelos de democracia: desempenho e padrões de governo em 36 países*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- MADEIRO, Carlos. Mais miséria, mais fome: 2 milhões de famílias caíram na extrema pobreza durante o governo Bolsonaro. *Universo Online (UOL)*. 26 set. 2021. <<https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/mais-miseria-mais-fome/>>. Acesso em: 27 set. 2021.
- MARTINS, José de Souza. *Do PT das lutas sociais ao PT do poder*. São Paulo: Contexto, 2016.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- MILITÃO, Eduardo. Dezesseis entidades religiosas concentram 80% das dívidas das igrejas. *Universo Online (UOL)*. 28 set. 2021. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/09/28/lista-dividas-impostos-igrejas-concentracao-80-pfgn-receita-bolsonaro.htm>> Acesso em: 28 set. 2021.
- MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- NOBRE, Marcos. *Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia*. São Paulo: Todavia, 2020.
- PRONER, Carol et al. (Orgs.) *A resistência ao golpe de 2016*. Bauru: Canal 6, 2016.
- PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social-democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ROCHA, Camila; SOLANO, Esther. A ascensão de Bolsonaro e as classes populares. In: AVRITZER, Leonardo; KERCHE, Fábio; MARONA, Marjorie. *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 17-31. E-book.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A difícil democracia: reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo, 2016
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SOUZA, Jessé. *A radiografia do golpe*. Rio de Janeiro: LeYa, 2016.
- SILVA, Ivan Henrique de Mattos. Da Nova República à nova direita: o bolsonarismo como sintoma mórbido. *Sociedade e Cultura*, v. 24, p. 1-37, 2021.

TAVARES, Joelmir. Busca de 3ª via une nos bastidores ex-miss e raposas políticas que querem opção a Bolsonaro e Lula. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 ago. 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/08/busca-de-3a-via-une-nos-bastidores-ex-miss-e-raposas-politicas-que-querem-opcao-a-bolsonaro-e-lula.shtml>>. Acesso em: 21 ago. 2021.

TORMEY, Simon. *Populismo: uma introdução concisa*. Tradução de Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2019. E-book.

**Resumo**

Este artigo tem como objetivo analisar a ascensão de uma extrema direita política no Brasil, a partir do bolsonarismo e da eleição de Bolsonaro, em 2018, destacando as suas evidências empíricas e os impactos sobre o estado democrático de direito. Diante disso, o trabalho foi orientado pela seguinte pergunta-síntese: quais os impactos da ascensão da extrema direita, a partir do bolsonarismo e da eleição de Bolsonaro, no estado democrático de direito no Brasil? Na busca de respostas, debruçamo-nos, teórica e conceitualmente, sobre a categoria “extrema direita”, recorrendo a autores/as que tão direta e oportunamente trataram do tema, motivo pelo qual integram a base teórica da reflexão sobre a atual realidade política brasileira. Com uma abordagem dialética, reunimos um conjunto de evidências, baseadas em acontecimentos recentes no cenário político brasileiro, fruto do confronto entre nossas observações e as diferentes análises que se dedicaram aos estudos das chamadas novas direitas no Brasil contemporâneo. O trabalho consiste em uma pesquisa descritiva e compreensiva, partindo de uma observação sistemática e análise dos fatos mais recentes da experiência política brasileira a partir de dados extraídos de jornais, revistas, websites, canais da internet, documentação de órgãos e entidades públicas e judiciais, matérias veiculadas em telejornais. A pesquisa revelou que a ascensão da extrema direita, marcada pelo populismo autoritário, sob o governo Bolsonaro, com suas devidas especificidades, impactou negativamente as principais instituições do estado democrático de direito no país, a cargo das classes sociais dominantes, com ameaças à ordem jurídica, ataques aos direitos humanos e à cidadania, com efeitos deletérios da agenda de inclusão social.

