

Ensaaios de Filosofia Brasileira



Organização:

Átila Monteiro
John Aquino
Mateus Uchôa
Pedro Santiago

Átila Monteiro, John Aquino,
Mateus Uchôa e Pedro Santiago (orgs.)

Ensaio de filosofia brasileira



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

Reitor

Hildebrando dos Santos Soares

Vice-Reitor

Dárcio Ítalo Alves Teixeira

Editora da UECE

Cleudene de Oliveira Aragão

Conselho Editorial

Antônio Luciano Pontes	Lucili Grangeiro Cortez
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes	Luiz Cruz Lima
Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso	Manfredo Ramos
Francisco Horácio da Silva Frota	Marcelo Gurgel Carlos da Silva
Francisco Josênio Camelo Parente	Marcony Silva Cunha
Gisafran Nazareno Mota Jucá	Maria do Socorro Ferreira
José Ferreira Nunes	Osterne Maria Salete Bessa Jorge
Liduina Farias Almeida da Costa	Sílvia Maria Nóbrega-Therrien

Conselho Consultivo

Antônio Torres Montenegro UFPE	Maria do Socorro Silva Aragão UFC
Eliane P. Zamith Brito FGV	Maria Lírida Callou de Araújo e Mendonça UNIFOR
Homero Santiago USP	Pierre Salama Universidade de Paris VIII
Ieda Maria Alves USP	Romeu Gomes FIOCRUZ
Manuel Domingos Neto UFF	Túlio Batista Franco UFF

Coordenação executiva

CETROS

Elivânia da Silva Moraes
Epitácio Macário Moura
Erlenía Sobral do Vale
Leila Maria Passos de Souza Bezerra

CENTELHA

David Moreno Montenegro
John Karley de Sousa Aquino
Rodrigo Cavalcante de Almeida

RUPAL

Alba Maria Pinho de Carvalho
Francisco Uríbam Xavier de Holanda
Natan dos Santos Rodrigues Junior
Conselho editorial selo SER-TÃO Editorial

Local

Dr. Abrahão Antônio Braga Sampaio (IFCE)	Helena Vieira (Ativista LGBTQ+)
Dra. Adriana de Oliveira Alcântara (UECE)	Me. Ingrid Lorena da Silva Leite (UFC)
Dra. Alba Maria Pinho de Carvalho (UFC)	Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva (UFC)
Dr. Alcides Fernando Gussi (UFC)	Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)
Antonio Elias de França (Ceará)	Dr. José Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE)
Dr. Carlos Américo Leite Moreira (UFC)	Dr. Joubert Max Maranhão Priorsky Aires (UECE)
Dra. Caroline Farias Leal Mendonça (UNILAB)	Dra. Leila Maria Passos de Souza Bezerra (UECE)
Dr. Célio Ribeiro Coutinho (UECE)	Dra. Lia Pinheiro Barbosa (UECE)
Ceronha Pontes (Ceará)	Marco Aurelio Severo Vieira (Escritor)
Me. Cláudia Maria Inácio Costa (UFC)	Maria de Jesus dos Santos Gomes (MST)
Dra. Cynthia Studart Albuquerque (IFCE)	Dra. Maria José Camelo Maciel (UECE)
Dr. David Moreno Montenegro (IFCE)	Dra. Michely Peres de Andrade (UECE)
Dra. Elda Maria Freire Maciel (UECE)	Dra. Mônica Dias Martins (UECE)
Dra. Elivânia da Silva Moraes (UECE)	Me. Natan dos Santos Rodrigues Junior (UFC)
Dr. Epitácio Macário Moura (UECE)	Raimundo Alves Ferreira Neto (Escritor)
Dra. Erlenía Sobral do Vale (UECE)	Me. Richelly Barbosa de Medeiros (UFC)
Fábio Carneiro Rodrigues (MTST)	Dra. Rita Gomes do Nascimento (SEDUC)
Dra. Francisca Rejane Bezerra Andrade (UECE)	Me. Rodrigo Cavalcante de Almeida (IFCE)
Dr. Francisco Carlos Jacinto Barbosa (UECE)	Dra. Sâmbara Paula Francelino Ribeiro (UECE)
Dr. Francisco das Chagas Alexandre Nunes de Sousa (UFCA)	Talles Azigon (Produtor Cultural)
Francisco Dorismar Soares da Silva (MTST)	Dr. Thiago Chagas Oliveira (URCA)
Dr. Francisco José Soares Teixeira (URCA)	Dr. Tiago Coutinho Parente (UFCA)
Me. Francisco Paiva das Neves (Poeta popular)	Dra. Vânia Maria Ferreira Vasconcelos (UNILAB)
Dr. Francisco Uríbam Xavier de Holanda (UFC)	

Nacional

Dra. Janaina Lopes do Nascimento Duarte (UnB)	Dra. Olinda Evangelista (UFSC)
Dr. Lalo Watanabe Minto (Unicamp)	Dra. Paula Raquel da Silva Jales (UFPI)
Dr. Luiz Eduardo Soares (UERJ)	Me. Raí Vieira Soares (UFT)
Dr. Luiz Fernando Reis (Unioeste)	Dr. Robespierre de Oliveira (UEM)
Dr. Marcelo Braz Moraes dos Reis (UFRN)	Dra. Sálvea de Oliveira Campelo e Paiva (UFPE)
Dr. Marcelo Buzetto (MST – São Paulo)	Dr. Silvio Luiz De Almeida (Mackenzie)
Dr. Marcelo Dias Carcanholo (UFF)	Dra. Teresa Cristina Moura Costa (UFPI)
Dra. Marfisa Martins Mota de Moura (UNIFSA)	Dr. Valdemar Sguissardi (UFSCAR)
Dra. Olgaíses Cabral Maués (UFPA)	

Internacional

Dr. Claudio Katz (UBA – Argentina)	Dra. Mabel Thwaites Rey (UBA – Argentina)
Dra. Eveline Chagas Lemos (UB - Espanha)	Dr. Hernán Ouviaña (UBA – Argentina)
	Dra. Raquel Varela (UNL - Portugal)
	Dra. Rosana Pinheiro Machado (University of Bath – Reino Unido)
Dr. Lucio Fernando Oliver Costilla (UNAM – México)	Dr. William James Mello (Indiana University – Estados Unidos)

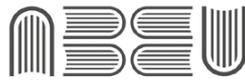
Ensaio de filosofia brasileira

© 2021 Copyright by Átila Monteiro, John Aquino,
Mateus Uchôa e Pedro Santiago (orgs.)

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva do autor. O download e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao autor. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE
Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará
CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893
www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br Editora filiada à
Editora filiada à



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Coordenação Editorial

Cleudene de Oliveira Aragão

Capa e contracapa

Mateus Vinícius Barros Uchôa

Diagramação

José Valdir Teixeira Braga Filho

Revisão de Texto

Dawton Lima Valentim

Ficha Catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ensaio de filosofia brasileira [livro eletrônico] /
(orgs.) Átila Monteiro...[et al.]. -- 1. ed. --
Fortaleza, CE : Editora da UECE, 2021.
PDF

Vários autores.
Outros organizadores: John Aquino, Mateus Uchôa,
Pedro Santiago
Bibliografia.
ISBN 978-85-7826-785-8

1. Ensaio filosófico 2. Filosofia - Brasil
I. Monteiro, Átila. II. Aquino, John. III. Uchôa,
Mateus. IV. Santiago, Pedro.

21-83788

CDD-199.81

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Filosofia : Ensaio 199.81

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427

SUMÁRIO

	PREFÁCIO	
	José Crisóstomo de Souza.....	07
	APRESENTAÇÃO	
	Átila Brandão Monteiro, John Karley de Sousa Aquino, Mateus Vinícius Barros Uchôa, Pedro Henrique Araújo Santiago.....	16
1	PODE O(A) BRASILEIRO(A) FILOSOFAR? EXPERIMENTAÇÕES DE UM COLONIZADO	18
	Átila B. Monteiro.....	18
2	O SERTÃO DE GLAUBER ROCHA ABOCANHA ARISTÓTELES: UMA ANTROPOFAGIA ENTRE CINEMA NOVO E FILOSOFIA	
	Pedro Henrique Araújo Santiago, José Valdir Teixeira Braga Filho, Amanda Quintela de Castro.....	36
3	ALÉM DA COSMOFOBIA DOS MODERNOS: APROXIMAÇÕES AO PENSAMENTO AMERÍNDIO	
	Mateus Vinícius Barros Uchoa.....	56
4	REFLEXOS DO LIBERALISMO CONSERVADOR NO BRASIL	
	John Karley de Sousa Aquino.....	69
5	CINCO MINUTINHOS DE ALEGRIA PRA RAPAZIADA: ESQUIZO-ENSAIO SOBRE FUTEBOL E NEOLIBERALISMO	
	Henrique Azevedo.....	93
6	AS FILÓSOFAS BRASILEIRAS: BREVE LEVANTAMENTO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DAS MULHERES	
	Débora Klippel Fofano, Raquel Rodrigues Rocha.....	111
7	O MATERIALISMO PRÁTICO-SENSÍVEL OU A POÉTICA PRAGMÁTICA: ELEMENTOS DA FILOSOFIA DE JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA	
	Tiago Medeiros.....	137
8	VARRENDO CONCEITOS: UMA TENTATIVA DE FILOSOFAR COM O CORAÇÃO (E COM UMA VASSOURA)	
	Adriano Costa Cardoso	153
	POSFÁCIO	
	Ruy de Carvalho.....	185

QUE É ISSO, FILOSOFIA BRASILEIRA?

*Quem, nesses tempos neoliberais,
se interessa pelo que é nacional?*

Que nem o ser de Aristóteles, a filosofia se diz de vários modos. Aparentemente, agora, a filosofia brasileira, mais ainda. De repente, em vez de nenhuma ou pouca, nós começaríamos a tê-la abundante, variada, misturada – o que é bom e é o que deve ser –, pois foi assim que nos formamos, mesmo que tão desigualmente, não é mesmo? Os ensaios desta Coletânea, tanto mais porque ensaios, mostram-se desse jeito, além de ousados e relevantes. Mas, o que será mesmo a filosofia brasileira? Aquela feita no Brasil, por brasileiros – como no caso da americana, da alemã ou da francesa –, não? Bem, sim e não, pode não ser tão simples; o segredo está nessa palavrinha *feita*, produzida. Quando é que se está mesmo *fazendo* filosofia? No Brasil, estamos? O que envolve ainda a palavrinha *como*: como a faz, quem faz filosofia? Dentro do modelo de pesquisa e de ensino de filosofia imperante nas nossas graduações e pós-graduações, *fazemos* filosofia, e muita? A respeito dessas questões, tem havido, nos últimos tempos, mais discussão entre nós, mas sempre, depois de tudo, pouco levada em conta, nada traduzida nos nossos cursos e programas, nem na nossa produção. Fica uma discussão permanentemente recomeçada, que valeria, entretanto, recuperar, desenvolver e buscar elevar a um outro patamar, de que tirássemos as consequências. Sobre isso, dessa vez, começo por uma comparação, imperfeita como qualquer outra, com a economia; uma comparação com a produção em geral, não só da filosofia. A ver até onde ela pode nos levar e se pode nos servir de alguma coisa.

Na economia, na indústria especialmente, ou na pós-indústria, do mesmo modo que no conhecimento, nas técnicas, nas artes, etc., certos países metropolitanos, desenvolvidos, fazem, criam, são melhor produtores de tudo que é mais elaborado. Deixando, de outro lado, aos demais, aos que se colocam mal nessa divisão da produção, serem melhor consumidores, no máximo reprodutores, repetidores. Seria essa, então, simplificada, a condição de produção/criação colonial, neocolonial, periférica. E, tendo isso em vista, poderíamos perguntar: é assim, desse lado, dos improdutivos, dos não-elaboradores, não-fazedores, que nós brasileiros nos encaixamos no mundo da produção, também na filosofia, na produção de ideias, como do resto das coisas? No qual podemos até ser incluídos, mas no máximo entrando com a matéria-prima, como é muitas vezes o que

acontece na economia? Indo agora ao que mais interessa, a prova dos nove: nós, ao inverso, poderíamos fazer de matéria-prima os países metropolitanos, suas ideias, para uma pensação filosófica nossa sobre eles e sobre seu pensamento, para depois dizermos-lhes melhor quem são ou o que deveriam ser? Bem, isso praticamente nunca fizemos; na filosofia, pelo menos, é-nos quase impensável. Mas, acreditem, tanto quanto o inverso é feito por eles, até mesmo isso poderia ser feito por nós.

Na prática, porém, quanto a isso, na economia ou na filosofia, o mundo permanece francamente polarizado: Norte global, dominante, de um lado; Sul global, subalterno, de outro. Eles, os metropolitanos, permanecem ativos e criadores, permanecem também os conhecedores – os sujeitos. Nós, mais passivos, menos criadores, não-fazedores, na economia ou na filosofia, somos conhecidos por eles, somos melhor como objetos. E se lhes somos nessa hora de algum modo interessantes, isso será justamente pelo que tivermos de inteiramente outro, de exótico, pitoresco, até folclórico, quando não de nulo, necessitado, carente, faltoso – nunca como iguais, diferentes, mas do mesmo tipo ou nível. Como matéria-prima, nossa realidade, mesmo nossa face cultural, pode ser “processada” por eles, que *mui* generosamente tomariam em consideração algumas de nossas condições, para nos decretar o que nos serve e mesmo o que somos e onde estamos. Daí que, infelizmente, recebemos deles nossas próprias compreensões de nós mesmos, até quando nossas há, por nós feitas e, pior, recebemos por aí até nossas orientações de conduta. Enquanto muitos de nosso lado adoram repetir essas coisas aqui, essas compreensões pelos outros – acriticamente, sem a mínima adequação ou revisão, sem envolvimento de qualquer contribuição efetivamente nossa.

Desse modo, ainda em termos de comparação econômica, poderíamos, como produtores, chegar no máximo a ser algo como uma Zona Franca de Manaus: um enclave extraterritorial da economia de fora, aqui dentro, em território por acaso brasileiro, mas sem muito a ver com o entorno; sem muita irradiação ou influência nele, como uma nova ou não tão nova forma de entreposto. É isso o que é, em filosofia, um bom “departamento francês de ultramar”, não? Que foi, todos sabem, como certo filósofo pós-estruturalista francês se referiu ironicamente ao departamento de filosofia da Universidade de São Paulo (USP), dedicado ao “comentário interno” das obras das filosofias da metrópole, enquanto canônicas, absolutas, sempiternas. Notem que, no caso, a expressão escolhida pelo folgado

e franco colega francês com o termo “departamento” (ultramarino), não deixa de insinuar uma alusão também econômica, administrativa – e colonial. De fato, como subalternos, copiadores, tradutores, no caso da filosofia, como comentadores internos, historiadores da filosofia, entramos com pouca ou nenhuma contribuição digna do nome, relevante – não mexemos com nada.

Entramos apenas com contribuições sem sofisticação ou autonomia (em termos de elaboração, digo), sem desembaraço ou iniciativa, sem ousadia ou disposição crítica, sem ironia ou irreverência, sem nada pra dizer e sem nada da nossa cara. Entramos com uma contribuição que, por seu resultado, se ficar só nisso, é apenas redundante, inútil, por apenas reproduzir aqui dentro o que já se tem de sobra lá fora, deles próprios, sobre suas próprias filosofias e seus próprios autores. Só que aqui o trabalho é pago, sem contrapartida, por nossa gente bronzada, pelos trabalhadores brasileiros, pobres e bem pouco europeus; trabalhadores de uma sociedade pobre, não-europeia, de vários modos mestiça, culturalmente em primeiro lugar, cheia de graves problemas e vazia de autoestima – gente que poderia merecer de nós, ditos filósofos brasileiros, coisa melhor. Nesse caso, seguimos fazendo, no melhor dos casos, uma limitada substituição de importações, por uma espécie de interiorização de uma etapa ou elemento da produção filosófica de fora, que não é seguida de outros, os que mais valem a pena. Pois, ao final, não temos nada a fazer ou dizer, por nós mesmos, sobre temas e problemas filosóficos, muito menos sobre o mundo. Com o que, para além dos comentários redundantes, que podem ser apenas escolares e formadores, resta pouca coisa de mais valor: traduções caprichadas e algumas edições críticas.

Na economia em sentido estrito, na indústria por exemplo, uma produção para mera substituição de importações, está sempre ameaçada de não ser adaptada às circunstâncias, nem sustentável no tempo. Pode ficar defasada se não vier a incluir bases permanentes para si mesma, de renovação e de associação, já que o mundo lá fora não fica parado – nem mesmo o país, apesar de tudo, aqui dentro. Nesse caso, fica-nos faltando o momento básico do domínio renovado da criação e do desenvolvimento de produtos; mesmo que em associação com outros, digamos logo, para ser mais contemporâneos e deixar claro que a alternativa não precisa ser tupiniquim e autárquica. De todo modo, uma posição sustentável, de criadores ou de cocriadores, fazedores, exigiria outro sistema

educacional e de pesquisa, mais ativo, mais autônomo, de produção e de aplicação de conhecimento, em sentido também material. Incluindo destacadamente, aí, uma universidade brasileira melhorada, com capacidade para o fazer, a invenção, o desenho, patentes, propriedade intelectual – essas coisas que, para muita gente, cheiram simplesmente a Capitalismo (*sic*). Ao contrário de expressar alguma autonomia, porém, as nossas referências permanecem, na filosofia, no mais das vezes, exclusivamente estrangeiras, além de determinadas pelas pautas e até pelas modas intelectuais que de fora nos proponham, ou imponham, a partir de outras agendas, perspectivas, interesses, circunstâncias, culturas, consideravelmente diversos do nosso e de nossa diversidade original tripartite, de índios, pretos e brancos.

Essa seria, então, a nossa situação colonial herdada, agora neocolonial, em alguma medida até pós-colonial, mas situação definitivamente ainda subalterna, muito desigual, às vezes até ameaçada de desmantelamento e regressão colonial mais grave, como agora, por verdadeira guerra híbrida, não é mesmo? Pois, entre as nações, sabemos, subsiste o mais hobbesiano estado de natureza e a mais acirrada concorrência, da qual fazem parte impedir a todo custo o florescimento alheio como povo e barrar uma multipolaridade planetária mais expressiva e bem arranjada. Será que é isso que também impera na nossa interação e associação, nada simétrica, com nossos colegas estrangeiros, na filosofia? Será que é essa a fórmula da nossa relação com eles? Em termos mais amplos, é esse o nosso lugar na divisão internacional do trabalho intelectual em geral e do trabalho filosófico em particular? Sem nem uma OMC a que apelar? O fato é que, para os colegas metropolitanos, na superfície ou no fundo, sejam eles os mais *soi-disant* emancipatórios, críticos, revolucionários, inclusive anticoloniais à beça, até antiocidentais, somos em primeiro lugar, objetivamente, mercado e área de influência, matéria-prima e objeto – quando não, simplesmente um zero à esquerda.

Se vamos aos centros produtores de filosofia, em visitas pós-doutorais, é em geral apenas para reiterar e alimentar mais ainda esse laço assimétrico e dependente – nunca para dizer ou levar qualquer coisa de influência para lá. Pois, eles lá, em geral, não consideram ouvir o que quer que seja que lhes interpele no que fazem, que lhes acene com algo que precisam aprender ou discutir. Na verdade, com essas visitas, podemos nos tornar mais ainda institucional ou individualmente extraterritorializados, mais (pseudo)-

metropolitanos de ultramar – nos Trópicos. Estando aqui, mas com a cabeça lá, de outro corpo, no máximo como penduricalhos ultramarinos, irrelevantes, de outras comunidades nacionais de filosofia – nós, felizes da vida por chegarmos a isso, e eles mais felizes ainda por esse espelhamento colonial de ultramar. Melhor que ambos os lados lessem com mais atenção a dialética de senhorio e servidão, de Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, ou mesmo alguns ensaios de Gilberto Freyre, e tirassem daí conclusões práticas sobre isso.

Certamente não é preciso considerar como não sendo nosso ou não sendo para nós o que se fez e faz lá fora, também no plano dito do espírito, seja p. ex. Beethoven ou Hegel, Vincent Descombes ou Richard Rorty, van Gogh ou Heidegger. Tudo isso está aí para ser fruído, apropriado, usado, desenvolvido, criticado por quem queira; certamente também para ser emulado por quem tope encarar o árduo desafio. O que é, aliás, o que eles lá fazem permanentemente com seus próprios autores, tradições de pensamento e expressões de espírito; quer dizer, não ficam fazendo, sobre o que é seu, apenas história e comentários internos, ou o que seja de parecido. Também de nosso lado, de todo modo, não haveria por que preferir viver num espaço – nacional, étnico, tribal, racial – isolado e acanhado, identitário e fixado, de recursos e experiências limitadas, com base em alguma ideia de pureza, de identidade original essencializada, imobilizada. Não há por que preferir isso, ao invés de procurar viver num espaço mais diverso, amplo, misturado, cosmopolita – junto com também o brasileiro, claro, que já somos mistura e abertura, por origem, formação e natureza desigual, assimétrica, óbvio. Quanto a isso, deveríamos, então, elaborar melhor, com a ajuda de Guerreiro Ramos, Oswald de Andrade e Gilberto Freyre, e muito mais gente, e sempre criticamente, claro, o que seria nesses uma boa *apropriação*, *recriação*, *redução*, *aplicação*, pois, em filosofia como em economia, muita coisa pode e deve começar assim – e até seguir assim. Com *apropriação* etc., digo.

Na verdade, antes de nossa relativamente recente filosofia universitária e pós-graduada, de comentário, iniciada na USP, a da leitura interna estruturalista, antes dessa fixação em história (metropolitana) da filosofia, como coisa neutra e sempiterna, tudo isso, no fim de contas, mais jabuticabas do que outra coisa, andamos, sim, ensaiando fazer *apropriação* e uso, do jeito que pudemos, do pensamento metropolitano, ao lado de desenvolvimentos próprios mais autônomos e originais, movidos vez por outra, por uma nítida inclinação antropofágica. Mas isso antes que fossem cortados nossos laços com

qualquer coisa nossa anterior, qualquer coisa, filosófica ou de espírito em geral, em língua portuguesa ou com algo de não europeu, de mestiço, procedência indígena ou africana, qualquer coisa de algum modo *nacional*. Todas essas coisas na verdade canceladas pelo novo modelo extraterritorializado, disfarçada, mas empenhadamente desnacional, imposto pela famosa missão francesa à USP. Antes de tal corte, andamos mal ou bem fazendo apropriação e uso da filosofia de todo mundo, seja do empirismo britânico, que mitigamos, do romantismo que reinventamos, do positivismo que vivemos e aplicamos, do modernismo que melhoramos, do hegelianismo que nacionalizamos, etc. etc. E o fizemos, nesses casos todos, de modo política, cultural e educacionalmente relevante, em consideração de nossas demandas e de nosso contexto próprios – não por comentários internos como coisa apenas escolar e sem repercussão.

Algumas pessoas (na nossa comunidade de filosofia, creio que ainda sua grande maioria) simplificam esse negócio todo, na verdade sem nenhuma preocupação do tipo, e o fazem logo pondo que, no caso de verdadeira filosofia, não há de modo algum esse problema. Pois ela, a filosofia metropolitana, no mais das vezes a europeia, como qualquer outra filosofia digna do nome, nunca seria coisa nacional, histórica, contextual, cultural, mas sempre (a leitura interna presume tanto) inteiramente universal – e sempiterna. Tem quem insista nisso, ainda que, como já vimos, os adjetivos particularizantes, contextualizantes, de época e lugar, gentílicos inclusive, abundem na filosofia, no sentido de tradições particulares (*sic*) de pensamento e de espírito: filosofia grega, filosofia ocidental, idealismo alemão, empirismo britânico, desconstrucionismo francês, filosofia continental, filosofia anglo-saxônica, teoria crítica alemã, teoria crítica francesa, filosofia oriental, filosofia africana, etc. etc. Que nem por isso, claro, já sugerimos, são filosofias ou tradições desinteressantes ou inaproveitáveis para outros, como nós próprios; ao contrário, são sempre repertórios diversificados de ideias, apropriáveis, desenvolvíveis, seguramente *food for our thoughts*, para um pensamento produtivo, aberto, crítico – para uma troca, inclusive.

Nos últimos tempos, porém, alguns dos que ontem juravam sobre a universalidade da filosofia europeia ou, agora, norte-americana, e tascavam qualquer caracterização de nacional, estrangeira, para ela, descobriram finalmente, até com exagero para o outro lado, que a filosofia que estudamos, clássica e metropolitana, é etnocêntrica e histórico-contextual e isso num sentido totalmente negativo, de portadora de preconceito e

de dominação. É o que “confessam” agora esses nossos filósofos renascidos, antes seus repetidores sem crítica. Daí, entretanto, curiosamente, eles passam a qualquer outra coisa, contanto que não seja algo de nacional brasileiro. Identificar-se com esse país e com esse povo, jamais, pois isso dissolveria a dissociação de contexto que lhes marca, seu lugar absolutamente especial e superior, transcendental, como filósofos, com relação ao país. O extraordinário nisso tudo é que, de fato, descobrem, agora, que a filosofia não é só universalidade, apenas porque isso lhes foi finalmente contado pelos de sempre, isto é, pela própria filosofia metropolitana, nos seus (dela) termos, ao seu modo, segundo seus modos de enquadramento. Isso, muito embora tantos pensadores brasileiros tivessem feito, e muito melhor (pena que em língua portuguesa), aquela brilhante descoberta – há décadas, aqui dentro mesmo, com a conseqüente busca de construção de desenvolvimentos de pensamento efetivamente descolonizados (que, entretanto, são agora olímpicamente ignorados). Como no caso de tantos modernistas e isebianos, gente como o paulista Oswald de Andrade ou o mulato baiano Guerreiro Ramos. Este último, aliás, celebrado por Sorokin como um dos mais importantes pensadores sociais do século XX, ou seja, sempre algum estrangeiro conseguindo ligar mais para nosso pensamento do que nós mesmos, com o nosso velho e conhecido complexo de vira-latas.