**Palavras-chave:** Extrema direita. Bolsonarismo. Democracia. Populismo. Crise política.

**Abstract**

This article aims to analyze the rise of a extreme right policy in Brazil, from bolsonarism and the election of Bolsonaro in 2018, highlighting its empirical evidence and the impacts on the democratic rule of law. In view of this, the work was guided by the following synthesis question: what are the impacts of the rise of the extreme right, from bolsonarism and the election of Bolsonaro, on the democratic state of law in Brazil? In search of answers, we focused theoretically and conceptually about the “extreme right” category, based on the authors who directly and opportunely dealt with the subject, which is why they are part of the theoretical basis of reflection on the current Brazilian political reality. From a dialectical approach, we bring together evidences from the current political scenario, as a result of the confrontation between our observations and the different analyses by authors that dedicate their studies on a new right policy in Brazil contemporary. The work consists of a descriptive research and political comprehension, starting from a systematic observation and analysis of most recent data from newspapers, magazines, websites, internet channels, broadcast on television news. The research revealed that the rise of the extreme right, marked by authoritarian populism, under the Bolsonaro government, with its due specificities, negatively impacted the main institutions of the democratic rule of law in the country, in charge of the dominant social classes, with threats to the legal order, attacks on human rights and citizenship, with deleterious effects on the social inclusion agenda.

**Keywords:** Extreme right. Bolsonarism. Democracy. Populism. Political crisis.

Recebido para publicação em 30/09/2021

Aceito em 07/03/2022

 **ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



## **// Resenhas**



# Resenha de “Política e antipolítica: a crise do governo Bolsonaro”

AVRIZTER, Leonardo. *Política e Antipolítica: A crise do Governo Bolsonaro*. Coleção 2020. São Paulo: Todavia, 2020.

**Pedro Nascimento**

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil  
pedrosns@hotmail.com

Leonardo Avritzer configura-se, atualmente, como um dos mais respeitados cientistas políticos, pelo *modus* como examina os percalços da política. Suas análises versam sobre temas como reforma política, representação, participação social e democracia, tendo como unidade de análise a política brasileira.

Obras como *Impasses da Democracia no Brasil (2016)* e *O Pêndulo da Democracia (2019)* colocaram o autor em lugar de destaque, ao abordar, de forma didática e objetiva, as mudanças ocorridas na política nacional, desde as manifestações de 2013 até a vitória do então candidato a presidente Jair Messias Bolsonaro, nas eleições de 2018.

Em *Política e Antipolítica: a crise do governo Bolsonaro*, lançado em 2020, pela Editora Todavia, Avritzer segue a mesma linha de raciocínio, trazendo novas abordagens, com base no contexto político de 2019 e 2020, destacando o *modus operandi* do governo Bolsonaro. A obra faz parte da *Coleção 2020: Ensaios sobre a pandemia*, lançada pela editora mencionada, que reúne autores e autoras com objetivo de pensar e refletir durante a pandemia.

Vale destacar que o atual governo foi eleito em 2018, deixando pesquisadores, analistas e a mídia nacional surpresos com o resultado, por se tratar da eleição de um *outsider*, visto por muitos como “um político fora da curva”. Outro ponto que

merece destaque, para melhor compreensão do conteúdo da obra, é que, no final de 2019, o mundo vivenciava o início da pandemia do coronavírus, sendo o Brasil afetado de forma direta em fevereiro de 2020. Dessa forma, um dos pontos chave do livro é a crítica que o autor faz ao governo Bolsonaro, pela forma como conduziu o início da pandemia do Covid-19.

É nessa conjuntura que a obra *Política e Antipolítica: a crise do governo Bolsonaro*, do professor Leonardo Avritzer, foi escrita. A obra é dividida em seis partes, sendo uma introdução e cinco atos, que correspondem aos capítulos do livro: *Ato I – Coronavírus, sistema de saúde e crise política; Ato II – A antipolítica na crise: da Lava Jato à disputa entre Bolsonaro e Moro; Ato III – Militares, bolsonarismo e crise política; Ato IV – A reconstrução do centro democrático? e, no Ato V – Equilíbrio catastrófico: A formação do pós-bolsonarismo.*

Na introdução do livro, Avritzer faz uma breve retrospectiva da atuação parlamentar de Jair Messias Bolsonaro, em seus 27 anos de atuação no Congresso Nacional. Bolsonaro é descrito pelo autor, como um parlamentar cuja trajetória política é marcada por uma narrativa que ataca frontalmente a esquerda, através de um discurso agressivo e de depreciação para com seus opositores na casa legislativa. Dois casos ilustram bem essa passagem: o caso da parlamentar Maria do Rosário e do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso.