Voltando ao nosso ponto de partida: por que nos preocupamos em *fazer*, produzir pensamento, filosofia, também no Brasil, enquanto contexto e história particulares, enquanto País? Em primeiro lugar, porque a filosofia não é coisa ociosa, irrelevante, improdutiva, algo como cultura ornamental, erudição vazia, até coisa decoreba, chegada à citação pela citação, esnobe, como um distintivo, um galardão, para impressionar os igualmente malformados. Essa é uma incompreensão que sempre nos espreita, num país de formação colonizada, pouco moderna e democrática, antes escolástica, bacharelesca e escravista. Quer dizer, num país com uma intelectualidade (seja de direita ou de esquerda) metida a aristocrática (pelo menos epistemicamente), com identificação e cabeça em outro lugar, com uma ideia de superioridade “teórica” fácil, como até hoje parece ser o modelo, especialmente o crítico, dominante entre nós. Mas, a verdade é que não se estuda e se faz filosofia porque é universal, descontextual, atemporal, nem porque isso é bonito e porque “é o que se faz lá fora” – em países civilizados, de gente civilizada. Que por isso deve ser “feito”(?) também aqui, para daí ensinarmos a mais conterrâneos, que também a leiam e

repitam, e assim se prossiga, de geração em geração, o que, no fim de contas, nos faria mais “humanos” e “cultos” – como supostamente os de lá.

Quando não é nada disso; ao contrário. Pensemos em qualquer corrente filosófica, como o empirismo e o idealismo britânicos, o hegelianismo e o marxismo italianos, o racionalismo e o positivismo franceses, ou o romantismo e idealismo alemães, a filosofia analítica anglo-saxônica, o de-construcionismo francês recriado nos EUA, etc. Ou pensemos em filósofos como Locke ou Hume, ou Bentham ou Mill, ou Kant, ou os espiritualistas franceses, ou Nietzsche, ou Heidegger, ou Dewey ou Carnap, ou Verney, ou Pinheiro Ferreira, ou Vieira Pinto (que deu em Paulo Freire), ou Simone de Beauvoir e Sartre. Seus respectivos países não seriam os mesmos sem eles; tais países e também os demais que procurem alguma coisa nessas tradições e nelas se apropriam do que e como lhes interesse, para o bem ou para o mal. Tais expressões de pensamento estão por trás do que nesses países é desenvolvimento (ou embanamento): na política, na ciência, no direito, na moral, no respectivo ordenamento institucional, nos seus modelos de educação, nos modos de crítica, nas suas compreensões de mudança social, de revolução, o que seja. Estão por trás de seus desenvolvimentos (ou embanamentos) culturais, artísticos, literários, de seus hábitos de pensamento, de sua vida privada, etc. etc. O que, em todo caso, também está longe de querer dizer que mesmo seus próprios nacionais devam estudá-las acriticamente, ainda quando se trate de suas próprias tradições e figuras.

No final das contas, diga-se o que disser de sua alegada universalidade, a filosofia é coisa eminentemente contextual, orientada, bem ou mal, para *temas* e *questões* reais, circunstancialmente motivadas, a partir de experiências históricas particulares, tanto quanto determinadas por horizontes de sentido diversos. Portanto, coisa determinada por *pautas* e *demandas* de contexto, de acordo com a situação que vivam e, nessa, de acordo com uma conjuntura, seus dilemas de conhecimento, desafios culturais, políticos, suas questões sociais, institucionais, morais, privadas. Mesmo sobre questões as mais abstratas e gerais, as mais teóricas, de racionalidade, ontologia ou normatividade, de moral, estética etc., que são na verdade essenciais, é sempre disso que se trata. O que não quer dizer, como já mencionamos, que tal filosofia não seja variada em cada país, tais como são a vida político-partidária e a cultura artística. Nem que deixemos nisso tudo de nos valer – por apropriação, reconstrução, recepção, desenvolvimento, reconstrução – das tradições filosóficas de outros

países, línguas, épocas, culturas, segundo nossas necessidades, interesses e inclinações. Em livre mistura com tudo o que é nosso. Do que os ensaios que compõem este ousado e experimental livrinho são excelentes exemplos, além de, mais ainda, vivas provocações e persuasivos convites. O recado é muito simples: se *fizemos* filosofia, estaremos fazendo filosofia brasileira – e vice-versa.

Crisóstomo, Segunda Onda do Coronavírus, Bahia.

APRESENTAÇÃO

*“Ficar de frente para o mar de costas pro Brasil
Não vai fazer desse lugar um bom país”
Milton Nascimento, Notícias do Brasil*

A filosofia, diferentemente das outras áreas do saber, precisa constantemente se justificar, explicar por qual motivo ela existe e merece continuar existindo. Ninguém pergunta ao médico por qual motivo ele é médico e pra que existe a medicina, o mesmo vale para o historiador, sociólogo, engenheiro etc., mas todo aquele que diz que estuda filosofia ou que é “filósofo” já escutou as seguintes perguntas: “Filosofia? Mas o que faz um filósofo?”, “Para que existe a filosofia?”. A tendência é ficar desconfortável diante da pergunta, principalmente quando são feitas com desdém. Mas, tais questionamentos (como quaisquer outros) merecem ser respondidos e é nosso dever defender a filosofia. A filosofia não se auto justifica nem se auto explica e as próprias questões “O que é a filosofia?” e “Para que existe a filosofia?” são filosóficas e não deveriam ser ofensivas. Eximimo-nos da responsabilidade de definir o que é a filosofia, pois, para uns, ela é indefinível e qualquer definição acarretaria na exclusão de filósofos consagrados pela tradição, por exemplo, se definirmos filosofia como algo relativo à razão, como fica a situação dos filósofos que são críticos da racionalidade? Complicado. Mas não nos furtamos de responder *para que existe a filosofia?* Qual sua finalidade? O objetivo desta coletânea de artigos é mostrar que a filosofia pode e deve ser mais do que mera leitura e interpretação de texto.

Nossa atividade filosófica se orienta por um paradigma específico, a saber: o uspiano. Tal modelo de fazer filosofia se baseia na leitura e interpretação rigorosa de textos considerados filosóficos, via de regra textos de autores europeus (principalmente franceses, ingleses e alemães) e, mais recentemente, norte-americanos. Parte-se do pressuposto de que o Brasil não possui maturidade intelectual para a filosofia propriamente dita, restando a nós da periferia do sistema a tarefa de interpretar e divulgar o que está sendo pensado na metrópole. Por conta disso, de toda atividade intelectual praticada no Brasil, a filosófica é a mais *alienada* da realidade na qual está inserida. A filosofia vira *artigo de luxo* para poucos que tem interesse em saber o que Platão disse sobre justiça ou o que Sartre entende por liberdade. Não dizemos nada por conta própria, falando sempre por e em nome de terceiros. Somos educados para referenciar cada pensamento e ideia que temos, caso contrário é

mero achismo sem valor. Quando temos algo a dizer, algo que é realmente pessoal, precisamos recorrer à citação de alguma autoridade filosófica reconhecida pela tradição para respaldar nossa fala. Recorremos ao subterfúgio de atribuir nossas ideias a defuntos ilustres com o objetivo de sermos ouvidos, pois é o único jeito da comunidade filosófica escutar alguém (quando escuta!), quando usamos a identidade de terceiros. Somos formados para sermos receptáculos do pensamento alheio. Mas este paradigma, que foi estabelecido com um propósito originalmente *propedêutico*, está chegando ao limite. Não é mais consenso. Encontra, a cada dia que passa, mais e mais críticas, seja dos seus mais ilustres representantes (como Oswald Porchat ou José Athur Ginaotti), seja dos nossos vizinhos (como o argentino Júlio Cabrera e o equatoriano Gonzalo Armijos Palácios) que se surpreendem com a inexistência de autonomia intelectual na nossa comunidade filosófica, ou também daqueles cujo pensamento não suporta mais as inibições que o paradigma uspiano impõe, como José Crisóstomo Souza, Ruy de carvalho e nós que organizamos esta coletânea.

Átila Brandão Monteiro
John Karley de Sousa Aquino
Mateus Vinícius Barros Uchôa
Pedro Henrique Araújo Santiago

PODE O(A) BRASILEIRO(A) FILOSOFAR? EXPERIMENTAÇÕES DE UM COLONIZADO

Átila B. Monteiro¹

“A filosofia nunca foi uma disciplina autônoma. Ou a favor da vida ou contra ela, iludindo os homens ou neles acreditando, a Filosofia dependeu sempre das condições históricas e sociais em que se processou”
(Oswald de Andrade).

Início este texto com uma pergunta: nos é permitido, a nós habitantes da *terra brasilis*, fazer filosofia? Ou melhor, *nos permitimos fazê-la*? E aqui, por uma inversão de perspectiva, obtemos não apenas uma, mas duas questões fundamentais. Pois há uma diferença crucial entre as duas perguntas, decisiva para o aprofundamento da questão. Se a primeira supõe uma instância externa que barraria ou autorizaria nossas possibilidades de fazer filosofia, a segunda torna a questão um tanto mais complexa, ao envolver uma autolimitação da qual seríamos corresponsáveis. Esta última, difícil de ser encarada, tende a ser evitada, pois ao mesmo tempo que nos tira da posição de meras vítimas, nos convoca à responsabilidade. Não que não haja mecanismos externos de manutenção do estado de coisas, mas eles não seriam tão fortes se não contribuíssemos, se não nos tornássemos cúmplices inconscientes no processo. Nesse sentido, ambas as perguntas não se excluem, mas devem ser perseguidas no mesmo processo, à medida que problematizam âmbitos que operam conjuntamente, ainda que em níveis distintos, no eterno adiamento das nossas possibilidades de um filosofar autêntico e atento aos problemas que nos dizem respeito.

Sem dúvidas, com essas considerações, abre-se um turbilhão de dúvidas e questionamentos que chegam a dar vertigem, mas que giram, a meu ver, em torno de *um* eixo: nosso “trauma colonial” – nosso passado que não passou e que se reatualiza constantemente no presente. Nosso complexo de inferioridade, de “minoridade”, do qual nos tornamos cúmplices. Do nosso “complexo de vira-latas” que nos trava, prende, limita – e faz do pensamento apenas um refém, eternamente carente de legitimação do Outro, de uma autoridade abstrata, mas que fala alemão, francês ou inglês – às vezes até grego e latim. Colonialismo e autoritarismo andam de mãos dadas em vários níveis, do físico-

¹ Filósofo, professor de filosofia, cearense, escritor, tocador de guitarra, entre outros. E-mail: atilabmonteiro@gmail.com

territorial ao psíquico-epistêmico, influenciando tanto na forma quanto no conteúdo do nosso pensamento.

Nós, frutos de uma incomensurável e violenta miscigenação, herdeiros de riquezas e decisões, doenças e experimentações – o que podemos? Será que sabemos? Será que já tentamos? Somos capazes, nós, “filhos do carbono e do amoníaco”, como qualquer outro ser humano, de pensar a partir das exigências rigorosas do saber filosófico? Ou será que somos demasiadamente “cordiais”, sentimentais e imaturos para sermos suficientemente racionais? Será que o carnaval atrapalhou nosso entendimento, desviou nossa razão? Será que ainda não atingimos a “maioridade” da razão, porque perdemos muito tempo deitado em nossas redes, pescando, cantando ou trabalhando forçadamente? Ou será que nunca fomos racionais?

Mas quem põe as exigências? Quem decide o que é suficientemente rigoroso ou racional? Porque não podemos filosofar dançando, festejando o carnaval ou deitados em nossas redes? Quem determina o que é ou não filosófico ou quem pode filosofar? – Parece que questões, angústias e malcriações marcaram aqui um encontro.

Minha intenção não é, nem de longe, dizer a palavra final sobre estas coisas tão complexas quanto sensíveis, visíveis, dolorosas e opressoras. Lutas cotidianas. Pois, não acredito em verdades absolutas e tampouco em palavras finais – a não ser que o “final” da palavra seja um limite imposto arbitrariamente. O que não me impede, entretanto, de pretender arriscar e arrancar algumas verdades, na medida que posso torná-las consistentes para o/a interlocutor/a. Tampouco pretendo aqui ser absolutamente original ou dizer algo totalmente novo. Se não quero dizer a última palavra, quero menos ainda pretender dizer a “primeira”, ser o primeiro a dizer essas coisas. É certo que direi algo que não foi dito, posto que apenas eu posso falar como falo e, nesse sentido, pretendo sem dúvidas, algo do âmbito da criação. Mas, esta é sempre parcial, sempre temporária, mínima, e se faz a partir de discursos e atitudes já existentes, já conhecidos em maior ou menor grau, que reverberam de alguma forma em *nós*. Portanto, sem pretender iniciar ou finalizar algum discurso, coloco-me conscientemente no “entre”, no meio, no jogo das conversações que proliferam – e me empenho, em geral, para que tal abertura permaneça, que nenhuma palavra final possa vir a surgir: pois me parece que palavras finais, assim como começos absolutos, já são produtos da mentalidade autoritária e colonial que mina nossas potencialidades de filosofar.

Nesse sentido, o que se segue é tanto resultado de atravessamentos e conversações com diversos pensadores, quanto rumações de vivências e experimentações. Ao contrário da filosofia universal-racionalista, penso que apenas por meio das experiências, afetos, encontros e relações é que se pode falar sobre o mundo, sendo o pensamento inevitavelmente atrelado ao corpo, com seus movimentos afetivos e peristálticos, circulatórios e intestinais. Se há uma denominação para nosso método, poderíamos chamá-lo pomposamente de antropofágico, ou simplesmente de vivencial. Nesse sentido, devoramos os autores que compõem nossa conversação, lançando fora o que não nos interessava e incorporando o que nos permitia potencializar nosso pensamento-experimento. Sem dúvida, os indicaremos ao final do texto, mas nos limitaremos a citá-los tão somente quando for indispensável.

A filosofia engolida pela sua história

Se nada vem do nada, como se pode perceber pela simples observação da natureza, certamente não é possível fazer filosofia ignorando o que já foi feito sob esta rubrica. Entretanto, uma coisa é utilizar a História da Filosofia como parâmetro ou inspiração. Outra bem diferente é utilizá-la como instrumento limitador do pensamento. Em geral, na academia brasileira, a filosofia se torna refém de sua história: um saber que “nasceu” na Grécia antiga e se “desenvolveu” no decorrer da história do ocidente, de onde se retira um panteão de seres iluminados, quase sobre-humanos, que puderam falar em nome próprio. A nós, meros mortais, é dado o direito apenas de falar sobre o que eles falaram, de investigar e esclarecer as maravilhosas obscuridades de seus textos, para que assim possamos finalmente sermos agraciados com o banho de luz proveniente daquelas palavras mágicas.

Quem não vê nesse *modus operandi* uma atitude extremamente subserviente, certamente não está tomando a si mesmo com o devido respeito – mas é, infelizmente, o modo como nos comportamos em geral. É preciso respeitar os grandes pensadores, mas é preciso nos respeitarmos também. Afinal, apenas eles podem pensar? Quais são os pré-requisitos para que alguém possa pensar? Eu imaginava que era preciso apenas ter um cérebro, linguagem e vontade de fazê-lo, mas sempre quer me parecer que é preciso também ser europeu, estar morto ou ser gênio, como diria Gonzalo Palacios. Parece que o

logos não é tão universal assim e que classe, raça, gênero, nacionalidade ou qualquer outra marcação social reparte o quinhão discursivo que é possível ou permitido a cada *corpo*. Vê-se que a questão da ênfase na história da filosofia em nossa academia não se dá ao acaso, mas como um suporte institucional da restrição do discurso filosófico a certa identidade europeia que, contudo, se mascara de universalidade da razão. Afinal, como podemos pensar se não sabemos absolutamente tudo o que foi pensado antes? (Eu me pergunto o contrário, como haveria espaço para pensarmos com essa bagagem pesadíssima em nossa memória? Bagagem essa que, aliás, precisamos passar a vida toda acumulando, pois mais de dois mil anos de história não é coisa pouca).

Por outro lado, pensar *a partir* do panteão filosófico – como se supõe ser possível pela ênfase na história da filosofia – não deveria ser pensar *sobre* eles. Nem deveria significar menosprezá-los. É, aliás, curioso que esta seja, em geral, a primeira reação: “querem jogar a tradição no lixo”, dizem-nos. “Não, queremos apenas pensar-junto, pensar-com, tornarmo-nos sujeitos de nosso pensamento”, retrucamos. Se isso significar questionar um Kant ou um Platão, apontá-los como insuficientes ou que suas ideias são incompatíveis com nossos problemas, que seja. Isso não quer dizer que eles não possam fornecer provocações e interações interessantes para pensarmos os *nossos problemas*, muito menos que não os respeitemos ou que queiramos eliminá-los. É uma atitude extremamente dogmática e que deveria ser incompatível com a atividade filosófica, a de não querer pôr em xeque a autoridade dos filósofos a partir do reconhecimento de que as questões deles não são universais, mas oriundas de certos problemas que os mobilizaram a pensar e que, portanto, temos o direito de nos apropriarmos do que eles pensaram ao invés de simplesmente repeti-los.

Mas aqui se encontra a questão principal: precisamos exigir o *direito* aos nossos problemas, aos problemas próprios, em virtude dos quais o diálogo com o “panteão sagrado” poderia ser muito mais produtivo para nós. Sem isso, a questão de como a tradição pode nos servir ficaria restrita ao mito da originalidade (dizer o que nunca foi dito) ou da síntese identitária que arranca o pensamento do mundo e o torna um mero desdobramento de si mesmo (dizer a partir de *tudo* o que já foi dito), sob o manto da universalidade. Pergunto-me até que ponto, nos cursos de filosofia, nos formamos para ser filósofos ou

historiadores, pois sabemos de cor o que a grande maioria dos filósofos disse, mas não conseguimos, em geral, dar uma opinião articulada sobre um fenômeno próximo.

Isto fica claro nos textos que escrevemos, seja a nível de graduação ou pós-graduação em filosofia. Até que ponto podemos, somos autorizados e nos autorizamos a “desviar” do pensamento do filósofo ao qual “escolhemos” como “base teórica”? Não seríamos, ao contrário, conduzidos e também conduzimo-nos a ser sempre mais fiel ao pensamento de fulano, inclusive aprendendo sua língua para lermos dos originais (quando há centenas de boas traduções), estudando seu contexto histórico para esclarecer suas questões específicas, as compreensões precisas, as relações destas com os acontecimentos que levaram o filósofo fulano a pensar tal e tal coisa... Ufa! Tudo isso para, quando estivermos “adultos”, sermos capazes, finalmente, de pensar por conta própria, de elaborar nossos problemas, de contribuir para nossa comunidade, para a vida. Mas, será que ao fim dessa jornada aprendemos a pensar alguma coisa? Como poderíamos pensar nossos problemas se nunca tentamos, se sequer imaginamos, que há problemas *nossos*?

Fico me perguntando: onde nos levará nossa tendência quase religiosa de tratar os filósofos como deuses ou ídolos aos quais devemos louvar, colocar em pedestais e nos diminuir no processo. Em outras palavras, nosso louvor a uma certa tradição é interessante para quem ou para quê? Vejo como uma tendência extremamente conservadora que nos mantém no papel de eternas crianças, esperando a maturidade para poder falar, no anseio por nos tornarmos imagem e semelhança daquelas divindades, falar como eles, na língua deles, com as palavras deles, os problemas deles... Não é isso que fazemos? Queremos ser europeus ou, pelo menos, norte-americanos, para finalmente nos reconhecermos como capazes de falar em nome próprio. Mas, como isso é impossível, o desejo de ser-outro alimenta nosso desprezo pelo que somos, podemos e representamos, ao ponto de nos tornarmos alheios ao que se passa ao nosso redor.

Império do comentário

Não quero dizer com isso que não haja filosofia no Brasil. Há uma série de instituições, escritos, pensadores (acadêmicos ou não) que fazem algo sob o nome filosofia ou que se reconhecem como filósofos. Não questionarei sua legitimidade. O que enfatizo é que um certo modo de “fazer filosofia” fora privilegiado e a consequência disso fora um

autoaprisionamento por parte de nossa inteligência ou, pelo menos, uma autolimitação das nossas possibilidades de pensarmos o mundo e os problemas reais que sentimos na pele. Esse modo privilegiado, como se sabe, é o da leitura e comentário de base estruturalista, que toma a obra de um filósofo como o próprio objeto de pesquisa, em torno do qual nos lançamos a desvendar a sua estrutura fundamental, seus problemas e pontos de articulação entre conceitos, etc. Em suma, com este modo de fazer filosofia, trabalhamos com problemas de livros, problemas de estrutura, obscuridades conceituais, miudezas e particularidades que constituem o pensamento de fulano ou o sistema de ciclano. Ou ainda, somos mais ousados e fazemos a comparação entre dois filósofos, observando atentamente a influência de um sobre o outro ou as diferenças fundamentais entre eles. Mais uma vez, problemas de livros.

Nada disso é novidade para quem tem familiaridade com a filosofia acadêmica no Brasil. Aliás, este método já foi objeto de crítica por nomes que durante muito tempo foram os responsáveis pela sua difusão em solo brasileiro. Refiro-me ao famoso discurso de Oswaldo Porchat aos estudantes da Universidade de São Paulo (USP), em 1999 (há mais de vinte anos!), ou a artigos mais recentes de Paulo Margutti, dentre outros. Todos estes reconhecem as falhas deste método em formar filósofos que atuem para além do trabalho rigoroso do comentário estrutural e da historiografia filosófica. Vindo de um professor de uma das maiores instituições brasileiras de ensino superior, que dita as tendências à praticamente todas as demais instituições, inclusive com projeção internacional – no caso USP e Oswaldo Porchat – este reconhecimento não é algo que deveria passar despercebido ou ser ignorado. É a fala de alguém que observou de perto o processo de amadurecimento daquilo que plantou e de cujos frutos não gostaria de reproduzir.

Entretanto, apesar da insistência na crítica, que tem se tornado até mesmo lugar-comum hoje em dia, o que observo é nossa extrema dificuldade em abandonar este método que comprovadamente limita nossas pretensões filosóficas. Até certo ponto, isso é natural, uma vez que nos formamos a partir dele, com suas exigências e rigores próprios. Mas parece que, além disso, o encaramos como a única forma possível de fazer filosofia e, com isso, enveredamos por um caminho cada vez mais distante de um filosofar autêntico e vinculado a nossa vida. Sentimo-nos sem chão ou, pelo menos, com a consciência pesada ao menor aceno a qualquer possibilidade de deixá-lo, minimamente, de lado. Como fazer um

trabalho acadêmico em filosofia senão com o objetivo de reconstituir um conceito ou um sistema filosófico? Como não pensar a partir de questões universais? Como filosofar sem antes apreender a estrutura interna de um discurso filosófico? Como pensar questões específicas do Brasil sem “cair” no discurso sociológico? Ou, de forma mais pragmática, como fazer um projeto de pesquisa que não seja “em” um filósofo? E ainda que o façamos, ele será aceito pelas instituições?

Mais uma vez, o que ocorre aqui é a *renúncia aos problemas próprios*, que sequer aparecem como uma possibilidade ao discurso filosófico: com o estruturalismo comentarista, somos paulatinamente condicionados a permanecermos separados do que podemos, alienados de nossa própria realidade material, social e cultural com a qual poderíamos interagir e sobre a qual poderíamos nos debruçar – e com isso somos conduzidos a tomar textos e mais textos como nosso “objeto” de pesquisa e de investigação, sobre os quais nos debruçamos incansavelmente. Esquecemos do mundo, da realidade concreta mais próxima, pensamos problemas de textos. Assim como na ênfase historiográfica, a ênfase estruturalista é outra forma de supostamente nos formarmos, para que um dia possamos alcançar a maioria e finalmente começarmos a pensar, uma forma de “treinar” nosso pensamento, de nos habituarmos ao rigor filosófico. O problema é que esse rigor não é necessariamente o rigor filosófico, pois deveríamos nos perguntar se aqueles grandes filósofos foram primeiramente grandes comentadores. A minha compreensão é a de que, muito pelo contrário, os que são reconhecidamente grandes filósofos são os piores comentadores, os que menos se prestavam a análises exegéticas em busca da estrutura das obras de outros autores a quem, por algum motivo, discorriam sobre.

Nesse sentido, o método estruturalista de leitura e comentário de obras filosóficas funciona também como outro suporte institucional que mascara o eurocentrismo e restringe, com “boas justificativas”, nossa autonomia e possibilidades de filosofar desde o Brasil. Em poucas palavras, é uma escola da castração disfarçada de rigor preparatório, uma forma de adestrar o pensamento e mesmo de controlá-lo, mas que vê a si mesma como método eficaz de preparação e também de pesquisa e que, por isso, se desdobra igualmente como base para o ensino e a transmissão do saber filosófico. Este, termina por se constituir de forma mais ou menos organizada em torno da história, num corpo de afirmações empreendidas pelo panteão sagrado da filosofia, as quais passam a ser repetidas e

memorizadas, sem qualquer relação com nada além dos nomes e dos períodos históricos. Assim, este método produz, em geral, *especialistas* e *autoridades* naqueles nomes e períodos, banhados pela luz da autoridade filosófica daqueles grandes pensadores (afinal, eles dominam a estrutura mais profunda do pensamento daqueles e gozam de certo poder daquela autoridade primeira), validados por um Outro a exercer seu papel de filósofos e professores – que mais se assemelham a senhores feudais, exercendo autoridade e controle sobre um determinado “lote” da história da filosofia. Deveríamos nos perguntar a quem interessa que as coisas funcionem desta forma.