O autor destaca que, se a história seguisse seu curso normal, tudo indicaria que Bolsonaro continuaria sendo um político com atuação irrelevante. Porém, dois eventos principais o colocaram no centro da política brasileira. O primeiro é o *impeachment* da ex-presidente Dilma Rousseff, no qual, durante a votação no Congresso, o então Deputado Federal declarou seu voto trazendo à tona a memória do Coronel Carlos Brilhante Ustra, habilitando-se como novo líder da direita brasileira. O segundo momento refere-se ao atentado em Juiz de Fora, Minas Gerais, cerca de um mês antes das eleições do primeiro turno de 2018. A facada sofrida pelo militar reformado garantiu-lhe ascensão nas pesquisas, chegando a obter mais 46% dos votos no primeiro turno e 55% dos votos no segundo.

Iniciando nos atos, no I, o autor destaca que a Constituição Federal de 1988 assegura a ampliação de direitos sociais, sendo o Sistema Único de Saúde (SUS) uma política pública criada a partir do direito constitucional. Para Avritzer, a chegada da pandemia do Coronavírus ao Brasil tornou evidente a importância do SUS, como também trouxe à tona três principais problemas no governo Bolsonaro: 1) o primeiro diz respeito à imediata reabilitação da ciência pela opinião pública, com manifestações diárias de professores e cientistas, na mídia nacional; 2) em segundo lugar, destaca-se a perda de importantes apoios, devido aos discursos anticiência e negacionista do presidente Bolsonaro nas redes sociais e o aumento da aprovação do então Ministro da Saúde, Luiz Henrique Mandetta; 3) por último, o autor aponta dois pontos principais como sendo importantes para reflexão acerca do terceiro problema: o posicionamento de profissionais da medicina se contrapondo aos argumentos negacionistas do presidente e a rápida passagem do Ministro da Saúde Nelson Teich, que foi demitido logo após a defesa do presidente Bolsonaro pela utilização da cloroquina para tratamento do Covid-19, sem comprovação científica.

No Ato II, o foco de Avritzer é analisar a antipolítica presente no governo Bolsonaro. Para o autor, seu surgimento está relacionado à ideia de moralidade política, tendo como argumento a luta contra a corrupção, que teve como personagem principal o então Juiz Sérgio Moro. Outro atributo da antipolítica é que ela constitui uma negação de particularidades da política como negociação ou coalizão. Assim, a antipolítica no Brasil se configura a partir de dois elementos principais: o punitivismo jurídico e a substituição do governo por uma concepção moral de política judicialmente sancionada. Nessa parte do livro, destaca-se também a saída de Moro da pasta da Justiça e Segurança Pública e as consequências advindas desse evento.

No Ato III, o objetivo principal é analisar a atuação dos militares no governo Bolsonaro. O autor faz um retrospectivo histórico, destacando a doutrina de intervenção militar no Brasil, que se inicia no final do Império, passa pelo movimento tenentista e se intensifica no governo Vargas. Nessa parte, o autor faz uma crítica à presença dos militares na política, desde o período de redemocratização. Nesse período, os militares foram associados à ideia de eficiência, transparência e repressão à corrupção. Mas que, na verdade, o fim do autoritarismo foi negociado a partir de benefícios corporativos. Avritzer destaca a atuação e influência dos militares na elaboração da constituição de 1988, porém, segundo o autor, foi a partir de 2018 que as Forças Armadas se tornaram, novamente, protagonistas na política brasileira.

No Ato IV, o autor destaca que entre o período de 2014 a 2018, o Brasil destruiu suas forças de centro por via judicial-midiática. Ele ressalta que o sistema político em vigor até aquele momento tinha produzido benefícios ao país, mas que passou a ser julgado unicamente por uma propensão em gerar mais ou menos atos de corrupção. A opinião pública, intelectuais e a mídia, por vezes absorvem tais discursos meramente morais, que, em síntese, podem refletir duas questões principais: 1) as pessoas que assimilam tais discursos terminam por aceitar elementos da antipolítica; 2) essa adesão a tais discursos, representa, também, a incompreensão do sistema político, que gerou benefícios por meio de políticas públicas entre os anos de 2003 e 2014. Outro ponto que é posto em discussão é a razão pela qual o então presidente da Câmara dos Deputados, Rodrigo Maia, não aceita o pedido de *impeachment* contra o presidente Bolsonaro. Três razões são apontadas pelo autor: 1) a economia ainda estava em situação considerada confortável; 2) a liberação do auxílio emergencial terminou por aumentar a popularidade do presidente, principalmente entre os setores informais; e, 3) a aproximação do governo ao núcleo do centrão.