Como disse, isso não quer dizer que não haja pensadores que tenham se debruçado sobre questões brasileiras ou mesmo sobre questões “universais”, mas que estariam além da esfera do comentário. No entanto, o que me parece é que elxs não apenas constituem a exceção, como também são, em alguma medida, ou rebaixados a meros “diletantes” sem rigor ou, no extremo oposto, são elevados a figuras inalcançáveis sobre as quais os outros – nós – devem comentar. Ou seja, nas raras vezes em que reconhecemos a importância dos nossos, os tratamos como se estivessem abaixo da razão e do rigor ou acima de nós. Por outro lado, tudo o que foge à lógica do comentário tende a ser malvisto, destruído, desacreditado ou excluído. “Isso não é filosofia” é uma das frases mais ouvidas pelos estudantes e acadêmicos de filosofia de todo o país que gostariam de pensar algo minimamente próprio ou singular.

Faz-se filosofia, no Brasil, é certo, mas de uma forma subalternizada, como um discurso ou uma série de discursos que falam muito e dizem nada, que se restringem a eterna repetição do que já foi dito; capaz de ousar, no máximo, a empreender “interpretações originais” de filósofos, as quais muitas vezes funcionam como paradigmas para os “intérpretes” vindouros, como mais um instrumento limitador, pois só se pode fazer o comentário a partir do absoluto conhecimento dos outros comentários, num ciclo infinito de repetição do mesmo.

“Então você quer reinventar a roda?” – a ilusão da originalidade

Júlio Cabrera, em seu *Diário de um filósofo no Brasil* (2013), chamou a nossa atenção para algo que tomamos como natural sem perceber, mas que não faz o menor

sentido: a necessidade de originalidade que move ou limita boa parte da produção acadêmica e filosófica. Tal exigência, diz o autor, não é atendida sequer pelos “grandes filósofos”, pois jamais acusamos Descartes de não ser um grande pensador por reproduzir, quase que com as mesmas palavras, o raciocínio que Santo Agostinho teria elaborado, em outro contexto é claro, acerca da constatação da existência a partir da atividade do pensamento. Teria Descartes conhecimento da referida passagem em Santo Agostinho e esquecido de colocar as referências segundo as normas técnicas ou ele simplesmente pensou algo semelhante em outro contexto? Não é absurdo constatar que podemos pensar coisas semelhantes ou chegar a conclusões semelhantes de outras pessoas que também dispõem de linguagem e estão inseridas numa mesma cultura, ainda que com alguns séculos de distância.

Particularmente, vejo essa exigência como uma espécie de justificativa cínica para a manutenção do *status quo*, sustentando toda a estrutura calcada na historiografia e no comentário. Pois, só se pode ser original, supõe-se, a partir do absoluto conhecimento de tudo o que veio antes; e não um conhecimento superficial, mas um conhecimento estrutural. Pergunto-me se isso é possível, dada a infinidade de obras e pensadores. Por isso, me parece que a exigência de originalidade para o reconhecimento de alguma contribuição filosófica é mais um dos mecanismos institucionais de controle e limitação dos discursos que reverbera nossa subserviência ao que veio antes, sobretudo ao pensamento europeu.

Uma última observação interessante sobre isso. Torna-se engraçado que a mesma exigência de originalidade, que nos impede de dizer algo em nome próprio e nos limita a comentar o que já foi dito, é o que impossibilita qualquer pensamento autônomo – de onde poderia provir, ainda que minimamente, alguma “originalidade”. Ou seja, aquela exigência, somada ao nosso complexo de minoridade, gera o efeito oposto, impossibilita qualquer originalidade possível – uma vez que deveríamos nos perguntar se é possível alguma originalidade absoluta ou se não falamos sempre a partir de uma série de outras falas e discursos com os quais interagimos, articulamos, arranjamos, etc. Em vez disso, diminuimos nossas pretensões e a única “originalidade” permitida a nós se limita a produção de comentários “novos”, sobre temas que ainda não foram comentados ou comentários que disputam o lugar com outros comentários.

Autoridades do pensamento

O mais interessante e sutil em tudo isso é a naturalização da castração. Adoramos nossa condição de pensadores domesticados e fazemos o possível para manter nossa domesticação e, ao mesmo tempo, incentivá-la aos outros. Defendemos com unhas e dentes o rigor estruturalista e historicista como se ele tivesse caído dos céus e fosse uma bênção para nós, como se fosse a própria exigência filosófica. Não vemos, porém, o quanto toda essa situação expressa e se sustenta mediante uma sofisticada e sutil autoridade que nos passa despercebida. Autoridade da qual sofremos influência, mas da qual também exercemos, quer contra os outros quer contra nós mesmos. Autoridade da qual gozamos ao mesmo tempo que fechamos os olhos.

Frantz Fanon, que mergulhou na mentalidade colonial e seus efeitos psicossociais, chega a dizer que há em cada dobra de nosso cérebro uma sentinela pronta a defender toda a cultura greco-romana por nós incorporada. Não duvido. Arelado ao historicismo e ao comentário estrutural, está o reconhecimento de que os filósofos são autoridades quase inquestionáveis, diante dos quais nos colocamos como meros ignorantes, carentes de saber, faltosos, sem luz. Defendemos a todo custo nossa herança europeia, como se nossa vida dependesse disso. Ao nos especializarmos no pensamento daqueles filósofos, incorporamos algo daquela autoridade também. Como disse no início, não somos meras vítimas, gostamos de jogar o jogo. Assim, nós pesquisadores, professores, estudantes, etc., desfrutamos de certos privilégios outorgados àqueles que *sabem* – e fazemos questão de exercer toda a autoridade que dispomos.

Interlúdio – “Sobre uma defesa de monografia”

“Não, não sente. Fique de pé. Cadê meu material? Não fale disso, fale daquilo”, dizia a professora responsável pela orientação da monografia de conclusão do curso de graduação em filosofia. O estudante, trêmulo e desnordeado, obedecia sem questionar. Os debatedores permaneciam quietos e observavam a situação.

Inicia-se a apresentação e o estudante concludente discorre sobre seu trabalho sob o olhar dos professores “mestres e doutores” que compõem a banca examinadora. Seu desempenho não é dos melhores, é bem verdade, mas o clima certamente não o ajuda. A orientadora,

entre olhares e expressões, deixa ver o seu descontentamento. Os debatedores, do alto de seu saber, fingem estar atentos à fala do estudante que gagueja sem parar.

Era uma monografia sobre o filósofo X. O estudante colocou no papel aquilo que compreendera a partir de suas leituras e das conversas com a orientadora. No fundo, uma monografia de filosofia tal como exigida pela academia brasileira, em geral, é simples: faça uma reconstrução do caminho argumentativo e uma exposição sintética das teses que o “filósofo tal” enuncia sobre determinado assunto. Ponto. Ou seja, dentro da visão de mundo / teoria do tal filósofo o estudante deve “desenvolver” um tema. E o aluno em questão falhou nessa atividade, pois segundo a banca examinadora, ele não compreendeu o que o filósofo X dizia de fato.

Este tipo de coisa é bastante conhecido entre os acadêmicos. Entretanto, o que me chamou a atenção nessa defesa específica foi uma certa contradição “performativa” que pude perceber entre o conteúdo da fala e a atitude da orientadora deste estudante. Ela, em seu momento de fala, deu a entender que o próprio orientando não deveria ser aprovado, uma vez que “é preciso entender o que X diz de fato” e o estudante em questão não tinha feito isso, como comprovaria o seu texto. Neste, as afirmações eram “superficiais” e por vezes “unilaterais”, “coisa que o filósofo X nunca foi”. A orientadora encerrou seu discurso afirmando algo curioso: “X é um filósofo muito difícil de ser entendido. Ele nos convida a sermos também filósofos para compreendê-lo, para entender que ele não é socialista ou hegeliano, marxista ou kantiano ou que quer que seja” – e falava isso enquanto esboçava um sorriso que deixava entrever uma mistura de cinismo e ironia, quase como se denunciasse à revelia da própria consciência a contradição que se presentificava em suas palavras finais.

Ora, mas o que é ser filósofo? E a conduta da orientadora para com seu orientando seria a mais indicada para a formação de um futuro filósofo? Saí desta defesa com estas questões pululando em minha cabeça.

Trauma da colonização reencenado?

Deparando-me com autores do pensamento decolonial ou pós-colonial (Frantz Fanon, Grada Kilomba, Gayatri Spivak), e também com os pensadores da diferença, críticos de diferentes avatares do pensamento europeu (Nietzsche, Deleuze-Guattari, Suely Rolnik), veio-me ao pensamento que, no fim das contas, o que se faz no Brasil em relação à filosofia, exprime o mesmo autodesprezo que se observa em outros âmbitos culturais (política, economia, ciência) onde se retoma sempre a célebre expressão de Nelson Rodrigues “complexo de vira-latas” – com exceção do campo das artes que, em geral, é um dos únicos que valoriza o que é próprio destas terras. Em outras palavras, julgamos a nós mesmos a partir da tábua de valores ocidental, greco-romana-judaico-cristã, avaliamo-nos a partir de critérios dos quais não somos seus autores e que, por isso, nos colocam como seres menores, inferiores. Ou seja, ao introjetarmos os valores da civilização europeia, incorporamos todos os seus critérios como se fossem únicos e universais e avaliamos nosso grau de humanidade a partir daqueles. No bojo dessa civilização, estão demandas falo-ego-logocêntricas que assumimos de bom grado, mas que são, no mínimo, problemáticas.

Que fomos colonizados pelos europeus não é nenhum fato novo. Também não o é o fato de que a violência sempre foi o tom com que aquela “civilização” se impôs em nossas terras, devastando povos e culturas, escravizando pessoas, etc. Mas, o que talvez não percebamos é que nunca superamos esta colonização – que ela se repete e reproduz cotidianamente nas nossas mais ínfimas relações. Repetimos que o Brasil é um país miscigenado e que foi constituído pelo atravessamento de diferentes culturas. Mas, sabemos qual cultura é a dominante, qual funciona como alicerce, qual fornece os conceitos, paradigmas e valores com os quais entendemos a nós mesmos e ao mundo – e quais culturas funcionam apenas como adorno, acréscimos excêntricos, toleradas apenas enquanto não incomodam a ordem epistêmica vigente.

O que quero dizer é que o tipo de conduta que se tornou dominante ou padrão entre nós é aquela narcísica e falocêntrica disseminada pelos “bons europeus”. Aquela que sempre supõe um grande Eu diante do qual tudo o que difere só pode ser visto como não-Eu, sendo assim excluído ou absorvido por aquela grande Identidade do Eu. Autoritarismo e eliminação ou sujeição da diferença andam de mãos dadas e constituem nosso mais profundo DNA social, desde as primeiras gotas de sangue derramadas pela colonização física e territorial destas terras ameríndias. Mas, esta colonização, como dizíamos, é reencenada

simbolicamente todos os dias, porque se tornou parte do que somos, porque nos tornamos seus co-responsáveis, seus cúmplices – *simplesmente por não quisermos saber dela*, pela nossa tendência a afastar da consciência aquilo que nos aflige.

A colonização que me refiro não diz respeito a um momento específico que terminou quando o Brasil se tornou um Estado independente, assim como o racismo não cessou com a abolição da escravidão ou como a misoginia não acabou com as conquistas de direitos pelas mulheres. A colonização tampouco diz respeito apenas a mera questão territorial: ela compõe a base de nossas relações com o *outro*, relações entre classes, raças, gêneros, etc. Mas, também nossa relação com nós mesmos, com nosso corpo, com a vida, com o desejo. Ego-falo-logocentrismo. Ela é epistêmica e pulsional, diz respeito não apenas a nossa forma de compreender e pensar o mundo, mas também a forma como nos constituímos enquanto sujeitos: a forma como nos comportamos e agimos nas relações, com os outros, com o saber, com nossa dimensão desejante, com o que nos afeta e não somos capazes de lidar, pois ultrapassa nosso repertório cultural – e aqui a colonização mostra sua face tanto mais duradoura quanto sutil. Nosso autodesprezo não surge aleatoriamente, somos conduzidos a este caminho pelos efeitos da alienação e da negação de nossas potencialidades.

A colonização produz efeitos devastadores entre os colonizados – os torna cúmplices do mesmo processo. Pois, os torna reféns de uma série de ideais que são incessantemente buscados e reafirmados. Todo o nosso ser se constitui e se mobiliza em torno destes ideais que, contudo, não são nossos. Mesmo nossa capacidade desejante, que poderia mobilizar nossas ações e pensamentos numa direção criadora, para além do autoaprisionamento, é massacrada e contornada pelo modo de subjetivação colonial. Somos separados do que podemos, da nossa própria capacidade de pensar e agir para inventar novos modos de ser, novos mundos possíveis. Este “inconsciente colonial-capitalístico”, como diz Suely Rolnik (2018), nos torna autoritários, propagadores inconscientes da colonização, que drena tanto a nossa autoestima quanto a nossa capacidade criadora atrelada a condição de vivo, pois, em geral, nossas relações com os outros são mobilizadas pela tendência a provocar a mesma cisão, tornar o outro separado do que ele pode.

A compreensão de que devemos “aprender a pensar com os filósofos” se desdobra da pior forma possível em nosso contexto, dado seu caráter colonial, que sustenta

a validade e vigor do método estruturalista e historiográfico. Partimos do pressuposto inconfesso de que somos ignorantes e quase selvagens, que nosso pensamento deve ser disciplinado e formado pelas melhores escolas do rigor. De que precisamos passar por uma formação europeia para sermos filósofos. Mas, nos prestamos a atitudes tão subservientes, que abdicamos da nossa condição de sujeitos e almejamos ser algo que não somos. Não percebemos que nesse processo a suposta educação do pensamento se torna uma forma de disciplina e docilização da qual sequer nos perguntamos pela procedência ou sobre as consequências. Somos assujeitados por uma estrutura que tornamos possível tão somente porque nos desvalorizamos ao introjetarmos a imagem que foi projetada de nós por esse Outro. Vivemos e pensamos nessa relação negativa, como o não-Eu daqueles indivíduos iluminados que podem falar em nome próprio e mantemos essa relação pelo simples fato de quereremos ser eles.

Interlúdio (II) - “Sobre uma palestra de filosofia”

“É melhor um pensamento errado, mas vivo, que uma exegese morta” – dizia o professor que, durante uma hora e meia, tentou estabelecer o que o filósofo Y realmente quis dizer e da quantidade de interpretações errôneas sobre ele...

Horizontalizar o saber

“– Pra quê esse falo tão grande?”

“– É pra te barrar! (e esconder meu vazio)”

Conseguimos abrir mão da autoridade do saber? Será que algum dia aprenderemos alguma coisa com Paulo Freire? Ou será que esse simpático senhor só serve como enfeite para nós, que somos obrigados a reconhecê-lo apenas na medida em que ele é lido pelos europeus e norte-americanos? Gozamos da autoridade sutil, sem dúvida. Nos deleitamos, nos deliciamos. Adoramos rebaixar o outro, humilhá-lo em seu suposto não-saber, enquanto ostentamos nosso fálico suposto saber. Adoramos falar em “senso-comum”, num tom de desprezo e condescendência. Não seria essa atitude uma reprodução do colonialismo epistêmico que supõe hierarquias entre inteligências e discursos? Não seria ele um dos grandes empecilhos para o reconhecimento de que nossa grande tradição estruturalista é um grande empecilho ao pensamento? Pois, me parece que como

comentadores somos levados a desejar, mais do que tudo, gozar da autoridade daquele que sabe. Não lançar-se no exercício incerto de pensar sobre a realidade material e social circundante, ao qual não se tem a mínima segurança de exercer influência ou autoridade alguma, mas apenas garantir *status* e privilégios em uma estrutura onde o pensamento vira-se de costas para o mundo e goza com a verbosidade prolixa de indivíduos arrogantes que se acham seres superiores por saberem citar de memória passagens inteiras de grandes livros ou que dominam os conceitos mais abstratos do filósofo fulano de tal. Contra o falocentrismo.

Vida e pensamento

Só os deuses filosofam? Antes de “coisas pensantes”, precisamos lembrar que somos “corpos pensantes”, isto é, seres vivos complexos, históricos, que se formam em torno de uma subjetividade, aberta não apenas a experiência do pensamento, mas também das afecções e reverberações em nosso corpo da realidade circundante. O mito da “razão pura” já não deveria funcionar mais entre nós, quando percebemos que a razão jamais é algo neutro e desinteressado, mas é tão condicionada pelas condições vitais, históricas e sociais quanto qualquer outra atividade humana. Afinal de contas, não seria igualmente um efeito colonial a suposição de universalidade ou de neutralidade? Não seriam justamente estas coisas as armas por meio das quais nos habituamos a perder de vista nossas peculiaridades e singularidades, os mecanismos que nos fizeram reféns do eurocentrismo? Enquanto tivermos em mente que somos seres vivos – coisa que esquecemos, nós da filosofia, ao pensarmos que somos fundamentalmente coisas pensantes, espíritos descolados de nossa materialidade – podemos perceber e desconfiar de qualquer idealização ou abstração que mascara e obscurece os contextos vitais e pragmáticos em que o pensamento acontece. Penso que isso torna possível combater os efeitos nefastos da pretensão de universalidade e imparcialidade que herdamos dos colonizadores e *que nos faz repetir suas atitudes mesmo ao criticá-las*. Contra o logocentrismo.

Filosofia na colônia epistêmica

Pode, então, x brasileiro filosofar? Sim, na medida em que é um ser vivo falante, que pensa-junto, a partir das experiências de outrxs filósofxs, em conversação com elxs;

permitindo-se a transformação de sua própria compreensão sobre a filosofia e sobre si mesmo. Não, à medida que não se permite enfrentar as fantasias coloniais que o colocam em posição de inferioridade epistêmica, encarando o mal-estar que pode advir dessa constatação como uma oportunidade de criar novas formas de ser e fazer, e com isso *pensar os problemas que sente na pele*. Fácil de falar, difícil de perceber e mais difícil ainda de realizar. Pois, obviamente, esta autocastração, cotidianamente reproduzida, está envolta em uma série de “justificativas inquestionáveis” que mais funcionam como respostas prontas:

- “é preciso estudar toda a história da filosofia para não repetir nada”
- “não se pode querer inventar a roda”
- “a filosofia é grega e precisamos aprender com eles a filosofar”
- “você quer descobrir o fogo?”
- “quem é você para falar assim? Cadê suas referências? Você já leu isso e aquilo?”
- “seu trabalho está muito autônomo”
- “fulano de tal quer ser o novo Kant, mas não chega aos pés...”
- “É preciso aprender a se expressar filosoficamente... (como eu)”
- “Isso não é filosofia”
- “Isso aí é poesia, arte... não tem rigor o suficiente.”

Interlúdio (III) - “Direito aos problemas próprios”

A forma de linguagem utilizada na academia é também uma forma de controle, de domínio – talvez por isso me recuso a tentar “traduzir” minhas questões na linguagem deles. É interessante que até mesmo na reflexão miúda do comentário, quando se fala quase exclusivamente de um filósofo, existe até mesmo aí uma forma “correta” de tratar as questões e as ideias, uma linguagem compartilhada pelos “ilustres comentadores”, que deve ser utilizada para que sejamos levados a sério. Não me deixo esmagar assim, nomeio as minhas próprias questões, ponho meus problemas. Do contrário, do que adianta? Gira-se em círculos.

Entre nós – nada de vítimas, nada de culpados

Não quero acusar, nem mesmo acusar os acusadores. Não quero me culpar e nem me envergonhar do que sou e do que posso. Nem introjetar, nem projetar – nada disso

deve nos pertencer. Questionamento e cuidado permanente: há uma série de armadilhas à espreita. Cautela, prudência.

O objetivo aqui, nem de longe, é encontrar culpados ou vítimas. Mas, chamar a atenção para a nossa responsabilidade: enquanto não tomarmos as rédeas do problema, a situação se manterá e seremos seus cúmplices involuntários. Enquanto não tornarmos o problema cada vez mais sensível, ele se manterá como situação normal (Não me surpreenderia se alguém perguntasse aqui: “mas que problema é esse?”).

Não se pense que com isso eu quero propor uma “filosofia nacional”, algo como uma identidade brasileira que teria o objetivo de se opor a uma identidade europeia. Pois, penso que essa necessidade de Identidade absoluta é o grande motor da colonização e a força maior de certo autoritarismo sutil que visa dispor e ordenar os discursos. Esse é o modo de ver com o qual *me* conecto e não preciso que seja o único. Não desejo impor contradições. Quero que os discursos proliferem e que distintas visões do problema apareçam. A meu ver, combater o colonialismo epistêmico-pulsional é justamente evitar o autoritarismo sutil das identidades padronizadas e reconhecer as subjetividades envolvidas no processo.

Quero afirmar, nos afirmar como forças criadoras, como seres vivos que precisam de toda a sua potencialidade para lidar com os problemas mais concretos do cotidiano, problemas esses que exigem algumas vezes o recurso ao conceito, à abstração, à discussão teórica. A filosofia no Brasil está longe de cumprir essa função e por isso está separada do que pode. É uma prática ressentida com a realidade concreta, justamente por essa limitação autoimposta, pela restrição da nossa inteligência ao comentário textual. Esse ressentimento e a necessidade de evitar a angústia de saber os porquê, nos faz manter involuntariamente esse estado de coisas, donde surge a tendência de apontar como “sem rigor” ou “superficial” ou ainda “não-filosófico” qualquer coisa que saia minimamente da ordem comentadora ou historiográfica. Mas, com algum esforço, paciência e elaboração coletiva, as coisas poderiam ser distintas. Poderíamos sacudir fora todo esse peso que carregamos em nossas costas se reconhecermos que não são demandas nossas e sequer são demandas importantes para o desenvolvimento da vida. Muito pelo contrário: tudo isso limita o pensamento e, ao mesmo tempo, a nossa vida e a nossa existência coletiva. Meu mais elementar desejo é que a filosofia possa servir para a criação de uma vida interessante,

abundante, prolífica e plena em nossa terra já tão longamente mal tratada. Pois, estamos, mais do que nunca, precisando dela como aliada.

REFERÊNCIAS

CABRERA, Júlio. **Diário de um filósofo no Brasil**. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

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

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARGUTTI, Paulo. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. *In: Sapere Aude*. Belo Horizonte, v. 9 – n. 18, p. 223-239, jul/Dez. 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PORCHAT, Oswaldo. Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia. *In: Revista Dissenso*, n. 2, São Paulo, 1999.

ROLNIK, Suely. **Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

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

O SERTÃO DE GLAUBER ROCHA ABOCANHA ARISTÓTELES: UMA ANTROPOFAGIA ENTRE CINEMA NOVO E FILOSOFIA¹

Pedro Henrique Araújo Santiago²

José Valdir Teixeira Braga Filho³

Amanda Quintela de Castro⁴

“Contra o gabinetismo, a prática culta da vida. (...) A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (Oswald de Andrade).

¹ Entre os dias 31/10/2020 e 02/11/2020, dois dos três autores deste texto, Pedro Henrique Araújo Santiago e Amanda Quintela de Castro, estiveram na cidade de Quixadá no Ceará com o intuito de que seus corpos incorporassem e fossem incorporados, ou que atravessassem ou fossem atravessados, pelos “inúmeros corpos – existentes e não existentes; vivos e mortos; atuais e virtuais; arquitetônicos e imateriais; presentes, passados e futuros; individuais e coletivos” (FABIÃO, 2012, p. 53) do sertão. A escolha de tal cidade tem um motivo pertinente, o sertão de Quixadá se assemelha bastante com o sertão de Milagres, na Bahia (cidade onde foi gravado *O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro* (1969), filme abordado em nosso texto), no que se refere aos Inselbergs (relevo rochoso). Assim, a razão de tal excursão pelo sertão cearense foi tentar imaginar o ambiente sertanejo que absorveu Glauber Rocha e os atores da película em questão, pois, como diz Heathfield (2009), “cada passo é uma caminhada a imaginar outro corpo em outro tempo; e enquanto vagarosamente entro no fora do fora, as questões crescem” (*apud* FABIÃO, 2012, p.53). Dessa maneira, entendemos que “(...) o conhecimento depende do lugar, da forma de estar nesse lugar, dos corpos que o ocupam e do tipo de relacionamento que estabelecem entre eles” (CORNAGO, 2011, p. 8, tradução nossa).

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) na Linha de Pesquisa de Estética e Filosofia da Arte (2020-). Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará (UFC) na linha de pesquisa de Filosofia da Linguagem e do Conhecimento (2018-2020). Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) (2013-2017). Possui experiência em Filosofia Antiga, com ênfase em Ontologia, Epistemologia e Linguagem. Tem interesse pelo campo de Filosofia e Estética no que tange ao estreitamento entre as Teorias Filosóficas e o Cinema Brasileiro. E-mail: pedro_010994@hotmail.com

³ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Participou do grupo de estudos e tópica Vichiana, integrado ao laboratório de Metafísica e Estética da Universidade Estadual do Ceará e do laboratório de Estética e Espaço Social Pier Paolo Pasolini. Atua principalmente como pesquisador nos temas Filosofia Política, Retórica, Metafísica, Estética e História da Filosofia. E-mail: valdir_bfilho@hotmail.com

⁴ Possui graduação em Geografia/ Bacharelado (2015) e mestrado em Geografia (2018) pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Atualmente é doutoranda e graduanda em Geografia/ Licenciatura na mesma universidade. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Ambiental, Reservas Extrativistas, Conflitos socioambientais, Ecologia Política e Justiça Ambiental. E-mail: amandaquintela12@gmail.com

“Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico” (Oswald de Andrade).

“(…) Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatórios e o tédio especulativo” (Oswald de Andrade).

1 Escopo

Esse escrito têm o objetivo de apresentar quatro conceitos que criamos a partir do abocanhamento de três cognições da epistemologia aristotélica (*Sensações, Memória e Experiência*) pelo sertão. Os conceitos que formulamos são: *Sensações Famintas, Memórias da Fome, Experiências Semiáridas e Outro-Miserável*. O abocanhamento de Aristóteles pelo sertão é plasmado por nós através de um método de compreensão da relação entre Cinema Novo e Filosofia, o qual intitulamos de *Inter-Penetrabilidade*. Assim, relacionamos o sertão que se apresenta na obra cinematográfica *O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro* (1969), de Glauber Rocha, com Aristóteles, o que nos permitiu imaginar uma situação hipotética do filósofo visitando o sertão e tendo que reformular sua teoria ao se espantar com a sua realidade visceral física e política. Dessa maneira, o sertão que encandeia e ofusca Aristóteles, é-lhe apresentado por meio da descrição de três personagens do filme: Coronel Horácio, o cangaceiro Coirana e o jagunço Antônio das Mortes.

A descrição desses personagens será o fato (de)formador de Aristóteles, pois, serão as suas descrições que darão início ao processo antropofágico da epistemologia aristotélica, o que obriga o pensador a adaptar a sua teoria ao ambiente, por ele, até então desconhecido.

Antecipadamente, gostaríamos de fazer três alertas ao nosso leitor:

1) Essa investigação se justifica, pois buscamos criar conceitos que se remetem ao Brasil e aos seus problemas político-sociais. Assim, distanciamos-nos da exegese estruturalista que, no mais das vezes, está mais interessada em desvendar a estrutura conceitual interna dos textos filosóficos do que propor articulações conceituais capazes de se referirem aos problemas do presente⁵;

⁵ Cf. AQUINO, John Karley de Sousa. Narcisismo às avessas e a nossa filosofia brasileira. **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 4, n. 8., jan./jun., 2020. p. 164-179.

2) A adoção da *Antropofagia*⁶ da literatura moderna brasileira como filosofia;

3) Somos devedores da *Estética da Fome*, de Glauber Rocha, e da primeira fase do Cinema Novo. Em vista disso, os nomes que demos aos conceitos que criamos não são uma pretensão de fortalecer uma compreensão preconceituosa que está no imaginário popular de que o sertão se reduz à miséria e de que ele “tem que se salvar de si mesmo”. Ao contrário disso, o nosso intuito, tal qual ao movimento estético cinematográfico referido, é fazer os conceitos serem referência à realidade *nua e crua*, – que não é inerente ao espaço natural, mas a projetos de poder, – funcionando, assim, como uma espécie de denúncia social⁷.

2 *Inter-Penetrabilidade* entre Cinema Novo e Filosofia

Pode-se perguntar inicialmente como pretendemos relacionar Cinema Nacional com Filosofia Grega? Glauber Rocha com Aristóteles? Inselbergs nordestinos (relevo rochoso) com cadeias montanhosas da Grécia? Cinema Novo com Epistemologia? A Vida no Sertão com a Vida na Pólis? Enganam-se aqueles que imaginam que nosso intuito é rebaixar a obra cinematográfica a mero coadjuvante da “Filosofia da Tradição”, ou seja, utilizando o cinema tão somente de plano fundo para que as teorias filosóficas torçam, desfigurem e caricaturem os filmes, de modo a adequá-los à sua busca incessante pela verdade. Nessa perspectiva, a Filosofia e o Cinema devem ser entendidos numa relação de *Inter-*

⁶ Aqui, a antropofagia não é compreendida simplesmente como metáfora, mas como um método filosófico. Partimos do princípio de que não se pode estudar e pesquisar filosofia “como se vivêssemos na Europa, ou como se quiséssemos apenas nos adaptar ao mundo hipertecnizado, sonhando com a superação do subdesenvolvimento econômico do eterno país do futuro” (CEPPAS, 2017, p. 1386). Por isso, esse trabalho é da ordem antropofágica da devoração, a qual entendemos em conformidade com Nodari (2019, p. 4; 9-10): “(...) Antropofagia, ou ao menos, a sua faceta mais conhecida (...) onde não se tratava de fazer tabula rasa da arte estrangeira, mas incorporá-la criticamente, devorando e deglutindo, convertendo o Tabu em Totem. Esta faceta menos conhecida da Antropofagia, onde não se trata de construir uma identidade, mas se apropriar das muitas possibilidades para fortalecer um vazio constitutivo aparece se nos defrontamos com a ‘pedra de toque do Direito Antropofágico’: Nela, a Antropofagia não aparece como a busca de uma identidade, de uma fixidez, de uma propriedade, mas o constante afrontamento a todas as determinações, inclusive a telúrica: ‘A autoridade exterior’, ou melhor, a interdição climatérica no mais largo sentido, é o tabu. Que é antropofagia? A absorção ao ambiente”.

⁷ Conforme a descrição de Paulo Emílio Salles Gomes (2016, s/n), “Apesar de ter escapado tão pouco ao seu círculo, a significação do Cinema Novo foi imensa: refletiu e criou uma imagem visual e sonora, contínua e coerente, da maioria absoluta do povo brasileiro disseminada nas reservas e quilombos [...]. Tomado em conjunto, o Cinema Novo monta um universo uno e mítico integrado por sertão, favela, subúrbio, vilarejos do interior ou da praia, gafieira e estádio de futebol. Esse universo tendia a se expandir, a se complementar, a se organizar em modelo para a realidade, mas o processo foi interrompido em 1964 [pela ditadura militar]”.

*Penetrabilidade*⁸, a partir da qual ambos se problematizam, e, a partir disso, produzem novos conceitos e perspectivas sobre a realidade⁹.

Quem nos influenciou na concepção de *Inter-Penetrabilidade* para conceber a relação entre a Filosofia e o Cinema foi o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro com sua noção de *Tradução*, segundo a qual ela deve “[...] fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor [...], e assim transformar a língua de destino” (2018, p. 87). Trazendo essa noção para nossa questão, a língua de destino é a grega, mais especificamente a epistemologia aristotélica, a qual, por nós, é problematizada e deformada pelo sertão que nos é apresentado na obra cinematográfica de Glauber Rocha *O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro*.

À vista disso, almejamos propor uma reconfiguração de alguns eixos centrais da epistemologia de Aristóteles, a fim de possibilitar o surgimento de outras perspectivas e conceitos das faculdades cognitivas das *Sensações*, da *Memória* e da *Experiência* que possam auxiliar na compreensão das penúrias do sertanejo. Todavia, para tanto, é preciso que o aparato teórico-aristotélico seja defrontado com o *Outro-Miserável* que no filme é representado pelo cangaceiro Coirana e pelos beatos que o acompanham em sua jornada de denúncia social.

Sendo assim, guiamo-nos pelas palavras antropofágicas de Nodari, as quais, em certo sentido, coadunam a noção de *Tradução* de Viveiros de Castro apresentada anteriormente: “a saída que se apresenta é colocar o acento na terra: a terra, o meio dilui as determinações étnicas, é mais importante que o sangue” (2019, p. 6). Assim, o sertão atua como força potencializadora criativa, não apenas no sentido artístico, mas também no

⁸ Com o uso desse termo, buscamos indicar uma relação antropofágica na qual o Cinema e a Filosofia se contaminam sem que haja uma hierarquia. Ou seja, aqui a Filosofia devora o Cinema e o Cinema devora a Filosofia.

⁹ A atual conjuntura política é caracterizada por uma complexidade de fenômenos (reaparição do fascismo e outras formas de autoritarismo) que servem como diagnóstico da destruição da nossa esfera pública. Surge, conseqüentemente, o desafio para todo aquele que busca compreender a realidade na qual se encontra inserido. Queremos chamar atenção para o fato de que esse desafio pode ser enfrentado com o auxílio do Cinema Novo. Desse modo, pode-se abrir caminho para buscar o pensamento Filosófico Brasileiro nas diversas formas de linguagens produzidas, não apenas por aqueles considerados filósofos, mas também por todos aqueles que vivenciaram algumas das facetas miseráveis da realidade brasileira. Portanto, é imprescindível investigar nossos pensadores em um sentido amplo (poetas, cineastas e literatos), sem restringimo-nos aos filósofos. Não parece adequado pesquisar nossa Filosofia esperando encontrar um arquétipo de filósofo extremamente sistemático. Em vista disso, defendemos que a análise da realidade nem é um privilégio dos filósofos nem dos acadêmicos, porque também é possível encontrar pensamento filosófico em outras formas de expressão do pensamento, como é o caso do Cinema Novo.

filosófico, dado que os pés de Aristóteles são fixados, por nós, no sertão, obrigando-o a (re)produzir os seus conceitos, a partir de onde pisa. Nessa perspectiva, evidencia-se, mais uma vez, o que chamamos acima de relação de *Inter-Penetrabilidade* entre Filosofia e Cinema, na medida em que o sertão de Glauber Rocha devora e deglute Aristóteles, produzindo um terceiro Aristóteles transmutado, (de)formado em sertanejo que agora pode devorar e deglutir o sertão por meio de seus conceitos.

Esse elemento antropofágico foi o grande *insight* que fez com que a Literatura Brasileira Moderna obtivesse uma diferenciação em relação à Literatura Europeia. Nesse sentido, arriscamos dizer que a ausência desse elemento na Filosofia, desenvolvida na academia, tem sido determinante para que não consigamos estabelecer uma diferença entre a Filosofia ensinada no Brasil e as Filosofias Europeias e Anglo-Saxônicas. Vejamos as palavras de Nodari:

O que torna, assim, nossa literatura original não é que ela cria algo absolutamente novo, uma *creatio ex nihilo*, mas que ela adapta a última moda europeia ao elemento local, ainda que sem a consciência do autor, introduzindo nela um elemento de diferenciação (NODARI, 2019, p. 4).

Portanto, a nossa investigação se ampara na relação de *Inter-Penetrabilidade* entre a Filosofia e o Cinema, visto que Aristóteles precisa ser problematizado, de modo que o Estagirita se dirija teoricamente não aos gregos, mas ao sertão nordestino. Por essa razão, não se pode deixar de contar com o aparato filosófico conceitual disponível para o ato de filosofar, no entanto, é necessário que os conceitos se adequem à realidade brasileira.

2.1 Estética da Fome

Embora seja possível objetar que Glauber Rocha tenha sido filósofo, não se pode deixar de reconhecer a potencialidade filosófica de sua obra, quer seja em filme, quer seja em prosa. A busca pela distinção entre o Cinema Novo e o cinema produzido pelos países imperialistas não é uma mera tentativa de originalidade ou de destaque para o sucesso. Trata-se, no entanto, da pretensão de expressar fidedignamente a situação da América Latina, continente em que a desigualdade social se apresenta principalmente pela latente impossibilidade de sobrevivência das camadas sociais mais pobres, nas quais se destacam a

ausência do alimento e de quase tudo o que é necessário para a vida. Tais ideias são defendidas pelo cineasta baiano, em seu *Manifesto Eztetyka da Fome*, de 1965:

A fome latina, por isto, não é somente um sintoma alarmante: é o nervo de sua própria sociedade. Aí reside a trágica originalidade do Cinema Novo diante do cinema mundial: nossa originalidade é a nossa fome e nossa maior miséria é que esta fome, sendo sentida, não é compreendida (ROCHA, 2013, p. 2).

No caso do Cinema Novo, a representação da fome em suas formas mais variadas consiste justamente nessa tentativa de compreender o Brasil e os seus problemas político-sociais. Tendo isso em vista, notamos que Glauber Rocha não trata a fome como mero fenômeno biológico, mas como um fato de importância social e política que constitui a realidade dos países latino-americanos, ou seja, daqueles que foram colonizados. Ao analisar o que fez o Cinema Novo ter se constituído enquanto movimento estético que se dissemina por todo o mundo, o diretor cinematográfico assinala:

O que fez do Cinema Novo um fenômeno de importância internacional foi justamente seu alto nível de compromisso com a verdade; foi seu próprio miserabilismo, que, antes escrito pela literatura de 30, foi agora fotografado pelo cinema de 60; e, se antes era escrito como denúncia social, hoje passou a ser discutido como problema político (ROCHA, 2013, p. 2).

Longe de ser apenas uma escolha estética, o retrato da fome é uma tentativa de compreender como nos constituímos enquanto brasileiros. Por essa razão, podemos abordar a *Estética da Fome* para além dos limites da arte cinematográfica e da literatura e, assim, tratá-la como uma filosofia, precisamente, como uma teoria da sensibilidade ou uma epistemologia. Com isso, a relação entre a fome e a verdade pode ser definida como a imbricação entre a sensibilidade e a realidade, que por se tratar de um fenômeno de caráter coletivo, tem sua função na interpretação do real, consistindo em um ponto de intersecção entre política e epistemologia. Sendo assim, a fome se apresenta como sensação, como indício da necessidade de se alimentar e, desta maneira, está relacionada com os nossos sentidos e as instâncias sensíveis do mundo. Todavia, não se trata, apenas, da necessidade de sobreviver, isto é, de tornar a vida possível em um sentido biológico, mas de torná-la também possível politicamente.

Nessa perspectiva, *O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro*, obra cinematográfica que pertence ao movimento do Cinema Novo descrito acima, possui uma variedade de símbolos regionais do nordeste brasileiro, que vão desde a vegetação de

caatinga e dos monólitos (relevo rochoso) até as questões políticas que envolvem os latifundiários e o cangaço. Posto isso, a partir de agora, executaremos o movimento antropofágico do sertão, representado no filme de Glauber Rocha, em direção à Aristóteles, e, com essa deglutição teórica, proporemos uma *epistemologia* que leva em consideração o espaço do semiárido.

3 Sensações Famintas

Em Aristóteles, as *Sensações* são imprescindíveis ao conhecimento das primeiras causas e princípios, uma vez que, a partir da sensibilidade, o dado sensível é elaborado, ou melhor, é dado início ao processo de constituição do objeto cognitivo. Segundo Santos, “o conhecimento resulta da actividade do sujeito, o qual, usando as suas faculdades/ funções (*dynameis*), recebe, fixa, transforma e ordena a informação, a partir das sensações” (2000, p. 45). Porém, levando em consideração a concepção de raciocínio antropofágico aqui proposta, faz-se necessário ou que o sertão devore a epistemologia aristotélica ou, utilizando outra metáfora, que Glauber Rocha chame Aristóteles para pensar sua epistemologia em Jardim das Piranhas¹⁰.

As metáforas apresentadas acima, como ser devorado pelo sertão ou conversar com Glauber Rocha no interior baiano, não quer dizer que Aristóteles deva abandonar completamente sua noção de *Sensações* como porta de entrada do conhecimento, mas que, ao pisar no sertão nordestino, pense naquilo que resolvemos chamar de *Sensações Famintas*. Transmutamos ou deformamos¹¹ a compreensão de *Sensações* aristotélica para uma noção de *Sensações* que têm fome de quase tudo: de terra, de comida, de água, de moradia.

Consideramos que a fome que é sentida pelas sensações é primordial, dado que a sua existência influencia na maneira como as coisas sensíveis são apreendidas. Isso acontece, porque ter sensações que têm fome pode implicar uma perspectiva diferente do indivíduo acerca da realidade, já que quase todos os objetos dos sentidos lhe são negados.

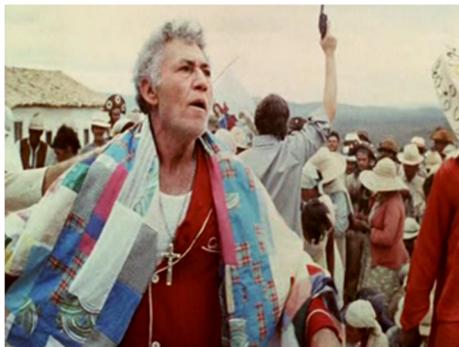
¹⁰ Nome fictício utilizado por Glauber Rocha para se referir a cidade onde transcorre a narrativa cinematográfica. No entanto, o nome real da cidade é Milagres, localizada no sertão da Bahia.

¹¹ Gostaríamos de salientar que sempre que aparecer a expressão ‘deformar’ em nosso escrito, o leitor deve compreender o seu significado a partir da noção, já apresentada, de *Tradução*, de Viveiros de Castro, evitando uma compreensão pejorativa do termo.

Por isso, as *Sensações Famintas* recebem tal designação em função dos sujeitos que as têm, por serem despossuídos de quase tudo que é possível ser captado em seu campo de percepção.

A partir dessa caracterização de *Sensações Famintas*, faz-se oportuno apresentarmos o personagem Coronel Horácio (Figura 1), grande latifundiário que teme a reforma agrária e que busca, através das mais diversas artimanhas, perpetuar-se em sua posição privilegiada de poder, – ora pela caridade, ora pela violência. O que nos chama atenção em Coronel Horácio é que um dos sentidos do corpo lhe é negado, justamente aquele que, para Aristóteles, é o mais importante: o da visão. Não é prudente acreditar que Glauber Rocha tenha criado ingenuamente um personagem cego que tateia em tudo o que lhe está próximo – com a sua bengala e com a ajuda de Batista, o seu capacho –, como a pessoa mais rica e poderosa que (des)manda em Jardim das Piranhas. Ao nosso ver, o intuito do cineasta é evidenciar o paradoxo de que a testemunha daquele povo sofrido é uma testemunha cega que decide quem deve viver e quem deve morrer, quem deve comer e quem deve ter fome, quem deve ser *com terra* e quem deve ser *sem-terra* e até quem devem ser os políticos da região.

Figura 1 – Coronel Horácio



Fonte: O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro (1969).

Ao mesmo tempo em que anda na incerteza do espaço que o rodeia, Horácio está sempre avançando na certeza de ter que concretizar os seus planos mais mesquinhos de poder. Os seus olhos nunca estão voltados para o que está próximo, estando sempre presos num horizonte infundável. É como se a sua forte convicção de que as coisas deveriam permanecer como estão fosse um obstáculo para conhecer a realidade, de modo que as suas

ações transparecem o embotamento da sua sensibilidade. Nesse sentido, enquanto os miseráveis sertanejos possuem *Sensações Famintas*, porque quase tudo o que eles percebem lhes são negados, paradoxalmente, um indivíduo cego, destituído de um dos sentidos, é quem decide se a fome das sensações dos coletivos desfavorecidos do sertão deve ser alimentada ou não.

Voltando a Aristóteles, a sua investigação epistemológica tem uma pretensão de categorizar universalmente as *Sensações*, visto que ela se inicia com a consideração de que as *Sensações* são uma capacidade discriminativa inata a todos os animais. Nas palavras do Estagirita, “os animais nascem naturalmente dotados do poder da sensação [...]” (*Metafísica* I, 2012[980a], 25). Assim, o que diferenciaria as *Sensações* dos seres humanos das dos animais, seria o amor dos primeiros por elas, – pois, ao passo que os humanos são entendidos como seres que naturalmente desejam o conhecimento, eles amariam as *Sensações*, tendo em vista que elas lhes possibilitariam perceber as diferenças entre as coisas. Porém, o fato de ter o amor ou não pelas *Sensações* não anula o fato delas serem um atributo universal de todos os seres animados. Aristóteles é enfático sobre isso:

Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento. Isso é indicado pelo apreço que experimentamos pelos sentidos, pois independentemente do uso destes nós os estimamos por si mesmos, e mais do que todos os outros, o sentido da visão. Não somente objetivando a ação, mas mesmo quando não se visa nenhuma ação, preferimos a visão no geral a todos os sentidos, é a visão o que melhor contribui para o nosso conhecimento das coisas e o que revela uma multiplicidade de distinções (ARISTÓTELES, 2012[980a], p.22-25).

Apesar do sentido da visão ter sido enfatizado em relação aos demais, justamente a visão da qual Coronel Horácio carece, Aristóteles não nega a relevância de que todos eles desempenham no exercício da cognição. Entretanto, é nesse momento da argumentação aristotélica que *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* abocanha a conceituação universal das *Sensações* elaborada pelo Estagirita. Devora e abocanha, na medida em que Aristóteles precisa pensar dois tipos de *Sensações* a partir de seu contato com o sertão: as *Famintas*, nas quais as *Sensações* possuem fome; e as *Sensações* do Coronel Horácio que não são *Famintas*, pois, apesar de ele ter um sentido a menos, tudo que está no campo de percepção dos seus outros quatro sentidos lhe pertencem: as vacas, a terra, a política da cidade, a vida e morte das pessoas.

Portanto, Coronel Horácio é testemunha cega do povo, pois, ele profere discursos cegos que contrariam os anseios dos miseráveis que sofrem com a fome no sertão. Ora, ele não vê a miséria, nem a sente através dos outros sentidos, afinal, nunca teve *Sensações Famintas* e, por fim, ainda acha que a reforma agrária é para beneficiar os preguiçosos.

Sendo assim, esse papear entre Glauber Rocha e Aristóteles, talvez leve o filósofo a formular uma epistemologia do sertão, definindo as *Sensações Famintas* como uma reformulação daquele quadro teórico utilizado para conceituar as *Sensações*. Dessa maneira, as *Sensações Famintas* ocorreriam quando as atividades do *Sentido Faminto* e do *Sensível Faminto* se encontrassem. Em outros termos, no instante em que o sertanejo se apercebe que quase tudo que se apresenta aos seus sentidos lhe é negado, inicia-se uma atividade epistêmica dos humilhados do sertão.

3.1 Memórias da Fome

Coirana é um personagem intrigante, pois, sendo um cangaceiro, ele carrega a astúcia e a coragem que caracterizam o cangaço no imaginário popular. Contudo, ele não lidera apenas um bando de cangaceiros, além disso, são vários os beatos que o acompanham, – provavelmente também buscando fugir da miséria – empunhando estandartes. Ao que tudo indica, Coirana é um dos últimos cangaceiros vivos e, embora ele não seja representado, em cena, cometendo algum crime, há um certo temor da parte de Coronel Horácio e de seus correligionários. As presenças de Coirana e dos beatos despertam, nas sensações da classe dominante, a memória do cangaço e, conseqüentemente, o medo dos atos de Lampião e de seu bando tornarem-se mais uma vez presentes, o que impediria, nas palavras de Doutor Matos, um dos asseclas de Coronel Horácio, que “o pessoal do sul que exige ordem” introduzisse indústrias no sertão.

Com a descrição acima do personagem Coirana, é importante sublinharmos, mais uma vez, o seguinte: não é nosso objetivo adequar a realidade do sertão aos conceitos aristotélicos, desfigurando-a. Ao contrário disso, quem tem que prestar contas com o seu conceito de *Memória*, colocando os pés na vegetação de caatinga e se defrontando com o modo de fazer política do sertão, é Aristóteles. Desse modo, queremos propor um movimento antropofágico de deglutição da noção de *Memória* aristotélica pelo relevo

rochoso e pelas temperaturas quentes que circundam os cactos e os mandacarus. Assim, depois de Aristóteles ser abocanhado pelo interior do nordeste, restar-nos-ia um devir-aristotélico-sertanejo, mais suscetível a falar do sertão. No entanto, para que isso ocorra, é preciso que coloquemos a noção de *Memória* do filósofo frente a frente com as *Memórias da Fome* de Coirana.

Propomos, então, a noção de *Memórias da Fome*, como consequência do conceito de *Memória* aristotélico devorado pelo sertão. Para tanto, partimos das memórias das *Sensações Famintas* de Coirana, as quais são declamadas por ele no filme, olhando firmemente para a câmera e falando diretamente conosco, os espectadores.

Na primeira declamação, Coirana está ao centro com dois personagens, Antão e Santa Bárbara nas suas extremidades. Ele olha para a câmera e declama:

Eu vim aparecido,
Não tenho família nem nome,
Eu vi tangendo o vento,
Pra espantar 'os último dia' da fome.

Eu trago comigo o povo desse sertão brasileiro,
E boto de novo na testa o chapéu de cangaceiro,
Quero ver aparecer os 'homi' dessa cidade,
O orgulho e a riqueza do dragão da maldade.

Hoje, eu vou embora,
Mas um dia eu vou 'vortar',
E nesse dia sem piedade,
Nenhuma pedra vai restar.

Porque a vingança tem 'duas cruz',
A cruz do ódio e a cruz do amor,
Três vezes reze o padre nosso,
Lampião nosso senhor! (Figura 2)

Figura 2 - Coirana fala de sua missão ao público



Fonte: O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro (1969).

O outro verso é declamado quando Coirana se prepara para enfrentar Antônio das Mortes, jagunço contratado pelas elites locais para matá-lo:

Tenho mais de mil 'cobrança' para fazer,
Mas, se eu falar de todas, a terra vai estremecer,
Quero só cobrar a preferida de Lampião,
Quem é homem vira mulher, quem é mulher pede perdão.

Prisioneiro vai ficar livre,
Carcereiro vai para cadeia,
Mulher dama casa na igreja.
Com véu de noiva na lua cheia.

Quero dinheiro para minha miséria,
Quero comida para o meu povo,
Se não atenderem meu pedido,
Vou 'vortar' aqui de novo¹².

Todavia, o Aristóteles da “tradição”, segundo a qual seria uma espécie de “sacrilégio” especular a visita do Estagirita ao sertão nordestino, sustenta que a *Memória* é o conceito operatório da sensação, tendo em vista que sem a *Memória* é inviável ultrapassar a sensibilidade em direção ao próximo nível do saber. Analisemos o argumento no qual das *Sensações* emerge a *Memória*: “[...] e a partir destas [das sensações] alguns [animais] desenvolvem a faculdade da memória, enquanto outros não” (*Metafísica I*, 2012[980a], 22-25). Dessa maneira, os animais, que retêm imagens de percepções na memória, estão aptos a produzir conhecimento fora do sentir e, portanto, são mais inteligentes. Enquanto isso, os incapacitados de lembrar dessas imagens estão impedidos de desenvolver raciocínios, pois não lhes é permitido ultrapassar a dimensão da sensibilidade. Assim, Aristóteles assinala:

E, havendo sensações neles, em alguns dos animais se instila assentamento do que foi percebido, mas em outros não se instila. Assim, para todos os animais em que não se instila, não há conhecimento fora do sentir; ao passo que, nos animais em que se instila, é possível, na medida em que sentem, reter ainda na alma. E na medida em que vários assentamentos desse tipo ocorrem, já surge uma diferença, de modo que, para alguns, surge raciocínio a partir do assentamento desses itens, ao passo que, para outros, não surge (*Segundos Analíticos II*, 99b30).