Avritzer finaliza seu livro, no Ato V, argumentando que o bolsonarismo é derivado de vários grupos da sociedade: pessoas da classe média que se consideram antipetistas, procuradores, juízes, pessoas ligadas ao conservadorismo moral e ideológico, como também pessoas consideradas “olavistas”. Esse grupo de apoiadores manteve a avaliação do presidente, no final de 2019, em torno dos 30%, mesmo assim, houve uma queda no número de pessoas que acreditam que o governo Bolsonaro possa dar certo. Por outro lado, a avaliação de instituições que foram atacadas pelo presidente e seus apoiadores, no mesmo ano, melhorou significativamente, como é o caso do STF e do Congresso Nacional.

O autor sugere duas saídas para a atual crise na política brasileira. A primeira seria a via *cesarista*, vinculada às Forças Armadas, no sentido de intervir nas ações dos sujeitos políticos, com objetivo de reestabelecer o equilíbrio. Uma segunda saída seria a remoção do presidente pela via judicial. Porém, segundo o autor, com o apoio que o presidente ainda detém no Congresso e na sociedade, dificilmente um pedido de *impeachment* prosperaria. Dessa forma, o autor sugere união entre a esquerda, centro e movimentos sociais, no sentido de pressionar, juntas, uma alternativa para uma saída democrática.

Decorrido o processo eleitoral de 2022, e com a eleição do candidato Luiz Inácio Lula da Silva, cabe destacar alguns pontos importantes, sobre a saída apresentada por Leonardo Avritzer para a crise da política brasileira.

No primeiro turno das eleições a esquerda encontrava-se fragmentada, confrontando-se entre si, com discursos de acusações e questionamentos, deixando de lado a ideia de unidade como sugeriu o Avritzer. A união entre a esquerda e centro, só foi possível no segundo turno. A terceira colocada das eleições, a Senadora Simone Tebet, por exemplo, manifestou total apoio à candidatura do então candidato Luiz Inácio Lula da Silva, no sentido de somar forças para derrotar o atual governo Bolsonaro.

Já o apoio do quarto colocado, o candidato Ciro Gomes, partiu primeiro do seu partido (PDT). Ciro por sua vez, gravou um vídeo sem mencionar claramente seu apoio Lula, mas deixando claro que seguia as orientações do seu partido. Esse apoio tímido pode ser explicado, entre outras coisas, pelo confronto travado com o candidato Lula, antes e durante as eleições. Mesmo com todas as ressalvas ao candidato do PT, ainda assim, Ciro menciona ser essa a melhor saída para reabilitar a democracia brasileira.

Já os movimentos sociais demonstraram apoio ao candidato do PT desde o início das eleições. Professores, estudantes, trabalhadores das mais diversas áreas da sociedade, manifestaram apoio de várias formas, sendo intensificadas no segundo turno. O apoio veio até de profissionais do judiciário, sendo este um dos eventos que mais surpreenderam nessas eleições.

Sendo assim, pode-se concluir que a união entre esquerda, centro e movimentos sociais no segundo turno das eleições, surtiram o efeito esperado. Porém, não se pode negar o fato de que o Brasil se encontra dividido, sendo este um desafio para o governo Lula: unir o país.

## Referências

AVRITZER, Leonardo. **Política e Antipolítica: A crise do governo Bolsonaro**. Coleção 2020. São Paulo: Todavia, 2020.

AVRITZER, Leonardo. **Impasses da Democracia no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

AVRITZER, Leonardo. **O Pêndulo da Democracia**. Coleção 20019. São Paulo: Todavia, 2019.

**Resumo:**

Resenha do livro AVRIZTER, Leonardo. *Política e Antipolítica: A crise do Governo Bolsonaro*. Coleção 2020. São Paulo: Todavia, 2020.

**Palavras-chave:** antipolítica, Covid-19, Brasil

**Abstract**

Bookreview: AVRIZTER, Leonardo. *Política e Antipolítica: A crise do Governo Bolsonaro*. Coleção 2020. São Paulo: Todavia, 2020.

**Keywords:** antipolitics, Covid-19, Brazil

Recebido para publicação em 26/09/2021

Aceito em 14/11/2022

 **ACESSO ABERTO**

Copyright: Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