¹² A ideia de que a mulher vai pedir perdão não escapa aos olhos do leitor contemporâneo, haja vista a ofensa ao bom senso que esse verso carrega. Contudo, em vez de ocultar as partes da obra que podem desfavorecer a construção de nosso argumento, é necessário enfrentar e reconhecer nesse trecho, por um lado, o retrato do machismo presente (ainda hoje) em diversos grupos e camadas sociais, e por outro, a não romantização do cangaço.

Por outro lado, o Aristóteles que propomos nessa investigação, o qual entrou em contato com a realidade sertaneja, reformula sua epistemologia. Ele pensa nas memórias como *Memórias da Fome*, provenientes das *Sensações Famintas*. Sendo assim, as *Sensações Famintas* se referem a tudo aquilo que é possível ser percebido, mas que é negado, no aqui e no agora, aos coletivos sertanejos, enquanto, as *Memórias da Fome* são concernentes a uma representação das *Sensações Famintas* que já foram sentidas e que agora se encontram ausentes e guardadas na memória. Posto isso, Coirana, ao contrário de Coronel Horácio, não é testemunha cega do povo, já que suas *Memórias* são da *Fome* e, portanto, mais suscetíveis de dizer 'o que é esse fenômeno', partindo da recordação de sua afecção sensível.

Podemos afirmar que há um esforço para rememorar um aviso de que não se pode esquecer das condições materiais em que o povo se encontra. Por isso, a evocação de Lampião, por Coirana, não é algo que pertence apenas ao passado, mas que também compõe o presente. Desse modo, as *Memórias da Fome*, enquanto memória das *Sensações Famintas*, possibilita não apenas a lembrança do indivíduo sobre as próprias vivências, como simples indício de que é preciso satisfazer necessidades básicas, mas é um caminho de construção da própria história, entendida como denúncia da miséria e da desigualdade social no sertão.

Nessa perspectiva, levemos em consideração a afirmação de Arendt (2016, p. 53) que diz que o fio da tradição é o fio condutor que cada geração nova se conecta com a anterior pela compreensão do mundo e da sua própria experiência. Assim, a evocação constante de Coirana às *Memórias da Fome* faz com que as *Sensações Famintas* permaneçam vivas no presente, funcionando de elo com o passado, o que, em última instância, possibilita que as mulheres e os homens, oriundos do sertão, construam sua própria história.

3.2 Experiências Semiáridas e o plano de imanência do sertão

Antônio das Mortes tem o andar lento e pesado, como se carregasse consigo o peso de tudo que viveu. Ele é o detentor de um histórico de assassinatos contra centenas de cangaceiros e agora tem a chance de matar um dos últimos deles a mando de um dos aliados de Coronel Horácio. O jagunço precisa ir ao encontro de Coirana para confirmar o rumor de que ainda existia cangaceiro, já que o matador de aluguel acreditava ter

exterminado todos. No entanto, mesmo frente a frente com Coirana, Antônio das Mortes (Figura 3) não deixa de questionar se ele é de verdade ou é apenas assombração.

Figura 3 - Coirana e Antônio das Mortes entram em combate



Fonte: O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro (1969).

O clímax do filme ocorre quando Antônio das Mortes se arrepende de matar Coirana, depois que o cangaceiro, em seus últimos minutos de vida, revela algo que estava escondido sob a identidade do jagunço, o fato de ele ser o Dragão da Maldade, por ter, – com a execução de centenas de cangaceiros ao longo da sua vida – contribuído com os projetos de poder das elites latifundiárias (Figura 4).

Figura 4 – Coirana revela que Antônio das Mortes é o Dragão da Maldade



Fonte: O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro (1969).

As palavras de Coirana são emblemáticas e chegam, nas cenas seguintes, a deixar o jagunço mentalmente perturbado. O cangaceiro diz à Antônio das Mortes que bala não atravessa o seu peito, porque debaixo da sua capa tem uma camisa de ouro, parafraseando-o: “ouro que você ganhou dos ricos, matando os pobres!” (Figura 5).

Figura 5 – Antônio das Mortes, aos braços do padre, mentalmente perturbado



Fonte: O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro (1969).

Em função dessa revelação, a percepção de Antônio das Mortes se altera e o personagem passa a agir em favor daquele povo camponês, exigindo que os donos dos armazéns de Jardins das Piranhas entregassem toda comida que resta “ao pessoal de Coirana” e que os arames farpados das propriedades privadas fossem retirados para que todos tivessem acesso à terra. Obviamente, o jagunço teve o seu pedido negado, paradoxalmente, por Doutor Matos, correligionário de Coronel Horácio, que o tinha contratado para matar Coirana. Todo esse desfecho trágico e atormentador no enredo de Antônio das Mortes fê-lo pronunciar a frase mais apoteótica do filme: “Deus fez o mundo e o diabo o arame farpado” (Figura 6).

Figura 6 – “Deus fez o mundo e o diabo o arame farpado”



Fonte: O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro (1969).

Além da descrição do personagem Antônio das Mortes, recorreremos a algumas noções sobre o sertão, articuladas por Rondinelly Medeiros (2019), em seu *Mundo Quase-Árido*. O nosso intuito é que o escrito supracitado nos auxilie na devoração do conceito aristotélico de *Experiência*, possibilitando-nos adaptá-lo para o conceito de *Experiências*

Semiáridas. No tópico anterior, referíamos-nos à definição aristotélica de *Memória*, enquanto capacidade de armazenar, mediante imagens, sensações percebidas ao longo da vida dos indivíduos, – uma concepção que ainda não tinha colocado os pés no sertão nordestino e, conseqüentemente, não tinha sido abocanhada por ele, tornando-se *Memórias da Fome*. Propomos novamente o mesmo movimento antropofágico para pensar a categoria aristotélica de *Experiência*: 1) apresentaremos a noção de *Experiência* aristotélica “tradicional”; e 2) plasmaremos a deglutição dessa concepção de *Experiência* pela realidade do sertão, associando-a com o texto de Medeiros (2019) e com a descrição do personagem Antônio das Mortes.

Nessa perspectiva, o Aristóteles da “tradição”, aquele cujos pés ainda não conhecem o sertão, almeja ultrapassar o âmbito dessas lembranças das imagens em sua contingencialidade. Para isso, investiga que tipo de conhecimento é possível extrair das incontáveis imagens que acumulamos sobre um mesmo objeto em nossa existência. Como ele mesmo profere, pesquisa-se acerca dos objetos sensíveis: “[...] um único concernente a muitos, que seja um só e o mesmo em todos eles [...]” (*Segundos Analíticos II*, 100a3).

O filósofo formula o conceito de experiência, definindo-o como uma inclinação, que os sujeitos dispõem para elaborar juízos que se reportam às inúmeras semelhanças verificadas nas imagens das sensações. Para Santos, “especialmente inovadora neste sentido é a noção de ‘experiência’, entendida como uma unificação, por abstracção, ‘num universal’, de uma pluralidade de memórias, captadas pela sensibilidade” (2000, p. 45). Essa tarefa de aglutiná-las e buscar os seus pontos em comum é exercida pela atividade da experiência, a qual alarga a nossa compreensão sobre as realidades sentidas.

Por outro lado, Medeiros (2019, p. 33) compreende o semiárido como um “emaranhado de processos que envolvem clima, povo, arte, vegetação, política, religião, solo, radiação solar, história, estórias...”. Essa dimensão do semiárido ou do quase-árido “é o plano de imanência que suscita e interconecta as técnicas de convivência desdobradas pelos diversos coletivos do semi-árido” (MEDEIROS, 2019, p. 35). É justamente esse plano de imanência que caracteriza fortemente a noção de *Experiências Semiáridas*, que aqui buscamos desenvolver, enquanto conceito aristotélico de *Experiência* devorado pelo sertão. Assim, definimos, por ora, *Experiências Semiáridas* não somente como um juízo universal capaz de enunciar algo semelhante em diversas memórias, mas também como um

enunciado abrangente da realidade que leva em consideração o chão que se pisa, ou seja, o plano imanente do sertão, – âmbito que conecta os coletivos sertanejos e que estes, por sua vez, possuem co-extensionalidade.

Sendo assim, não estamos propondo um determinismo climático, muito menos a negação da liberdade das mulheres e dos homens, mas a compreensão de que há um imbricamento entre as teorias filosóficas com o espaço a partir do qual elas surgem. É preciso, como propõe Viveiros de Castro (2018, p. 65-69), que pensemos a Natureza não como algo universal a qual podemos aplicar leis e cálculos matemáticos, mas como múltiplos modos de nós a afetarmos e sermos afetados por ela. Nesse sentido, não se trata simplesmente de abordar o sertão como mais uma contingência a qual os *espíritos objetivos* devem se desviar para formular os seus conceitos, mas de pensar o sertão como plano imanente que coloca em xeque qualquer epistemologia que emerge com afecções de um outro espaço. Por isso, ser livre não pode ser uma categoria altamente abstrata e dissociada dos afetos da Natureza.

Portanto, foram as *Experiências Semiáridas*, entendidas como juízo abrangente que se refere às semelhanças observadas entre as memórias¹³, tendo como plano de fundo a realidade imanente do sertão, que fizeram Antônio das Mortes enunciar a seguinte experiência: “Deus criou o mundo e o diabo o arame farpado”. A partir das memórias das conversas com Coirana, o jagunço conseguiu compreender que sempre esteve contra o povo. Nessa perspectiva, gostaríamos de sublinhar que essa imanência do sertão, a qual envolve as *Experiências Semiáridas*, é responsável, em certa medida, por Antônio das Mortes se interconectar com Coirana, fazendo com que o jagunço compreenda e distinga quais anseios de classes sociais ele representa em relação ao cangaceiro.

4 *Outro-Miserável*

¹³ De acordo com nossa perspectiva, aquele que tem *Experiências Semiáridas* pode ser alguém que não tem *Memórias da Fome*, mas que necessariamente precisou ouvir o relato daquele que as teve e, a partir disso, pôde formular um juízo generalizante do que é *Experiência Semiárida*. Diferentemente são as *Sensações Famintas* e as *Memórias da Fome*, que não podem prescindir do *Outro-Miserável*, enquanto agente possuidor de tais cognições, já que o sentir e o memorar só podem se originar daqueles que sentem e lembram. No entanto, as *Experiências Semiáridas*, como se trata do deslocamento da memória (imagens das sensações) para o âmbito da linguagem de enunciar juízos, levando-se em consideração o plano imanente do sertão, não precisam ser pronunciadas necessariamente por aqueles que recordam, podendo ser evocadas também por aqueles que ouviram o relato de quem lembra.

O *Outro-Miserável*, o qual se apresenta na obra de Glauber Rocha, é todo aquele, que abocanhado pelo sertão, tem as cognições das *Sensações Famintas*, das *Memórias da Fome* e das *Experiências Semiáridas*. Assim, é precisamente o sertão, retratado em *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*, que obriga os conceitos de *Sensações*, de *Memória* e de *Experiência* da epistemologia aristotélica se adaptarem, surgindo assim, uma nova teoria capaz de absorver o ambiente que lhe envolve. Em outros termos, trata-se, para usar a expressão de Nodari (2019), de uma “*obnubilação brasílica*” que, através dos raios solares do sertão, irradia violentamente nas concepções de Aristóteles. A *Obnubilação brasílica* é definida como “o excesso de luz solar que cega, metáfora para as imposições do rude ambiente tropical que obriga os indivíduos a jogar fora a bagagem da tradição [...]” (NODARI, 2019, p. 3). No entanto, discordamos de que tal metáfora nos encaminhe a um abandono absoluto da “tradição”. Preferimos pensar que ela nos leva a um movimento antropofágico de deformação, de adaptação, de devoração dela¹⁴.

Foi a compreensão de *Inter-Penetrabilidade* entre Cinema Novo e Filosofia que nos possibilitou fazer com que o sertão abocanhasse Aristóteles, num sentido antropofágico, permitindo-nos criar os conceitos de *Sensações-Famintas*, *Memórias da Fome*, *Experiências Semiáridas* e *Outro-Miserável*. Em outros termos, a *Estética da Fome*, de Glauber Rocha, com a pretensão de representar fidedignamente o sertão e a fome, uma vez colocados frente a frente com a epistemologia aristotélica, nem desmorona, nem é instrumentalizado pela Filosofia para que ela **vomite** os seus conceitos de maneira lúdica. Pelo contrário, através do *Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro*, o sertão nordestino se ergue visceralmente contra o filósofo, não o obrigando a abandonar inteiramente o conhecimento que ele produziu nos relevos montanhosos gregos, mas indicando a necessidade de que sua teoria deve se adaptar à semiaridez e compreender as políticas do sertão para que tal teoria tenha correspondência com a realidade.

Então, os *Outros-Miseráveis* são os agentes históricos que podem subverter a sua condição de pauperismo e de negação à vida e estabelecer outros modos de se

¹⁴ Nesse sentido, é propício reproduzirmos o texto *A propósito do ensino antropofágico*, de Garcia de Rezende, escrito na *Revista de Antropofagia*, com intuito de ratificarmos a nossa perspectiva: “O meio físico brasileiro, como irradiador e rector das mais violentas energias cósmicas, exerce ferozmente a antropofagia. Isto é, destrói e assimila qualidades. A primeira coisa que acontece ao homem que se fixa no Brasil é ser envolvido, desde logo, pelas forças pontencialíssimas do meio físico que atuam sobre ele destruidoramente. O europeu, aqui, depois de algum tempo de luta contra as energias dominadoras da Terra, perde a sua raça. Anula-se como expressão racial, transformando-se num mero material humano para a confecção do novo homem. [...] Anulando a raça dos elementos que entram na formação do brasileiro, o meio físico deseja apurar, apenas, em toda a sua vitalidade inata, o animal humano, e situá-lo na condição do índio. Porque o índio é o ponto de partida da operação orgânica da qual surgiu, surge e surgirá o brasileiro” (apud NODARI, 2019, p. 3).

relacionar com o sertão, negando todo o projeto de “civilização” e “modernização” dos grandes fazendeiros que **a ferro e a fogo** querem colocar em prática a cartilha dos colonizadores. Dessa maneira, o nome *Outro-Miserável* tem sua razão de ser, porque são *Outros* que não os latifundiários, como o Coronel Horácio, que enriqueceram escravizando e saqueando. Assim, os *Outros-Miseráveis* possuem cognições diferentes da dos proprietários de terras de Jardim das Piranhas, os quais nem possuem *Sensações Famintas*, nem *Memórias da Fome*, dado que toda coisa sensível que se manifesta ao campo de percepção dessas elites lhes pertencem.

O *Outro-Miserável* foi melhor representando, na obra cinematográfica em questão, pelo cangaceiro Coirana que possui a fome das *Sensações* como sensação primordial que movimenta e afeta os outros sentidos do corpo, mostrando para tais sentidos que tudo aquilo que está no seu campo de percepção lhe são negados e lhe são usurpados. Por consequência, as memórias desse *Outro-Miserável* são *Memórias da Fome*, isto é, as imagens das *Sensações Famintas* estão guardadas em suas lembranças, mesmo que tais *Sensações Famintas* não estejam sendo percebidas num momento atual. Por fim, as experiências do *Outro-Miserável* são *Experiências Semiáridas*, pois não podemos desconsiderar o plano imanente do sertão como o lugar de onde parte qualquer reflexão de quem lá (sobre)vive, que inclusive afeta até os não miseráveis que enriqueceram com os projetos políticos das elites latifundiárias, como é o caso de Antônio das Mortes.

REFERÊNCIA AUDIOVISUAL

DRAGÃO da Maldade Contra o Santo Guerreiro. Glauber Rocha. Milagres: Claude-Antoine, 1969. 1 DVD (90 min).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago e outros textos**. Organização e Coordenação Editorial Jorge Schwartz e Gênese Andrade. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

AQUINO, John Karley de Sousa. Narcisismo às avessas e a nossa filosofia brasileira. **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 4, n. 8., jan./jun., 2020. p. 164-179. ISSN: 2595-1211.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**, tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016, 8ed.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 2.ed. SP: EDIPRO, 2012.

ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos**. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. 2.ed. n.4. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, 2002.

ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Biblioteca de Autores Clássicos, 2010.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2018.

CEPPAS, Filipe. Antropofagia para além da metáfora: por uma filosofia da diferença (anotações de um professor de filosofia). **Educação e Filosofia, Uberlândia**, v. 31, n. 63, p.1385-1396, set./dez. 2017.

CORNAGO, Óscar. Introducción. In: FISHER-LICHTE, Erika. **Estética de lo performativo**. Traducción de Diana González Martín y David Martínez Perucha. Madrid: Abada, 2011.

FABIÃO, Eleonora. Performance e História: em busca de uma Historiografia Performativa. In: **Pelas Vias da Dúvida: Segundo Encontro de Pesquisadores dos Programas de Pós-Graduação em Artes do Estado do Rio de Janeiro**. Anais. Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes, 2012.

GOMES, Paulo Emílio Salles. **Uma situação colonial?** Org. Carlos Augusto Emílio. São Paulo: Companhia das Letras, 2016

HEATHFIELD, Adrian e Tehching Hsieh. **Out of Now**. Londres e Massachusetts: Live Art Development Agency e MIT Press, 2009.

MEDEIROS, Rondinely Gomes. Mundo Quase-Árido, v. 21, n. 1 p. 21-37. **Ilha - Revista de Antropologia**. jun. 2019. ISSN: 2175-8034

NODARI, Alexandre. **Modernismo obnubilado**: Araripe Jr. precursor da Antropofagia. 2019. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/NodariPUC.pdf>> Acesso em: 28 out. 2020.

ROCHA, Glauber. Ezteyka da Fome. **Hambre**, p.1-4, set. 2013.

ROCHA, Glauber. O novo cinema brasileiro é tropicalista. Tradução de Paula Regina Siega. p.120-123, **Literatura e outras linguagens**. v. 4 n. 1 2014.

SANTOS, José Trindade. A filosofia como actualização da forma do saber (Aristóteles. Metafísica, A1-3). **Kléos Revista de Filosofia Antiga**, v.4. n.4, p. 43-55, 2000. ISSN 1517-4735. Disponível em: <<http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K4/K4-JoseTrindade.pdf>> Acesso em: 30 de janeiro de 2021.

ALÉM DA COSMOFOBIA DOS MODERNOS: APROXIMAÇÕES AO PENSAMENTO AMERÍNDIO

Mateus Vinícius Barros Uchôa¹

1 Além da cosmofobia dos modernos²

Falta ao pensamento ocidental sobre o ser, em suas vertentes hegemônicas, um conceito de sentido capaz de operar além da perspectiva antropocêntrica, em registro “animista”, solidário à possibilidade de uma “ontologia que postula[se] o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 364).

Especular sobre o pensamento e as cosmologias ameríndias, a ponto de se falar atualmente da emergência de uma “filosofia indígena”, é um posicionamento teórico que está a influenciar cada vez mais as produções contemporâneas no âmbito das ciências humanas. Por não se tratar de uma produção inserida no contexto da reprodução exegética ou da atualização dos cânones da história da filosofia eurocêntrica, visto que está implicada na imanência das perspectivas e dos conhecimentos dos povos originários, essa criação de pensamento não teme a perda de sua “especificidade” quando afirma sua ruptura com a dependência epistêmica de sua matriz colonial, deixando-se emaranhar com as categorias e os modos de interpretar o mundo próprios das culturas ameríndias extramodernas.

Podemos citar como exemplo algumas publicações recentes que impulsionam essa reviravolta ou “virada indígena” contemporânea, como *Ideias para adiar o fim do*

¹ É bacharel e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). É também mestre em Artes pelo PPGArtes da UFC. É doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na linha de Estética e Filosofia da Arte com pesquisa sobre os mundos animais e os limites do *anthropos*. e-mail: mateusvbu@gmail.com

² O sentido e o uso do termo *cosmofobia* aqui referido diz respeito à síntese conceitual elaborada pelo pensador e quilombola Antônio Bispo dos Santos para denominar a perspectiva ocidental pautada pela fobia ou terror ao Cosmo que caracteriza o mundo “moderno”. Como esse conceito Antônio Bispo busca destacar a um só tempo as contradições do funcionamento da colonialidade moderna, assim como também aponta para o terror em relação a outras perspectivas que impulsiona o regime de dominação e extermínio de modos de vida heterogêneos. Bispo sugere, portanto, contracolonizar o regime da cosmofobia dos modernos através de uma atenção voltada para as perspectivas que dão consistência a modos de vida variados que podem coexistir, confluir, entrecruzar, mas também colidir. Cf. SANTOS, Antonio Bispo. *Somos da terra*. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018. link: <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>

mundo e *A vida não é útil*, do pensador indígena Ailton Krenak³; e a tradução para o português da obra *A Queda do Céu*, que conta a trajetória existencial do xamã e ativista político Davi Kopenawa Yanomami através de um pacto etnográfico, que sublinha um pacto xamânico, com o antropólogo francês Bruce Albert⁴. Ambas as obras descrevem as características monstruosas da civilização ocidental como um todo e predizem um futuro incerto ecologicamente para o planeta. Esses autores comparam e evidenciam, por exemplo, a diferença do conceito de mundo para ocidentais e ameríndios, desconstruindo barreiras epistêmicas para outros preenchimentos existenciais, daqueles de vínculo material e sensível com o que entendemos por Terra, a saber, dos modos de vida contra-coloniais e alternativos aos desfechos infernais da colonialidade do Ser, do Pensar e do Sentir.

Os pensadores ocidentais desenvolveram um conceito de mundo bastante restrito, descreveram-no como essencialmente humano, isto é, separando a humanidade do restante dos seres vivos⁵. Porém, a visão ameríndia experimenta e determina a diferença entre humanidade e não-humanidade de maneira não-antropocêntrica, concebe um antropomorfismo generalizado – tudo é humano –; articula-se com *gentes* de outros mundos e outras naturezas e considera a forma humana como genérica às espécies, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995:201) proposto pelas ontologias amazônicas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117); daí a importância para algumas sociedades indígenas da figura do xamã como ser *transespecífico* dotado da habilidade cosmológica de *ver* a forma humana oculta no interior de outra espécie.

O multiverso antropomórfico, em sua virtualidade originária, é assim suscitado-conjurado, sob a forma de uma animalização do humano. [...] As espécies animais e

³ Cf. KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*, Companhia das Letras; 1ª edição, 2019; *A vida não é útil*. Companhia das Letras, 1ª edição, 2020.

⁴ Cf. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* / Davi Kopenawa e Bruce Albert: tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro - 1ª edição - São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

⁵ A filosofia de Martin Heidegger caracteriza bem essa tendência. A obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, por exemplo, retoma algumas investigações de Heidegger sobre a noção de mundo, que aí aparece no contexto de uma reflexão comparativa sobre a relação que os diferentes entes, habitantes do mundo, têm com ele. A partir da análise dessa relação, surgem três teses paradigmáticas: a pedra é sem mundo (*Weltloss*), o animal é pobre de mundo (*Weltram*) e o homem é formador de mundo (*Weltbildend*). Se nas suas análises precedentes, para alguns intérpretes, o homem já era o centro da questão, agora já está dado, a partir da tese tripartida, que este não é somente parte deste mundo, mas agora é o seu senhor. Se para Heidegger, tratou-se de fundamentar o estatuto ontológico de outros entes, é de se esperar que concepções de mundo e de homem já estivessem pré-estabelecidas para acentuar de modo radical a separação entre que o pertence à ordem do humano de outros animais e para segregar os humanos entre si.

outras são concebidas como outros tantos tipos de “gentes” ou “povos”, isto é, como entidades políticas (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 93).

A lógica perspectivista do pensamento indígena compõe uma ontologia variável, totalmente outra, que revela múltiplas “naturezas”. Essa imagem de pensamento deve ir além da dimensão epistêmica e cultural, dado que as cosmologias indígenas oferecem uma multiplicidade de ideias importantes para uma reontologização daquilo que havia sido reduzido ao epistêmico⁶. A cosmovisão indígena “projeta um campo de pressupostos conceituais muito diverso daquele em que se inscreve nossa disciplina, herdeira legítima, ainda que possa sê-lo a contragosto, da ‘grande tradição’ filosófica da modernidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 157).

É preciso colocar o narciso da filosofia frente a um tipo de espelho que não devolva o reflexo exato de sua imagem, mas que a ponha em variação frente a outros reflexos, assumindo o desafio de encantá-la na prática de outros mundos, curando-a da peçonha do desencanto⁷. É preciso ir além da cosmofobia dos modernos e ir ao encontro das múltiplas humanidades e extrahumanidades irredutíveis, como espíritos que dançam, os animais, as vozes vegetais, as rochas e outros agentes terranos.

O modo de vida predatório e contaminante da humanidade conjugada no singular, a do “povo da mercadoria”, como disse o xamã Davi kopenawa Yanomami, suprime a diversidade do mundo extrahumano e da vida multiespécie, sentenciando todos a um silêncio de morte, que emudece a terra-floresta e seus povos e que, portanto, é um mau-silêncio. Na precariedade de um tempo dos fins, devemos nos inspirar livremente nas histórias de seres diferentes que vivem e pensam outras naturezas, de como criam e

⁶ No artigo *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro faz a defesa do perspectivismo ameríndio contra as acusações de relativismo e toma, por exemplo, o *multiverso antropomórfico - La selva humanizada - da ecosofia* do povo Makuna, tal como expressa no trabalho etnográfico de Kaj Århem, para afirmar que: “A idéia de mundo que compreende uma multiplicidade de posições subjetivas traz logo à mente a noção de ‘relativismo’. E de fato, menções diretas ou indiretas ao relativismo são freqüentes nas descrições das cosmologias ameríndias. Tome-se, ao acaso, este juízo de Kaj Århem, etnógrafo dos Makuna. Após ter descrito com minúcia o universo perspectivo desse povo do Noroeste amazônico, Århem conclui: a noção de múltiplos pontos de vista sobre a realidade implica que, no que concerne aos Makuna, “qualquer perspectiva é igualmente válida e verdadeira” e que “uma representação verdadeira e correta do mundo não existe” (1993:124). (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 238).

⁷ Cf. SIMAS, L. A. *Encantamento: sobre política de vida*. Morula editorial, 2020. Link: <https://morula.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Encantamento.pdf>

confabulam a possibilidade de emergência e resistência da vida nas ruínas capitalistas e do Antropoceno. São essas fabulações multiespécies que formam um solo, um chão, uma terra.

Para a bióloga filósofa Donna Haraway:

A questão constante, quando se considera fenômenos sistêmicos, tem de ser: quando as mudanças de grau tornam-se mudanças de espécie? E quais são os efeitos das pessoas (não o Humano) situadas bioculturalmente, biotecnologicamente, biopoliticamente e historicamente em relação a, e combinado com, os efeitos de outros arranjos de espécies e outras forças bióticas/abióticas? Nenhuma espécie, nem mesmo a nossa própria – essa espécie arrogante que finge ser constituída de bons indivíduos nos chamados roteiros Ocidentais modernos – age sozinha; arranjos de espécies orgânicas e de atores abióticos fazem história, tanto evolucionária como de outros tipos também (HARAWAY, 2016, p. 139).

Se hoje o céu está em queda e a besta climática está acordando, é um sentido esgotado de humanidade que está caindo e, no silêncio desta queda, podemos ouvir o reclame orquestrado do mundo mais-que-humano, interestespecífico e polifônico. Ouvir a orquestra da terra, suspender o mau silêncio é saber *xamanizar* o mundo, deter o mundo e desligar os motores barulhentos da máquina antropocêntrica devastadora do planeta. Se outros povos da terra são especialistas no fim do mundo, eles também sabem como adiá-lo. Por quê adiar o fim do mundo? Para fazer ecoar outras práticas existenciais que concebem novas maneiras de viver neste mundo e, assim, poder contar suas histórias sem os desfechos infernais impostos pela máquina de destruição colonial.

2 Os Canibais do Novo Mundo: Michel de Montaigne como etnógrafo

Simetrizar conceitos ocidentais com aqueles formulados junto aos ameríndios e perceber o valor heurístico de sistemas metafísicos comparados são as propostas de um exercício filosófico que está aberto à sua equivocação perante a diversidade de arranjos cosmológicos e modos de existência. Vale salientar que, para espanto de alguns, a relação entre o pensamento filosófico e os indígenas da América do Sul não é nenhum acontecimento recente, ou mesmo produto acadêmico de uma moda intelectual. Essa associação, embora não tanto explícita, já é realizada desde a fase de desenvolvimento do conhecimento moderno em meados do século XVI, pelo menos desde os *Ensaio*s, de Michel de Montaigne⁸.

⁸ Cf. MONTAIGNE, Michel de, *Os ensaios: uma seleção* / Michel de Montaigne, organização m. a. Screech; tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Se o legado epistemológico colonial do eurocentrismo promoveu intencionalmente o esquecimento do *Outro* não-ocidental, humano e mais-que-humano, foi o filósofo Montaigne que, na contramão dessa história, considerou o espaço desse *Outro*, impensado pela modernidade, como um lugar privilegiado onde se revela um tipo de (extra)humanidade onde todos somos surpreendidos.

O ensaio *Dos Canibais* aborda elogiosamente o modo de vida dos povos ameríndios, modo este que subverte a oposição entre *natureza* e *cultura*, tal como pensada pelos modernos; no ensaio, o filósofo chega a relativizar a noção de bárbaro, tornando-a um espelho que revela a fragilidade da autoimagem do etnocentrismo e de uma ideia de humanidade constituída pelo imaginário europeu⁹. Os indígenas a quem Montaigne se refere eram, no caso, Tupinambás do litoral brasileiro que foram levados à França no século XVI durante o período de duração da colônia francesa na região da Baía de Guanabara, no local que atualmente corresponde a cidade do Rio de Janeiro¹⁰.

O pensador cético destaca, num trecho do ensaio, as virtudes da cultura tupinambá, comparando-a simetricamente com a cultura grega:

Transcrevi aqui um de seus cantos guerreiros: pois tenho também uma canção de amor: “Serpente, pára; pára, serpente, a fim de que minha irmã copie as cores com que te enfeitas; a fim de que eu faça um colar para dar à minha amante; que tua beleza e tua elegância sejam sempre preferidas entre as das demais serpentes.” É a primeira estrofe e o estribilho da canção; ora, eu conheço bastante a poesia para julgar que este produto de sua imaginação nada tem de bárbaro, antes me parece

⁹ Montaigne afirma em *Dos Canibais*: “não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos” (MONTAIGNE, 1978, p. 103). E mais algumas páginas à frente, conclui que: “Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos, mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado [...]. Podemos, portanto, qualificar esses povos como bárbaros em dando apenas ouvidos à inteligência, mas nunca se os compararmos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades” (MONTAIGNE, 1978, p. 104).

¹⁰ Os Tupinambá eram um povo indígena que, por volta do século XVI, habitavam extensas regiões da costa brasileira e que possuíam uma mesma matriz cultural e linguística. Os Tupinambá foram amplamente documentados a partir dos primeiros contatos com europeus que estiveram na costa brasileira, dentre eles André Thevet (*Considerações sobre a França Antártica*, de 1588), Jean de Léry (*História de um viajante ao Brasil*, de 1578) e Hans Staden (*Dois viagens ao Brasil*, de 1557) escreveram relatos sobre os costumes e hábitos da cultura tupinambá como a antropofagia, por exemplo. Montaigne leu todos esses relatos de viagem e também pode ir ao encontro de índios tupinambá no porto da cidade francesa de Rouen. Esse momento está relatado em trechos do seu importante ensaio *Dos Canibais* (I, xxx). Povos Tupinambá ainda vivem na vila de Olivença no estado da Bahia e no Baixo rio Tapajós no estado do Pará.

de espírito anacreônico. Aliás a língua que falam não carece de doçura. Os sons são agradáveis e as desinências das palavras aproximam-se das gregas (MONTAIGNE, 1978, p. 105).

Diante deles, o filósofo se viu fascinado pelas maneiras criativas com que estes sujeitos do *Novo Mundo* manejaram conceitualmente “atributos humanos” para a descrição de entes não-humanos e elementos da natureza e logo percebeu que para estes indivíduos tais atributos não eram reconhecidos como exclusivamente “humanos” e que “ignoravam” as “propriedades privadas” do eurocentrismo metafísico.

O dito Ocidente tende a pensar o mundo de forma binária, em isso ou aquilo, e determina tudo em termos de identidades e permanências. Nos mundos ameríndios não, os indígenas afirmam incessantemente isso e aquilo, exploram as diferenças, reverterem assimetrias, revelam em seu pensamento seres que se alteram se alternam. Entre ser e não-ser não cabe a um único sujeito escolher. Eis uma lição do pensamento ameríndio.

Por conseguinte, a partir do relato coletado com os Tupinambá, Montaigne encontrou uma série de razões éticas e epistemológicas para se distanciar das narrativas colonialistas sobre os povos do *Novo Mundo*, que justificaram filosoficamente o processo de difamação, de marginalização e de coisificação das populações extra-modernas, e passou a refutar nos seus *Ensaio*s a ideia de um *lógos* universal, passando, assim, a afirmar uma recusa cética da univocidade da razão¹¹.

O antropólogo Claude Lévi-Strauss, fundador da antropologia estruturalista, em *História de Lince* (1993)¹², especificamente no penúltimo capítulo da obra intitulado *Relendo Montaigne*, destaca a singularidade do pensamento montaigniano e considera o filósofo aquele que melhor refletiu atenciosamente sobre o tema, ainda que, “durante as décadas

¹¹ Cf. EVA, L. *Montaigne cético?* Dossiê Montaigne filósofo. Revista Cult nº 221, 2017. p. 28-31. O ressurgimento da filosofia cética no contexto da modernidade filosófica revela as incertezas dessa época sobre a universalidade da natureza humana, dúvida que se radicalizou de forma acentuada com a diversidade revelada pelos povos do Novo Mundo. Somado a isto, já havia de forma embrionária o reaparecimento da filosofia cética a partir de traduções da obra de Sexto Empírico, fundamentais para a formação e o desenvolvimento do pensamento de Montaigne. Danilo Marcondes (2012) afirma: “O marco central da retomada do ceticismo antigo no período moderno é a tradução do grego para o latim e a publicação do texto das Hipotiposes Pirrônicas (sob o título de *Pyrrhonianarum Institutionum*) de Sexto Empírico por Henri Estienne (Henricus Stephanus), em 1562, o que permitiu uma maior difusão dessa obra. Em seguida (1569), Gentian Hervet traduziu do grego para o latim e publicou *Contra os Professores (Adversus Mathematicos)*. Com isso, as duas principais obras de Sexto Empírico, representando a filosofia cética pirrônica, tornaram-se bastante difundidas nos meios intelectuais europeus” (MARCONDES, 2012, p. 425).

¹² Cf. LÉVI-STRAUSS, C. *História de Lince*; tradução Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

subsequentes, a descoberta do Novo Mundo [não] tenha agitado consideravelmente a consciência européia” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 190).

Mas, Montaigne soube, como nenhum outro pensador do século XVI, que “o continente novo cuja revelação, tenderíamos a pensar, causaria em toda a Europa uma espécie de revolução intelectual e filosófica sem precedente” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 190).

Assim, pode-se ressaltar a importância fundamental que o modo de vida selvagem tem para o conjunto de sua obra ensaística, justificada pela postura etnográfica de receptividade dos índios brasileiros em alguns de seus ensaios.

Mas e Montaigne? Além de ter nascido em 1533 e ter começado os Ensaios quando o século entrava em seu último quartel, com um certo recuo portanto, sua atitude diante das coisas e dos homens do Novo Mundo revela-se mais complexa do que algumas páginas célebres levariam a crer. De fato, o Novo Mundo está presente em toda a sua obra e ele o aborda de frente em pelo menos três capítulos: *Dos Canibais* (I, xxx), *Dos Cochés* (III, vi) e uma passagem capital da *Apologia de Raymond Sebond* (II, xii). Aos quais se pode acrescentar, embora as referências às Américas sejam menos diretas, *Do Costume* (I, xxii) (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 190-191).

A filosofia de Montaigne é marcada por uma forte influência do ceticismo antigo; em *Dos Canibais*, seu intento ultrapassa a simples notação e descrição de costumes “exóticos” dos indígenas. A partir da aceitação da perspectiva ameríndia, ele formula um ceticismo epistemológico de caráter disruptivo e crítico do antropocentrismo e do etnocentrismo das culturas europeias¹³. Junto com Montaigne, é possível afirmar que, no espaço não-antrópico do universo nativo ameríndio, é revelado um tipo de (extra)humanidade distinta capaz de perturbar as hierarquias ontológicas e as heranças epistêmicas do construto metafísico-político colonial da modernidade.

Se a filosofia moderna nada mais fez com o pensamento do *outro* – desses povos outrora “selvagens” – do que apontar o erro ou os traços rudimentares de uma versão precária de racionalidade, em Montaigne o tom do discurso muda radicalmente quando o autor se conscientiza que a cosmologia ameríndia fornece conceitos com os quais é possível

¹³ Diante os testemunhos dos homens do *Novo Mundo*, Montaigne chega até a ironizar os ideais de uma sociedade perfeita presentes na *República* de Platão: “É um povo, diria eu a Platão, no qual não há a menor espécie de comércio; nenhum conhecimento das letras; nenhuma ciência dos números; nenhum título de magistrado nem de autoridade política; nenhum uso de servidão, de riqueza ou de pobreza; nem contratos; nem sucessões; nem partilhas; nem ocupações, exceto as agradáveis; nem vestimentas; nem agricultura; nem metal; nem uso de vinho ou de trigo. As palavras que designam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a maledicência, o perdão são inauditas. A república que Platão imaginou, como a consideraria distante dessa perfeição” (MONTAIGNE, I, XXX).

pensar em contraste com a tradição do Velho Mundo. A questão do pensamento indígena em *Dos Canibais* ultrapassa o âmbito da observação de costumes e parece ter outra destinação além da intenção de expor ironicamente a fragilidade dos argumentos da excepcionalidade da razão europeia. Com o reconhecimento do *cogito canibal*, ele estabelece uma controvérsia com a visão antropológica predominante em seu tempo e, através da retomada de argumentos céticos, abre caminho para a relativização do conhecimento dito “superior” e frustra suas pretensões de universalidade.

Os modos de existência dos povos extra-modernos (jamais pré-modernos) e o multiverso das cosmologias indígenas não produzem um só mundo comum, recusam qualquer forma de unificação ontológica, liberam virtualidades que sequer foram tocadas e ativadas pelas formas de pensamento predominantes no Ocidente. O *pensamento selvagem*, de maneira oposta ao narcisismo das filosofias europeias, tem como paradigma a incorporação do outro e o foco na produção da diferença.

Segundo Danilo Marcondes, esse é o contraponto que está implícito no contraste entre o saber moderno e o modo de vida selvagem no “argumento antropológico” de Montaigne. O acontecimento do Novo Mundo desperta uma questão moral, a do questionamento da superioridade cristã-ocidental, que inspira o filósofo a enfatizar a diversidade de culturas não eurocêntricas e reforçar suas singularidades.

O argumento antropológico pode ser caracterizado sobretudo pelo questionamento de uma natureza humana universal, por um ceticismo acerca da existência de uma natureza humana única e homogênea, levando a um relativismo cultural quanto à possibilidade de entender, classificar e categorizar essas diferentes culturas tão radicalmente distintas da europeia, levantando a esse respeito exatamente o problema do critério em relação a esta possibilidade (MARCONDES, 2012, p. 428).

É admirável a forma como o escritor francês refletiu sobre os hábitos dos índios brasileiros e criticou a primazia humana em relação aos outros seres do mundo do ponto de vista europeu. A influência do ceticismo em Montaigne o preparou para o acolhimento surpreendentemente livre, isento de maus ajuizamentos e fascinado pela diferença e diversidade da vida indígena em pleno século das navegações. Os índios ofereceram a Montaigne um espelho para que pudesse enxergar o absurdo de certas crenças e as misérias e contradições da sociedade na qual ele vivia. *Dos Canibais* corrige injustiças epistêmicas e ensaia uma outra ideia de razão mais afeita à imaginação e às experiências indígenas.

3 Cosmopolíticas da terra-floresta: pensando em torno do multinaturalismo indígena

É preciso reconhecer que há um movimento que perpassa tanto a Antropologia quanto a Filosofia contemporânea de descentralizar as filosofias do sujeito ou, as denominadas metafísicas da subjetividade, aquelas que ensinaram a viver *dentro* do espírito como determinação da humanidade do homem. Por outro lado, o movimento que atualmente é definido como *virada ontológica*, salienta que deveríamos aprender a *viver (pensar) fora do espírito*, qualificando as ontologias amazônicas como extramundanas e dispendiosas na ontologia fundamental. A virada ontológica e especulativa na filosofia e na antropologia opõe-se, a contragosto da tradição filosófica da modernidade, recusa seu antropocentrismo e etnocentrismo por buscar alternativas ao denominado “correlacionismo antropocêntrico” de matriz kantiana¹⁴.

A antropologia contemporânea mobilizada pela “virada especulativa” parece prosseguir na direção de uma “outra metafísica”, alheia ao kantismo, no momento que se irmana junto das metafísicas indígenas para desarticular a ideia de que natureza e cultura devem ser categorias universalmente dicotômicas. Condição esta que faz todo sentido para os modernos, desde a segunda metade do século XVII.

O panpsiquismo perspectivista das sociedades ameríndias, tal como é exposto por Eduardo Viveiros de Castro nas teses do multinaturalismo, é um dos temas transversais e mais importantes dessa reviravolta especulativa em torno das ontologias indígenas e suas imagens conceituais. Para Eduardo Viveiros de Castro (2012), de acordo com o que as cosmologias indígenas afirmam, a humanidade é o nome da forma geral do sujeito comum a humanos e a animais. É o que também afirma Kaj Århem, de forma similar ao antropólogo brasileiro, quando pontua que:

[A] disjunção radical – tão característica do pensamento ocidental – entre natureza e cultura, homens e animais, dissolve-se. Homens e animais estão intimamente relacionados por analogia, essência ancestral e espiritual. Os homens e os animais são membros de uma sociedade cósmica em que sua interação está regulada pelas

¹⁴ “O responsável original por tal ideia é, naturalmente, Kant, que teria conduzido a filosofia, desde então, para uma via que a afastou infinitamente do “Grande Fora” e a encerrou na gaiola dourada do sujeito. Com Kant perdemos o mundo, em suma, voltando-nos para nós mesmos, no que se poderia chamar de um verdadeiro surto psicótico de nossa metafísica. O sujeito constituinte moderno é uma alucinação narcisista, o Entendimento legislador é um Napoleão de hospício de província” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 47).

regras e os princípios que regulam a interação entre gente e sociedade humana. No final, todos os seres são gente porque compartilham o interior dos poderes primordiais da criação da vida (ÂRHEM, 1993, p. 18).

Trata-se, assim, de uma ideia de mundo que engloba uma multiplicidade de posições subjetivas, compreendendo também o multinaturalismo como “política cósmica” dos viventes¹⁵. O perspectivismo e o multinaturalismo, ambos, compõem uma síntese conceitual que mobiliza uma outra imagem do pensamento e propicia contextos de recepção de teorias sobre os mundos ameríndios nas filosofias contemporâneas que tematizam a questão da crise ambiental e da emergência climática, por exemplo.

Essa teoria aparece, no tempo que ainda nos resta, como uma maneira diferente de reivindicar o mundo frente a uma nova experiência de historicidade catastrófica, sem precedente, que se anuncia com o Antropoceno e com o fim do *nomos* dos modernos¹⁶. Um ponto de virada em que o humano deixa de ser agente biológico para se tornar uma força geológica, capaz de alterar e arruinar a paisagem do planeta, deixando de temer a catástrofe para se tornar a catástrofe que nomeia a nova época geológica da terra. Esse conceito marca um colapso de escalas – a história do planeta e a da espécie humana, antes distintas, agora se confundem.

¹⁵ Para Eduardo Viveiros de Castro, de acordo com o que as cosmologias indígenas afirmam, a humanidade é o nome da forma geral do sujeito comum a humanos e animais. Trata-se, assim, de uma ideia de mundo que engloba uma multiplicidade de posições subjetivas, compreendendo também o multinaturalismo como “política cósmica” dos viventes. “A atribuição de consciência e intencionalidade de tipo humano (para não falarmos na forma corporal e nos hábitos culturais) aos seres não-humanos costuma ser indiferentemente denominada de ‘antropocentrismo’ ou de ‘antropomorfismo’. Penso, porém, que esses dois rótulos devem ser tomados como designando atitudes cosmológicas antagônicas. O evolucionismo popular ocidental, por exemplo, é ferozmente antropocêntrico, mas não me parece ser particularmente antropomórfico. Por seu turno, o animismo indígena pode ser qualificado de antropomórfico, mas certamente não de antropocêntrico. Pois, se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ — então nós os humanos não somos assim tão especiais” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O que nos faz pensar nº 18, setembro de 2004. p 237. Link de acesso: http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_13_eduardo_viveiros_de_castro.pdf

¹⁶ A crise ambiental causada por ações antrópicas é consequência do encontro entre economia humana e entropia cósmica, encontro que gera a desordem do sistema terra e atinge diversos povos, não apenas povos humanos, mas também os não humanos e aqueles assim chamados os “povos de gaia”. O pensador indiano dipesh chackrabarty afirma, em seu texto *O clima da história*, que o que caracteriza o antropoceno é ser uma época em que ocorre o entrelaçamento de 3 histórias de ritmos diferentes, que agora entram em rota de colisão: primeiro, a do sistema climático planetário; segundo, a história dos processos geobiológicos e químicos da vida na terra; e em terceiro, a do modo de produção capitalista. Para chackrabarty, o antropoceno é a época do desfazimento da distinção fundamental moderna entre natureza e cultura, ou da correlação entre antropia e entropia que, segundo Viveiros de Castro (2012, p. 153), “corrói ominosamente a própria narrativa humana”. As ameaças e consequências das catástrofes no Antropoceno nos obriga a pensar um outro sentido de planetaridade. A máquina moderna vem por séculos empurrando mundos e sujeitos relacionais para uma situação marginal de minorias, emudecendo conhecimentos imprescindíveis e vitais para o planeta hoje.

A composição de uma aliança de pensamento com os povos terranos – aqueles que são da terra –, aceita a equivocação entre mundos e os acordos discordantes de pontos de vista que não se referem a um mesmo mundo, mas que levam em consideração a perspectiva de mundos que nunca são os mesmos. Assim, somente um multinaturalismo pode compor o cosmo da cosmopolítica e o levante dos povos de Gaia por um mundo por vir emerge justamente dos acordos entre mundos incomuns e ecologicamente relacionados¹⁷.

Viveiros de Castro, inspirado pela monadologia de Leibniz, evidencia o pluralismo ontológico das cosmopolíticas indígenas como uma multiplicidade em “desarmonia preestabelecida”.

Em outras palavras, essa cosmopolítica, ou ontologia política da diferença sensível universal, atualiza um outro universo que o nosso, ou outra coisa que um uni-verso — o seu cosmos é um *multiverso*, para falarmos como William James, uma multiplicidade de províncias e agências intersecantes em relação de “desarmonia preestabelecida” [...]. Esse pensamento, enfim, reconhece outros modos de existência que o nosso; justifica uma outra prática da vida, e um outro modelo do laço social; distribui diferentemente as potências e as competências do corpo e da alma, do humano e do extra-humano, do geral e do particular, do ordinário e do singular, do fato e do feito; mobiliza, em suma, toda uma outra imagem do pensamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 158).

O sentido de reativar o animismo passa pela potência dos encontros, pelas práticas e artes da imanência nas quais a relação entre nós e o mundo mais-que-humano é necessariamente expressa de outras maneiras. “Como devemos repensar ‘o humano’ após o estouro da bolha antropocêntrica? Quais formas de responsabilidade são necessárias e como chegaremos a aprender a responder de outras formas[?]” (van DOOREN; KIRKSEY; MÜNSTER, 2016, p. 41). Através dos modos relacionais da vida extramundana que compõem alianças com espíritos encantados, plantas, microorganismos, fenômenos meteorológicos, animais e formações geológicas, reconhecidos como agentes de negociação cosmopolítica. Quais práticas de atenção serão necessárias para compor uma cosmo-ecologia de seres em meio às paisagens destruídas? Trata-se de nos curarmos da grande separação entre *natureza* e *cultura*, a partir de práticas permanentes de descolonização do pensamento inspiradas nos modos de vida ameríndios.

¹⁷ Cosmopolítica é uma expressão cunhada pela filósofa Isabelle Stengers que condensa a ideia de que fazer ciência e fazer política é um ato de “criar mundos” e de negociar e compor alianças com outros mundos que sempre são os mundos dos *outros*. A partir do seu original conceito de cosmopolítica, a filósofa Isabelle Stengers visa *reativar* o conceito de cosmo, cosmovisão e suas variantes.

A aliança cosmopolítica dos povos da terra convoca a coexistência de pessoas e entidades não-humanas para o processo de composição e criação do mundo, para mobilizar, retomar, reativar outras histórias cujo desfecho não é a catástrofe e situar a ação humana numa geo-história mais-que-humana. Em todos os tempos e lugares que ainda restam, é preciso retornar à terra e circunscrever a ação humana numa geo-história mais-que-humana de um planeta vivo e animado; buscar e compor um imaginário vital desvinculado da ideia de natureza, tal como ela, foi pensada e imposta pela teologia e pelo geopoder dos modernos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÅRHEM, Kaj. Ecosofia Makuna. *In*: CORREA, François (Org.). **La selva humanizada**: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: CEREC, 1993. p. 105-122

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. **Revista Sopro 91**. Ed. Cultura & Barbárie, 2013.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie Instituto Socioambiental, 2014. 176p.

EVA, L. Montaigne cético? Dossiê Montaigne filósofo. **Revista Cult**. n. 221, 2017. p. 28-31.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom cultura científica** - pesquisa, jornalismo e arte I, ano 3, n. 5, abril de 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro - 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Relendo Montaigne, *In*: **História de Lince**. tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MARCONDES, Danilo. Montaigne, a descoberta do mundo e o ceticismo moderno. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 126, 2012, p. 421-433.

MONTAIGNE, Michel de. **Apologia de Raimond Sebond**: ensaios II. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MONTAIGNE, Michel de. **Dos Canibais**. Montaigne (coleção Os pensadores). tradução de Sérgio Millet. 3 ed. São Paulo: Abril cultural, 1984.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios**. Trad.: Rosemary C. Abílio. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SIMAS, L. A. **Encantamento**: sobre política de vida. Morula editorial, 2020.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, n. 69, 442-464, 2018.

van DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. Trad. Susana Oliveira Dias. **Clima Com**, Campinas, Incertezas, ano. 3, n. 7, pp.39-66, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, n. 2, ano, 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipití**, ano 2, v. 1, p. 3-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro (Renato Stutzman, Org.). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**. 2012, v. 18, n. 1, p. 151-171.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural: Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **A inconstância da alma selvagem** (e outros ensaios de antropologia). São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

REFLEXOS DO LIBERALISMO CONSERVADOR NO BRASIL¹

John Karley de Sousa Aquino²

Introdução

Trazendo em seu espírito o reflexo das faces mercantil e feudal do domínio, teve a intelligentsia nacional que conciliar também o liberalismo econômico e o instituto da escravatura, procurando ajustá-lo à realidade do país.

Paulo Mercadante, *A consciência conservadora no Brasil.*

Último país a abolir a monarquia e a escravidão nas Américas, o Brasil foi uma referência conservadora no continente desde sua emancipação.

Fábio Luis Barbosa dos Santos, *Uma história da onda progressista sul-americana*

Uma afirmação constante nos discursos dos liberais brasileiros é de que no Brasil nunca existiu liberalismo. Supostamente, a realidade brasileira seria incompatível com as ideias liberais e o liberalismo seria, como disse Roberto Schwarz, uma ideia fora do lugar. Nosso **objetivo geral** é demonstrar o quanto esse pressuposto é equivocado, pois “muitos dos discursos – tanto liberais como conservadores – que hoje conformam imaginário político das direitas brasileiras possuem uma história que data do século XIX”³.

Nossa proposta é apresentar uma visão geral do liberalismo brasileiro, isto é, definir como o liberalismo se desenvolveu no Brasil em seus aspectos gerais, sem se deter aos *detalhes*. Demonstraremos como o liberalismo brasileiro prescinde do seu aspecto político e moral, focando no aspecto econômico da doutrina.

A **metodologia** utilizada se baseou na leitura tanto de críticos do liberalismo, quanto de defensores do liberalismo, com destaque para a obra de Antônio Paim, *História do liberalismo brasileiro*. Reunimos material suficiente para contestar a narrativa liberal atual de que o Brasil carece de liberais e de uma sólida tradição liberal. Na primeira parte do artigo, estabelecemos uma definição geral do que entendemos por liberalismo conservador,

¹ Agradeço ao camarada Felipe Bezerra pela leitura, críticas, correções e sugestões. As indicações dele tornaram o texto mais fluido e fundamentado.

² Professor EBTT do IFCE/Campus Itapipoca. Doutorando em Filosofia pelo programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do GP-MARCUSE (UECE) e do CENTELHA (IFCE).

³ KAYSEL, 2015, p. 71-72.

na segunda parte, expomos alguns desdobramentos históricos do liberalismo conservador no Brasil e na terceira parte, explanamos sobre o liberalismo conservador na atualidade. Tentamos ao máximo conciliar a exposição histórica com o caráter explicativo.

1 Afinal, o que é liberalismo conservador?

O liberalismo tem como valor fundamental a liberdade individual, sendo por isso uma doutrina filosófica individualista. O seu pressuposto principal é de que o indivíduo que livremente escolheu se associar com outros e fundar a sociedade deve ter sua liberdade individual respeitada, ou seja, o Estado não deve interferir nas suas *escolhas pessoais*. Cabe ao próprio indivíduo e a mais ninguém decidir o que é melhor para si, como ele vai viver, onde vai viver e com quem irá viver, cabendo ao Estado e ao governo apenas zelar por sua liberdade pessoal, não interferindo nela nem deixando nada nem ninguém interferir.

A liberdade individual, por sua vez, teria duas dimensões, uma política e outra econômica. A liberdade política e moral diz respeito ao direito que todo indivíduo teria de decidir sobre si mesmo sem prestar contas a ninguém, conquanto que não prejudicasse a liberdade de outras pessoas. Seria o direito à liberdade religiosa, liberdade sexual, liberdade de expressão, liberdade de associação, em síntese, o conjunto de liberdades individuais que todos nós teríamos para levar a vida como melhor nos interessasse. Evidentemente que em seu nascedouro o liberalismo político não era tão progressista assim, sendo bem mais limitado, mas com o decorrer do tempo e a reivindicação das liberdades individuais por setores sociais que não eram levados em consideração pelo liberalismo clássico, como as mulheres e as minorias raciais, o leque de direitos individuais contemplados pelo liberalismo foi ampliado. O que o liberalismo político fez foi apenas ser coerente com seus pressupostos, pois se não cabe ao Estado decidir como a pessoa deve viver sua vida, por quais motivos direitos eram negados, como o direito ao divórcio, ao aborto, ao casamento gay etc., já que tais questões não interessariam a ninguém a não ser ao próprio indivíduo? Foi sendo coerente aos pressupostos liberais que personalidades como John Stuart Mill abraçaram pautas progressistas, como a causa das mulheres⁴.

A liberdade econômica, o direito de comprar e vender como quiser, foi pauta dos economistas políticos na luta contra as políticas mercantilistas dos Estados absolutistas da

⁴ Vide *The subjection of Woman* (1869).

época. Os defensores da liberdade econômica acreditavam que não cabia ao Estado regular ou intervir nas relações comerciais, mas permitir que os indivíduos, em busca dos seus interesses, realizassem suas transações econômicas o mais livremente possível. O livre comércio foi definido pelos liberais como a causa da prosperidade material de uma sociedade, pois, segundo sua ótica, o mercado seria uma entidade que funcionaria obedecendo a *leis naturais* que, se deixadas operando livremente, conduziriam cada coisa ao seu lugar espontaneamente. Do ponto de vista econômico, o liberalismo defende o direito das partes de fazerem acordos comerciais, de comprar e vender livremente toda e qualquer mercadoria e a maior liberdade mercantil possível, reivindicando o princípio do *laissez-faire*. Para os liberais, os monopólios, sejam eles privados ou públicos, limitam o direito do indivíduo de escolher o quê e de quem comprar, reduzindo sua liberdade individual, o que de princípio é inadmissível para o liberalismo.

O liberalismo na fase ascendente da burguesia se apresentava como uma oposição à tradição. Os liberais diziam ser contra todo tipo de autoridade que ameaçasse a liberdade e reivindicavam a razão contra a força da tradição e, nesse sentido, exerceram um papel histórico progressista. Entretanto, o liberalismo não é homogêneo e surgiram vertentes da doutrina que, apesar de compartilharem a mesma premissa, o individualismo, tinham conclusões distintas⁵.

Para alguns setores da sociedade moderna foi mais fácil aceitar o liberalismo econômico do que o político e é essa recusa do aspecto político do liberalismo que caracteriza o liberalismo conservador. Sob o impacto da *Revolução Francesa* e das Guerras napoleônicas, uma parte dos liberais assumiu compromissos conservadores com a tradição por medo da mudança radical. Para eles, era preferível respeitar os ritmos da mudança e conservar as instituições tradicionais que preservam a ordem social do que incidir no mesmo “erro” dos franceses em sua luta “irresponsável” pela liberdade.

Combinando ideais liberais com princípios tradicionalistas, os liberais conservadores defendiam o livre mercado ao mesmo tempo em que valorizavam a “moral e os bons costumes”, adotando uma postura conservadora no que diz respeito aos comportamentos e escolhas individuais fora da esfera econômica. De origem inglesa, o liberalismo conservador

⁵ LAVAL; DARDOT (2016, p. 36-37) afirmam que a suposta “unidade do liberalismo” é “um simples mito retroativo” que não se sustenta, pois desde o princípio existiria uma tensão interna na doutrina liberal que nunca cessou.

acreditava ser possível combinar aspectos da modernidade com a tradição, propondo uma “mudança na continuidade”⁶.

Os liberais conservadores entendiam que somente as mudanças estritamente necessárias deveriam ser realizadas, mas, mesmo assim, dentro da ordem e respeitando os limites bem estabelecidos pelo *Status quo*. Possuíam um profundo respeito pela tradição que seria uma espécie de “autoridade consagrada pela continuidade”⁷ e, em tal perspectiva, se algo dura no tempo é porque merece e por isso deve continuar existindo. Tal tradicionalismo fez dos liberais conservadores profundamente céticos politicamente, pois desconfiavam de teorias e propostas inovadoras, preferindo confiar no que vinha *dando certo*. Para eles, o tempo é o melhor juiz, o que não impede que os liberais conservadores sejam favoráveis às mudanças e é nisso que eles diferem dos conservadores não-liberais. Enquanto estes últimos defendem a permanência *ad infinitum* das coisas como elas são e têm as “instituições na conta do inalterável”⁸, os liberais conservadores acreditam que as “tradições não impedem a mudança adaptativa”⁹, mas para eles é o novo que deve se adaptar ao velho e não o contrário, entendendo a mudança como acumulação e não como transformação, “o conservador, adaptando o antigo ao novo, sem destruir o antigo, nem negar o novo [...]. ‘Devagar e sempre’, eis o provérbio conservador por excelência”¹⁰. São contra as revoluções, porque na sua ótica elas tentam apressar de maneira indevida e artificial o ritmo das coisas, rompendo com aquilo que foi testado e aprovado pelo tempo e se estabeleceu como tradição. Mas, acreditam que algumas reformas sejam necessárias para alterar os aspectos superficiais ao mesmo tempo que mantém inalterado o que é substancial, com isso defendem que mudanças devam ser feitas justamente para que nada mude.

O grande pai do liberalismo conservador foi o crítico da revolução francesa, o inglês Edmund Burke (1729-1797). Como um liberal conservador, combinou o máximo respeito às tradições e aos “bons costumes” com a defesa da mais ampla liberdade econômica.

⁶ MERQUIOR, 2014, p. 143.

⁷ Ibid., p. 142.

⁸ Ibid., p. 142.

⁹ Ibid., p. 141.

¹⁰ TORRES, 2017, p. 27.

O liberalismo conservador é a vertente do liberalismo que advoga a liberdade econômica ao mesmo tempo em que nega ou relativiza a liberdade moral e política e, nesse sentido, peca pela *incoerência*, pois ao mesmo tempo em que tem como valor principal o individualismo que não tolera a interferência do Estado nas negociações trabalhistas e entende qualquer tipo de regulação econômica como um atentado à liberdade humana, não ver problema em ser contra o aborto, casamento gay ou liberdade religiosa. Seu entendimento acerca da liberdade individual é reduzido ao aspecto mercantil, ou seja, o indivíduo é livre para comprar e vender, mas *não* para casar com quem quiser, para usar a roupa que bem entender ou confessar a religião que achar melhor. Enquanto acreditam que no âmbito econômico a liberdade deve ser total, na dimensão moral eles acreditam que o indivíduo deve seguir o que manda a tradição, restringindo a liberdade individual e contradizendo seus próprios pressupostos.

Historicamente, o liberalismo conservador foi uma disparatada combinação de liberdade econômica com tradicionalismo e fundamentalismo religioso que mais injuriou que promoveu a liberdade. Na sucinta definição de Sávio Cavalcante¹¹, o liberalismo conservador é “algo como um encontro da filosofia política de Edmund Burke com teoria econômica de Ludwig Von Mises e Friedrich Hayek”.

2 Alguns desdobramentos históricos do liberalismo conservador no Brasil

As ideias liberais chegaram ao Brasil ainda no período colonial, através dos filhos da elite educados em universidades europeias. A Independência dos Estados Unidos exerceu um fascínio sobre os espíritos mais esclarecidos da elite colonial, principalmente através da obra do francês abade Raynal (1713-1796), intitulada *A revolução americana*, em que o autor não só explica como tenta justificar o processo de independência daquele país através de uma retórica liberal¹². Mas o liberalismo não causará somente deslumbramento, também despertará o medo e a desconfiança por causa da sua influência nas revoluções francesa e haitiana, onde as reivindicações e princípios liberais políticos foram levados às últimas consequências. Para a elite brasileira, as perigosas “ideias francesas” representavam o lado

¹¹ CAVALCANTE, 2015, p. 192.

¹² O autor foi muito lido e comentado, sendo um dos *best sellers* do século XVIII ao lado de Rousseau e Diderot, “Mas, ao contrário de outros *best sellers* da época, como o *Candide* de Voltaire, *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau e a *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert, a obra de Raynal foi sendo esquecida ao longo do século XIX” (VENTURA, 1988, p. 40).

mais radical do liberalismo¹³ que ela não queria nem ouvir falar e tentava a todo custo associar o liberalismo, em seu aspecto político, à desordem, apontando a violência revolucionária como o exemplo maior das consequências de um liberalismo inconsequente. Além do mais, o discurso de que todos nascem livres e iguais era incompatível com a realidade escravocrata e aristocrática do Brasil e, por isso, a solução encontrada pelos primeiros liberais brasileiros foi moderar o discurso e suas reivindicações. Coube aos liberais moderados conciliar as ideias liberais com uma realidade escravista e uma monarquia quase absolutista, culminando na versão brasileira do liberalismo conservador.

A primeira vez que o Brasil adota uma prática liberal é em 1808, com o decreto da abertura dos portos e com isso a elite econômica brasileira antes limitada economicamente pelo pacto colonial, começa a desfrutar das vantagens do livre comércio, saboreando as suas delícias. Idealizado pelo baiano José da Silva Lisboa, o Visconde de Cairu (1756 – 1835), o decreto de abertura dos portos fez com que houvesse no Brasil “antes da apologia do liberalismo em sentido político [...] a do liberalismo econômico”¹⁴, ideologia que foi adotada pela elite econômica da época, a classe dos latifundiários. É justamente a defesa dessa liberdade econômica que estará no centro do processo de independência nacional em 1822, pois, com o êxito da *Revolução do porto* as cortes portuguesas tentaram restabelecer o pacto colonial e enfrentaram a resistência da elite brasileira que não estava disposta a perder a vantagem adquirida em 1808. Para Caio Prado Jr., a abertura dos portos foi tão importante que pode ser considerada “precursor imediato da independência do Brasil”¹⁵.

Consolidada a independência nacional, o liberalismo se torna a política econômica oficial do Estado brasileiro e assim se manterá até 1930, quando surge “uma nova estratégia de desenvolvimento tipicamente latino-americana: o nacional desenvolvimentismo”¹⁶. Portanto, é incorreto afirmar que o Brasil nunca adotou o liberalismo econômico, pois desde o início do século XIX essa foi a política econômica do país e a principal bandeira da nossa classe dominante que assim se inseriu de modo direto no mercado mundial. Interessava aos latifundiários brasileiros a mais ampla liberdade comercial para exportar seus produtos agrícolas (açúcar, café, algodão ou cacau) e importar produtos

¹³ PAIM, 2018, p. 49.

¹⁴ LYNCH, 2007, 217.

¹⁵ JÚNIOR, 1981, p. 127.

¹⁶ MARTINS; SALOMÃO, 2018, p. 61.

industrializados. De fato, tal elite econômica entendia que ser liberal era conservar as “liberdades conquistadas em 1808, de *produzir, vender e comprar* (grifo no original)”¹⁷ e nada mais.

Enquanto nossa elite econômica oitocentista adota e implementa plenamente a plataforma econômica liberal e de modo mais radical do que a própria pátria do liberalismo econômico¹⁸, a Inglaterra descarta o aspecto político e moral da doutrina liberal, pois este último era de princípio incompatível com a realidade escravocrata e excludente do país. Dessa forma, “se do ponto de vista econômico pode-se afirmar que o Brasil adotou de fato, um modelo liberal, a realidade escravocrata não autorizava o estabelecimento pleno dessa ideologia no país”¹⁹. O aspecto político, o lado mais progressista do liberalismo foi simplesmente ignorado e por isso, desde o início, entre nós a defesa da liberdade comercial ilimitada coincidiu com a intolerância religiosa, a escravidão e a negação das liberdades individuais da maioria das pessoas. Para nossa elite econômica e política bastava o aspecto comercial do liberalismo, descartando as inconveniências do liberalismo político, pois “a boa consciência dos promotores do nosso *laissez-faire* se bastava com as franquezas do mercado”²⁰.

Diferente do que pensa Roberto Schwarz, de que o liberalismo seria incompatível com uma realidade escravocrata²¹, o liberalismo econômico (e mesmo o político) coincidiu e conviveu muito bem com a escravidão negra não só no Brasil, mas em todas as regiões em que existiu o regime de *plantation*, como em Cuba, Antilhas inglesas e no sul dos Estados Unidos. Segundo Bosi, “em todas essas regiões, políticas defensoras do liberalismo econômico *ortodoxo* velaram pela manutenção do trabalho escravo”²². Na verdade, a ortodoxia econômica liberal não só conviveu como serviu para justificar a escravidão negra ao defender intransigentemente a inviolabilidade da propriedade privada, pois, ao entender

¹⁷ BOSI, 1992, p. 199.

¹⁸ É o que diz Celso Furtado. Para ele, enquanto os países centrais protegiam seu mercado interno e favoreciam suas manufaturas e indústrias, o Brasil adotou ortodoxamente a matriz econômica liberal e acabou prejudicando seu próprio desenvolvimento, deixando nosso mercado à mercê da indústria europeia e norte-americana enquanto nossos rudimentares empreendimentos nacionais eram incapazes de concorrer com as mais baratas mercadorias europeias, em síntese, “aplicada unilateralmente, a ideologia liberal passou a criar sérias dificuldades à economia brasileira” (FURTADO, 1986, p. 95).

¹⁹ MARTINS; SALOMÃO, 2018, p. 74.

²⁰ BOSI, 1992, p. 199.

²¹ Vide o ensaio *As ideias fora do lugar* (SCHWARZ, 2012).

²² BOSI, 1992, p. 202.

o escravo como parte da propriedade do latifundiário, serviu para deslegitimar qualquer proposta abolicionista como um ataque inaceitável a propriedade privada. Por ocasião da pressão inglesa sobre o governo brasileiro para que o tráfico negreiro fosse interrompido, um notório defensor das liberdades individuais, Clemente Pereira (1787-1854), se pronunciou contra a pressão inglesa não só em defesa da soberania nacional, mas também em defesa dos “direitos individuais dos cidadãos brasileiros”²³ que seriam comprometidos caso o tráfico negreiro fosse abolido²⁴.

Com a abolição da escravidão, setores liberais conservadores descontentes, principalmente os cafeicultores paulistas²⁵, se uniram ao movimento republicano e disputaram com os positivistas o modelo de república que o país deveria adotar com o fim da monarquia,

Entre os republicanos, delineiam-se duas grandes correntes: uma, fortemente influenciada pelo positivismo, defendia um Estado, ao mesmo tempo autoritário, mas interventor, o qual deveria regular o conflito social e mesmo promover algum desenvolvimento industrial. [...] teria hegemonia circunscrita ao estado do Rio Grande do Sul, aonde foi assumida como ideologia oficial por Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros. Do outro lado, estava o liberalismo federalista, defensor da descentralização política e do *laissez-faire* econômico. [...] *liberalismo, cujo pilar de sustentação eram as elites cafejeiras paulistas*²⁶.

O maior partido republicano antes da proclamação da república era o Partido Republicano Paulista (PRP), fundado em 1875. Era um partido de setores da oligarquia paulista descontentes com a monarquia, mas de perfil liberal conservador, que defendia o livre comércio combinado com um federalismo radical, levantando “a bandeira da liberdade provincial”²⁷. O grande ideólogo dos republicanos paulistas foi Alberto Sales (1855-1904), convicto defensor do federalismo e admirador do modelo republicano norte-americano considerado por ele uma “maravilhosa república [...] que é hoje uma das maiores potências

²³ BETHELL, 1976, p. 74.

²⁴ O que não significa dizer que todos os liberais brasileiros fossem do tipo conservador. Havia liberais mais “progressistas” que defendiam não apenas uma política econômica liberal, mas pautas políticas de teor liberal, como Joaquim Nabuco e o Barão de Mauá, mas eles eram exceção e não a regra. Estes dois liberais eram abolicionistas e, no caso de Mauá, um entusiasta da industrialização (Vide a monografia de Ranaellen Aparecida Queiroz Peixoto, intitulada *Mauá e a economia do Brasil império: Um olhar a partir dos artigos no jornal do comércio e correio mercantil (1855-1884)*).

²⁵ “A mentalidade empresarial dos fazendeiros do oeste, já em plena expansão, não era, porém, tão moderna, lúcida e progressista como supôs a historiografia paulista do século XX. Ainda era escravista” (BOSI, 1992, p. 233).

²⁶ KAYSEL, 2015, p. 53-54.

²⁷ PRADO, 2002.

do mundo, uma das nações mais importantes da terra”²⁸. Para ele, a centralização administrativa era um dos entraves ao progresso enquanto a descentralização era um fator que o favorecia, tendo sempre como referência a experiência norte-americana. Como a maioria dos conservadores brasileiros, acreditava que a miscigenação também era um componente prejudicial ao país e, tendo por referência o darwinismo social de Herbert Spencer, pensava que a “mistura das raças” traria resultados prejudiciais para a evolução do país e que, por esse motivo, as regiões onde a miscigenação foi mais forte, como no norte e nordeste do Brasil, eram atrasadas em comparação com a região sul, onde, segundo ele, predominava “incomparavelmente e aparece como característica principal da população o tipo europeu, o tipo branco”²⁹. Como podemos observar, federalismo e racismo se combinavam nas ideias liberais do principal intelectual republicano paulista.

Quando a república é proclamada em 1889, através de um golpe militar, três correntes disputam os rumos do novo regime, a saber, os positivistas, os liberais e os militares. De princípio, o poder fica nas mãos das forças armadas, afinal, coube a elas abolir a monarquia, mas, logo os militares são afastados do poder pelas oligarquias liberais que acabam ditando os rumos da constituição republicana de 1891 que faz do liberalismo “o pensamento político oficial”³⁰ da república brasileira e implementam seu programa de “descentralização política e do *laissez-faire*”³¹. Observem que mais uma vez são os liberais que estão à frente das grandes decisões políticas, desmentindo novamente a falácia de que nunca existiu liberalismo no Brasil, pois, como é possível notar, eles sempre estiveram no governo ou pressionando o governo, como veremos mais adiante.

Durante a República velha, os liberais mantiveram inquestionado o “apego à doutrina do liberalismo econômico”³², dando continuidade à política econômica do Império. Tal ortodoxia liberal não foi revista e flexibilizada nem quando precisava ser, como na crise da borracha³³, pois, a fé no livre mercado continuava firme. Certos aspectos do liberalismo político, por sua vez, foram admitidos, pois eram favoráveis às oligarquias regionais. Na prática, durante a República Velha, as políticas coronelistas e as arbitrariedades locais não só

²⁸ SALES, 1965, p. 35.

²⁹ SALES, 1983, p. 108.

³⁰ PAIM, 2018, p. 155.

³¹ KAYSEL, 2015, p. 53.

³² PAIM, 2018, p. 158.

³³ PAIM, 2018, p. 158.

foram mantidas intactas como foram fortalecidas devido o federalismo radical que foi adotado, dando autonomia total a cada um dos estados nacionais e as suas respectivas oligarquias dominantes.

A continuada combinação de liberalismo econômico e conservadorismo político conduziram ao descrédito da doutrina liberal como um todo no Brasil, pois esta passou a ser identificada com o fracasso da República e por conta disso “durante os quarenta anos da República Velha assiste-se [...] ao *ocaso do liberalismo* (grifo nosso)”³⁴. Nos anos 1920, diversos questionamentos são feitos ao modelo liberal adotado pela República, tanto à direita quanto à esquerda, descontentes com a insistência nos dogmas liberais³⁵.

Com a Revolução de 30, o liberalismo é posto em parênteses no Brasil e outras ideologias passam a disputar o lugar outrora ocupado pelos liberais e com Getúlio Vargas é a versão gaúcha do positivismo, o *castilhismo*³⁶, que passa a orientar as ações do Estado e do governo brasileiro, de modo que o Estado, até então ausente, passa a ser mais presente socialmente e intervém na economia, ainda que sem comprometer os interesses das classes dominantes do país, os latifundiários e a burguesia³⁷. De 1808 até 1930, independente da forma de governo e de quem estava no governo, foi mantida a política econômica liberal, sem nenhuma intervenção do Estado na economia, a não ser para socializar os prejuízos dos cafeicultores, mas, com Vargas, o Estado começa a ter pela primeira vez uma participação ativa na sociedade brasileira, sendo que “nunca havíamos tido um Estado interventor e reformador. É isso que o Estado Novo e a figura de Getúlio Vargas significam”³⁸.

A grande derrotada com a chegada de Vargas ao poder foi a elite paulista de perfil liberal conservador. Apesar de permanecerem com o poder econômico nas mãos, elas

³⁴ PAIM, 2018, p. 158.

³⁵ “Se a Primeira República se iria caracterizar pelo predomínio do liberalismo, tanto político, como econômico, o momento de sua crise, claramente assinalável durante a década de 1920, iria testemunhar a emergência de correntes ideológicas antiliberais” (KAYSEL, 2015, p. 54), como corporativistas, comunistas e positivistas gaúchos. O descrédito do liberalismo não é um fenômeno exclusivamente brasileiro, mas parte de uma “*débâcle* do liberalismo” de caráter internacional “que vai dos anos 1880 aos anos 1930 e que pouco a pouco vê a revisão dos dogmas em todos os países industrializados onde os reformistas sociais ganham terreno” (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 37).

³⁶ Nas palavras do liberal Vélez Rodríguez, o que caracteriza o castilhismo é o antiliberalismo radical. Diz ele “um ponto sobressai em toda esta temática abordada pelo castilhismo: o espírito antiliberal que o anima” (RODRÍGUES, 2000, p. 156).

³⁷ Segundo Souza (2017, p. 110), com o governo Vargas ocorre a “entrada do Estado como variável nova do desenvolvimento brasileiro”.

³⁸ SOUZA, 2017, p. 110.

foram desalojadas do poder do Estado com a Revolução de 30, perdendo o poder político para “frações das oligarquias voltadas para o mercado interno e setores das classes médias urbanas, envolvidas na burocracia civil e militar” que constituirão o “núcleo dirigente que reorganizará o aparato estatal”³⁹. A elite paulista ainda esboçou uma reação em 1932 com a fracassada Revolução Constitucionalista, onde as ideias liberais e o sentimento separatista foram mobilizados em uma “contra-revolução liberal”, cujo objetivo era retornar ao antigo arranjo político da República Velha. Derrotada, a oligarquia paulista liberal irá investir na luta ideológica contra o varguismo e passa a divulgar suas ideias em jornais de oposição a Vargas, como o *Estado de São Paulo*⁴⁰ e a *Folha de São Paulo*, mas também na criação e investimento em sofisticados aparelhos ideológicos, como a Universidade de São Paulo (USP), espaço onde seriam desenvolvidos os principais conceitos para se interpretar o Brasil da perspectiva liberal.

Nos anos 30, comunistas e integralistas se enfrentaram tanto na batalha das ideias quanto nas ruas pela hegemonia do movimento de massas, coisa que o liberalismo restrito às elites não havia sido. Nessa década, os liberais são postos à margem da cena política e só voltarão a participar ativamente do jogo político ao final da Segunda Guerra mundial, com o lançamento do *Manifesto dos mineiros*, de 1944⁴¹, ponto de partida da fundação da *União democrática nacional*, partido que aglutinou a oposição liberal ao getulismo⁴². Mas, será o mesmo liberalismo conservador requentado e sem muitas novidades, de modo que “desde sua origem a UDN estaria marcada pelas ambiguidades entre o liberalismo e o conservadorismo que [...] teriam caracterizado as elites brasileiras desde o Império”⁴³.

O discurso udenista se pautará na crítica ao “populismo” varguista, contra a corrupção e em defesa de uma gestão “técnica” do Estado, sem interferência das preferências políticas ou convicções ideológicas. No campo econômico, a UDN retoma com

³⁹ KAYSEL, 2015, p. 58.

⁴⁰ Segundo Antônio Paim o jornal *Estado de São Paulo* sob a direção de Armando Sales teve um “papel decisivo em relação à sorte do liberalismo em nossa terra”, pois “em sua direção confluíram as correntes liberais do país” derrotadas pela Revolução de 30 (PAIM, 2018. p. 213).

⁴¹ Segundo Benevides (1981, p. 34), “o manifesto foi importante por ser a primeira manifestação ostensiva, coletiva e assinada, organizada por membros das elites liberais, até então ausentes em qualquer contestação pública”.

⁴² KAYSEL, 2015, p. 59.

⁴³ KAYSEL, 2015, p. 61.

força a desacreditada bandeira do liberalismo econômico, defendendo a abertura comercial, privatizações e alinhamento internacional com os Estados Unidos, assumindo uma postura que entrou para a história como um posicionamento *entreguista*. A narrativa udenista focava nas classes médias conservadoras e na burguesia liberal e reforçava uma retórica sobre o caráter corrompido e corruptor do Estado, defendendo as virtudes do mercado como forma de sanar nosso “patrimonialismo”. A aliança entre a classe média conservadora e a burguesia liberal em torno das bandeiras liberais conservadoras da UDN configurou o que Jessé Souza define como um “pacto anti-popular”⁴⁴, que seria além do esforço para assegurar os interesses e privilégios dessas duas classes sociais, uma “*reação liberal* à entrada das massas trabalhadoras na política (grifo nosso)”⁴⁵.

Os udenistas combinavam rígidos princípios do liberalismo econômico com o cristianismo, mais especificamente o catolicismo, pois, no fim do Estado novo “a liderança liberal emergente provinha basicamente dos arraiais católicos”⁴⁶. Devido o credo religioso, para os udenistas, a agenda social e moral conservadora não era um problema, pois para eles assim como para seus antecessores, liberdade significava não o direito de cada indivíduo viver como bem entendesse, mas liberdade para fazer negócios⁴⁷, isto é, liberdade para comprar e vender. Tal convicção fica clara no pensamento de um dos principais líderes da UDN, o liberal mineiro Milton Campos (1900-1972) que “ainda em 1966 insistia em identificar liberalismo e *laissez-faire*”⁴⁸. Por conta de tais concepções, os liberais brasileiros não se furtaram em apoiar firmemente o golpe militar de 64⁴⁹, afinal a plataforma econômica dos golpistas era liberal, pois foi o setor *entreguista* do exército que desferiu o golpe. Por conta disso, concordamos com Del Roio de que “o golpe militar de 1964 pode ser visto como um *golpe liberal* (grifo nosso)”⁵⁰.

O apoio e a participação dos liberais udenistas à Ditadura militar nos seus primeiros anos foram tão grandes e entusiasmado que o regime chegou a ser chamado de

⁴⁴ SOUZA, 2017, p. 107.

⁴⁵ SOUZA, 2017, p. 122.

⁴⁶ PAIM, 2018, p. 233.

⁴⁷ “Liberdade se identifica com propriedade” (DEL ROIO, 2004, p. 98).

⁴⁸ PAIM, 2018, p. 233.

⁴⁹ “O liberal Otávio Mangabeira [...] defenderia sempre a intervenção militar ‘para salvar a democracia, esta tenra plantinha’” (BENEVIDES, 1981, p. 55, nota 30).

⁵⁰ DEL ROIO, 2004, p. 98.

“Estado novo da UDN”⁵¹, o que mais uma vez prejudicou a imagem da doutrina liberal no Brasil. O próprio liberal Antônio Paim reconhece que a parceria com os militares comprometeu a já reduzida credibilidade do liberalismo brasileiro, que já estava desacreditado havia algumas décadas⁵².

Os nossos liberais estiveram ao lado dos militares enquanto eles atenderam seus interesses, contudo, durante os anos 70, o setor mais liberal da burguesia se indispõe com a política econômica do governo Geisel que eles consideravam de caráter “estatista”, pois apesar de manter a maior parte da economia nas mãos da iniciativa privada, ele amplia a participação do Estado e do seu papel regulador, uma medida que não agradava aos empresários brasileiros e por isso

A partir do início de 1975, foram colocados em xeque tanto a ampliação das funções empresariais (o crescimento ‘desordenado’ das empresas públicas através da constituição de um sem-número de holdings e subsidiárias), quanto o aumento da própria atividade regulatória do Estado⁵³.

Descontentes com a política econômica de Geisel, “amplas parcelas do empresariado nacional [...] passaram a advogar uma sorte de ‘Estado mínimo’ sem qualquer presença efetiva na economia”⁵⁴.

Nos anos 80, os liberais conservadores que se opõem à ditadura militar por razões econômicas se articulam não só em partidos políticos, mas em instituições destinadas a difusão do pensamento liberal, *think tanks*, sendo o principal o *Intitulo Liberal*, fundado em 1983, em um contexto de renovação da doutrina liberal, pois o socialismo real dava sinais de esgotamento e o neoliberalismo defendia o retorno ao *laissez-faire* clássico e o desmonte do Estado de Bem-Estar social. Com a Perestroika na ex-União Soviética, parecia que não havia alternativa a não ser a adoção da economia de livre mercado e, por isso, após décadas fora de combate, o liberalismo se recuperava no Brasil e no mundo em sua nova forma, a de neoliberalismo⁵⁵.

⁵¹ PAIM, 2018, p. 246.

⁵² PAIM, 2018, p. 211.

⁵³ CODATO, 1995, p. 60.

⁵⁴ CODATO, 1995, p. 64.

⁵⁵ KAYSEL, 2015, p. 68.

Enquanto na Europa a adoção de políticas neoliberais foi responsável pelo rompimento do pacto social de 1945⁵⁶ e pela destruição do Estado de Bem estar social, no Brasil, os neoliberais defendem o desmonte do Estado através das privatizações de estatais e a redução do seu papel na sociedade brasileira⁵⁷. O discurso é de que as empresas públicas são ineficientes e onerosas, sendo um custo para mantê-las, além delas supostamente prestarem um péssimo serviço. A solução seria transferir para a iniciativa privada o máximo de empresas, deixando o Estado responsável apenas por setores estritamente necessários, como saúde e educação, ainda que ao lado de empresas privadas. O discurso neoliberal convenceu e, em 1994, Fernando Henrique Cardoso foi eleito pelo PSDB com um programa econômico que prometia a diminuição do tamanho do Estado e o fim definitivo da Era Vargas. Segundo Fernando Henrique Cardoso, ainda nos anos 90 restava “um pedaço do nosso passado político que ainda atravanca o presente e retarda o avanço da sociedade. Refiro-me ao legado da Era Vargas - ao seu modelo de desenvolvimento autárquico e ao seu *Estado intervencionista* (grifo nosso)”⁵⁸.

O PSDB surge com o fim do bipartidarismo da Ditadura militar, quando as forças políticas se reagruparam em novas agremiações políticas e, juntamente com o PFL, se configuraram como os dois principais partidos liberais da Nova República. O PSDB é originalmente um partido que se pretende de centro-esquerda (como diz o próprio nome), mas que dá uma guinada para a direita, tornando-se um partido completamente liberal, assumindo um programa partidário liberal tanto na política quanto na economia, por influências de intelectuais como Fernando Henrique Cardoso e Hélio Jaguaribe. Após dois mandatos no governo, o partido vai para a oposição com a eleição de consecutivos governos petistas e para se firmar como principal partido de oposição de um governo de centro-esquerda e atrair o eleitorado mais conservador que é antipetista, o partido assumirá cada vez mais pautas conservadoras que originalmente não lhe eram caras, como a luta contra a

⁵⁶ O pacto social de 1945 “se baseou num consenso tácito ou explícito entre patrões e organizações trabalhistas para manter as reivindicações dos trabalhadores dentro dos limites que não afetassem os lucros” (HOBBSAWN, 1995, p. 276).

⁵⁷ “Se admitirmos que sempre há ‘intervenção’, esta é unicamente no sentido de uma ação pela qual o Estado mina os alicerces de sua própria existência, enfraquecendo a missão do serviço público previamente confiada a ele. ‘Intervencionismo’ exclusivamente negativo, poderíamos dizer, que nada mais é que a face política ativa da preparação da retirada do Estado por ele próprio, portanto, de um anti-intervencionismo como princípio” (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 15).

⁵⁸ CARDOSO, 1995, p. 10.

legalização do aborto (2010)⁵⁹ ou a defesa da redução da maioria penal (2014)⁶⁰, combinando uma agenda econômica liberal e uma pauta moral conservadora. O PFL, por sua vez, foi uma dissidência do PDS, o sucessor do ARENA, partido de sustentação da ditadura e desde o princípio assumiu um claro programa liberal conservador, mesclando um discurso rigidamente moralista e conservador com a defesa das privatizações e flexibilização das leis trabalhistas. Apoiou os governos neoliberais de Fernando Collor de Mello e compôs uma duradoura aliança com o PSDB, do qual foi vice nos dois governos de FHC, indo para a oposição durante os governos petistas e mudando de nomenclatura, passando a se chamar Democratas (DEM).

Durante os 13 anos de governos do PT e os êxitos socioeconômicos das suas gestões, mais uma vez o discurso liberal fica moralmente desacreditado. Apesar da manutenção da matriz econômica neoliberal, os governos petistas promoveram políticas afirmativas e assistenciais que reduziram a miséria e extrema pobreza. Na oposição⁶¹, os liberais passaram a criticar o “assistencialismo” do PT como populismo eleitoral e a defender que mais importante do “que dar o peixe” era “ensinar a pescar”. Contra as políticas de cotas para negros, deficientes e indígenas nas faculdades e serviço público, os liberais mobilizam um discurso centrado na meritocracia e na defesa do empenho individual contra as “facilidades” que o governo supostamente oferecia. O discurso focado no esforço individual e no fazer por merecer não convence as classes populares, mas comove uma parcela da classe média que se sentia incomodada com as melhorias nas condições de vida dos mais pobres e na perda de determinados privilégios materiais e simbólicos que só eram possíveis por conta da extrema-pobreza, como ter uma empregada doméstica a baixíssimo custo e a distinção por poder viajar de avião.

⁵⁹ LUNA, 2014.

⁶⁰ Contrastando com Aécio Neves que em 2014 levantou a pauta da maioria penal para agradar o eleitorado mais conservador, em 1999 quando questionado se era a favor ou contra a redução da maioria penal um dos fundadores do PSDB, na época governado de São Paulo, Mário Covas disse o seguinte: “Eu sou rigorosamente contra. Não vejo nenhuma razão que, para você resolver o problema da criança infratora, você tenha que diminuir a idade da pena, de 18 anos passa a ser 16 anos” (*In*: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/07/150703_psd_b_reducao_maioridade_ms_cc).

⁶¹ É importante dizer que, em nome da “governabilidade”, o PT fez acordo com partidos tradicionais da direita, mas que, por questões fisiológicas e oportunistas, aceitaram compor os governos petistas. Entre os partidos de direita que estavam na base governista o perfil ideológico liberal conservador não era estranho, constando no programa do PP, PSC, PSD entre outros partidos de direita que por conveniência aceitaram se aliar ao governo de centro-esquerda do PT.

3 O atual liberalismo conservador brasileiro: a Nova Direita

De 2002 até 2014 os liberais e conservadores se aglutinaram em torno do PSDB, partido que atuou como liderança política da direita brasileira, porém desde 2013 uma “Nova Direita” começou a se formar e radicalizar o discurso e a prática, e se em 2014 ela ainda precisava do PSDB, durante o processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, ela adquiriu autonomia e passou a andar com as próprias pernas, podendo se desfazer do PSDB.

A Nova Direita consiste em uma aliança entre os ultraliberais econômicos, os fundamentalistas religiosos e militares, principalmente as forças policiais, e é nada mais nada menos do que uma retomada do liberalismo conservador, só que agora com um caráter popular e sem recorrer aos malabarismos retóricos para disfarçar suas convicções, como fazia o PSDB. É uma direita que não teme dizer seu nome, uma direita popular e desavergonhada⁶² que conseguiu não só recolocar o liberalismo conservador no centro do jogo político brasileiro, como de fato foi capaz de mudar a “cabeça do brasileiro”. Segundo Antônio Paim, Nova Direita é “a denominação adequada para apresentar o novo ciclo de expansão do *liberalismo de índole conservadora*, que se *singulariza por atrair número crescente de jovens*, em especial estudantes (grifo nosso)”⁶³.

A Nova Direita reivindica um ultraliberalismo econômico e advoga um programa radical de privatizações e de diminuição do Estado, sendo contra leis trabalhistas e qualquer tipo de política de assistência social. O seu discurso tenta associar socialismo ao Estado inchado e ineficiente, como sendo coisa do passado, enquanto as políticas econômicas ultraliberais são adjetivadas como sendo “modernas” ou “flexíveis”, sendo que na verdade o que é defendido é um retorno ao capitalismo selvagem do século XIX sem leis trabalhistas e com sindicatos fragilizados ou ilegais, ou seja, o que é apresentado como moderno é na verdade um retrocesso. O *Movimento Brasil Livre* (MBL) foi e em parte continua sendo o principal porta-voz do ultraliberalismo econômico, atuando como contraponto aos movimentos de juventude da esquerda⁶⁴. De fato, o MBL não só conseguiu divulgar o

⁶² Em oposição “ao fenômeno da ‘direita envergonhada’ – isto é, da direita que não se assumia como tal, prevalente ao menos desde a redemocratização” (MAITINO, 2018, p. 112).

⁶³ PAIM, 2018, p. 378.

⁶⁴ “Do ponto de vista do ativismo na causa libertária, o *Movimento Brasil Livre* se organiza como um partido político - na concepção ampliada de partido descrita por Antonio Gramsci. Além disso a organização se

liberalismo ortodoxo como conquistou a simpatia da juventude que passou a se identificar com o discurso liberal que associa o preço do videogame ao tamanho desproporcional do Estado brasileiro. Inicialmente, o MBL tentou conectar a defesa do liberalismo econômico com pautas do liberalismo político, afirmando ser a liberdade individual o valor fundamental tanto na economia quanto na política e na moralidade, porém quando confrontado com questões delicadas, como aborto e drogas, o MBL seguiu a vocação conservadora do liberalismo brasileiro, mas com uma justificativa no mínimo curiosa. O movimento afirma que não é contra o aborto ou contra o casamento gay, por exemplo, mas que defende o *direito de escolha dos que são contra*, pois supostamente a “esquerda” obrigaria as pessoas a serem pró-aborto e pró-LGBT e, diante dessa imposição, eles atuariam em favor da liberdade de escolha de quem é contra a tais pautas⁶⁵. Posteriormente, o MBL deixou de lado a “ginástica retórica”⁶⁶ e assumiu de vez o seu perfil liberal conservador⁶⁷.

Apesar das incoerências os liberais brasileiros foram capazes através de uma intensa atuação nas redes sociais e de seus *Think tanks* de “deslocar o centro de gravidade do debate público”⁶⁸. Desde Vargas, a noção de que o Estado tem responsabilidades sociais a cumprir havia se tornado parte do senso comum e nem mesmo o governo neoliberal de FHC foi capaz de diluir essa ideia. As críticas liberais ao caráter paternalista do Estado e a dependência dos mais pobres a assistência pública não foi capaz de mudar a convicção da maioria dos brasileiros de que caberia ao Estado ofertar saúde, educação, segurança e resolver os problemas econômicos, algo que foi verificado em pesquisas empíricas⁶⁹. Até

transformou em uma espécie de plataforma para o lançamento de candidaturas políticas de seus membros. A organização tem como finalidade principal a mobilização para a organização de atos políticos da direita, produção do consenso por meio de vídeos e *memes*, assim como a projeção de candidatos para a composição da sociedade política” (CASIMIRO, p. 67, 2020).

⁶⁵ Em 2017, por exemplo, uma das principais lideranças do MBL, Kim Kataguri, defendeu a “cura gay” como um direito individual de quem está insatisfeito com sua orientação sexual. Segundo ele, apesar de não achar que a homossexualidade é uma doença, procurar acompanhamento psicológico “trata-se simplesmente de uma liberdade de um indivíduo que não está satisfeito com a sua sexualidade, seja gay ou heterossexual, e quer conversar com um psicólogo” (*In*: <https://www.facebook.com/watch/?v=1658778550840004> aos 38 segundos do vídeo. Acesso em 04 de fevereiro de 2021).

⁶⁶ MIGUEL, 2019, p. 98.

⁶⁷ Moral e costumes entram em foco em congresso do MBL. *In*: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/11/1934576-moral-e-costumes-entram-em-foco-em-congresso-do-mbl.shtml>. Acesso em 04 de fevereiro de 2021.

⁶⁸ MIGUEL, 2019, p. 98.

⁶⁹ Apesar de discordarmos do referencial teórico do autor, os dados coletados por Alberto Carlos Almeida em *A cabeça do brasileiro*, principalmente o capítulo 7 e o capítulo 8, são importantes, pois demonstram

2014 se acreditava que o discurso liberal não ganhava eleição e precisava ser maquiado, seja com um verniz moralista ou com acenos a manutenção de políticas públicas como o Bolsa Família. A nova direita foi capaz de modificar isso ao conseguir mudar a “cabeça do brasileiro”, fazendo-o desconfiar cada vez mais do Estado e a confiar no mercado, assim como incutir valores individualistas que induz a acreditar de que o melhor é confiar nas iniciativas individuais, do que ficar esperando algo do governo⁷⁰.

A nova direita foi capaz de divulgar e popularizar valores meritocráticos, individualistas e competitivos, de modo que cada vez mais pessoas passam a acreditar que não só é possível como é necessário “vencer por conta própria”, que depender do Estado é coisa de quem não quer trabalhar e que ser empreendedor e trabalhar por conta própria é melhor do que ter carteira assinada e direitos trabalhistas⁷¹, como verificou uma pesquisa feita pela Fundação Perseu Abramo, em 2017. Segundo aponta a pesquisa “novos valores em relação aos costumes e a política foram gestados entre as camadas populares, que passaram a se identificar mais com a ideologia liberal que sobrevaloriza o mercado” e a se orientar cada vez mais por “diretrizes marcadas pelo individualismo e pela lógica da competição”⁷². Com essa mudança na mentalidade do brasileiro, foi possível concorrer às eleições com um discurso claramente liberal sem receio de ser rechaçado nas urnas⁷³.

empiricamente que a maioria dos brasileiros defendia um papel ativo do Estado na economia e na vida social. Pesquisas mais recentes mostram que isso mudou, como veremos mais adiante.

⁷⁰ O deputado liberal Marcel Van Hatten (Novo) define essa mentalidade da seguinte maneira: “menos Estado, mais indivíduo” (HATTEN, 2018, p. 393).

⁷¹ Estas são algumas das características do que Laval e Dardot (2016, p. 317) chamam de “sujeito neoliberal” que pensa e atua como empresário de si, “trata-se do indivíduo competente e competitivo, que procura maximizar seu capital humano em todos os campos, que não procura apenas projetar-se no futuro e calcular ganhos e custos como o velho homem econômico, mas que procura sobretudo trabalhar a si mesmo com o intuito de transformar-se continuamente, aprimorar-se, tornar-se sempre mais eficaz. O que distingue esse sujeito é o próprio processo de aprimoramento que ele realiza sobre si mesmo, levando-o a melhorar incessantemente seus resultados e seus desempenhos. Os novos paradigmas que englobam tanto o mercado de trabalho como o da educação e da formação, ‘formação por toda a vida’ (*long life training*) e ‘empregabilidade’, são modalidades estratégicas significativas” (LAVAL; DARDOT, 2016, p. 328).

⁷² Percepções e valores políticos nas periferias de São Paulo: <https://fpabramo.org.br/publicacoes/wp-content/uploads/sites/5/2017/05/Pesquisa-Periferia-FPA-040420172.pdf>.

⁷³ Para citar um exemplo. Se em 2014 a campanha do PT no segundo turno contra o PSDB se pautou na defesa da manutenção dos direitos trabalhistas, que não seriam tocados nem caso a “vaca tossisse”, em 2018 Bolsonaro se elegeu apesar de ter dito em várias ocasiões que o trabalhador brasileiro teria que escolher entre direitos ou empregos, pois não dava para ficar com os dois e que ser patrão no Brasil é muito difícil (*In*: <https://valor.globo.com/politica/noticia/2018/12/04/bolsonaro-trabalhador-tera-de-escolher-entre-mais-direitos-ou-emprego.ghtml> acesso em 04 de fevereiro de 2021).

Na atualidade, a grande novidade é a mudança no perfil religioso do liberalismo conservador no Brasil. Se antes os liberais brasileiros eram majoritariamente católicos, hoje é o protestantismo que define a pauta conservadora do liberalismo brasileiro⁷⁴. Não significa que o catolicismo tenha abdicado das pautas conservadoras, mas que, por uma série de fatores que não vem ao caso neste artigo, os católicos foram perdendo espaço para os protestantes no que diz respeito a questões moralistas vinculadas ao discurso conservador, além disso, o catolicismo nunca conviveu pacificamente com o liberalismo, diferente das religiões protestantes que estão na base da doutrina e da prática liberal⁷⁵.

A religião protestante se expandiu no Brasil no final do século XX em meio ao contexto de crises econômicas, mas também de crise dos valores tradicionais. Dos anos 90 em diante, uma série de mudanças ocorre no Brasil devido à luta dos grupos minoritários que começam a conquistar direitos outrora negados e passam a ocupar um espaço que antes lhes era vedado, ocorrendo uma série de mudanças que, na visão das pessoas mais conservadoras, não só é incompreensível como inaceitável. As mulheres vão conquistando independência financeira e deixando de depender do marido e com isso o número de divórcios aumenta, os jovens iniciam sua vida sexual cada vez mais cedo ao mesmo tempo em que demoram a casar e constituir família e por sua vez o movimento LGBTQIA+ com sua luta não só conquistou direitos como obrigou a sociedade a rever comportamentos que antes eram aceitos como normais e agora passam a ser considerados moralmente incorretos ou ilegais, como comentários e práticas homofóbicas. Para os grupos e setores sociais mais conservadores, tais mudanças são entendidas não só como uma ameaça ao estilo de vida tradicional, mas como causa das diversas crises que ocorrem no país, que são interpretadas como “punições divinas” devido ao que eles consideram uma má conduta de parcelas da população. As igrejas evangélicas acolheram esses indivíduos que se sentem ameaçados e desorientados com um discurso que promete estabilidade e segurança, mas também se apresentou como um polo de “resistência a mudança” em resposta “as situações de

⁷⁴ É importante frisar que estamos recorrendo a uma generalização e desconsiderando as diferenças existentes entre as diversas igrejas e seitas protestantes. Estamos focando nas igrejas de perfil conservador e reacionário, que são as dominantes hoje em dia, mas reconhecemos a existência de igrejas progressistas e de lideranças evangélicas comprometidas com valores liberais políticos e mesmo socialistas, mas que infelizmente compõem uma minoria.

⁷⁵ Segundo Merquior (2014, p. 62-64) a defesa protestante da livre interpretação da bíblia e de liberdade interior são fundamentais para o desenvolvimento do individualismo liberal, além do fato de que “a luta pelos direitos religiosos alimentou a ideia de direitos individuais gerais, uma das próprias fontes do liberalismo” (MERQUIOR, 2014, p. 66).

desintegração social e familiar do final do século XX”⁷⁶. Munidas de uma teologia da prosperidade de precedência norte-americana e pautada por bandeiras anti-LGBT e pró-família, as igrejas evangélicas passaram a se articular em torno de pautas ultraconservadoras e atualmente abraçaram o programa econômico liberal de cunho ortodoxo⁷⁷, como ficou explícito na campanha presidencial de 2014 do candidato do PSC, Pastor Everaldo.

O liberalismo econômico combinou bem com a teologia da prosperidade professada pelas igrejas neopentecostais, mas certos aspectos do liberalismo político foram reivindicados de modo oportunista, como o direito à liberdade de expressão e à liberdade de culto. Os evangélicos reclamam o direito de se expressar livremente para proferirem comentários preconceituosos enquanto a liberdade religiosa é reivindicada para justificar sua agenda moral conservadora contra os direitos LGBT’s e reprodutivos⁷⁸. Para eles, a liberdade individual é inviolável se for utilizada para ofender minorias e para promover discursos de ódio, mas deve ser restringida quando favorece os que vão contra suas convicções. Assim, dizer que a homossexualidade é uma abominação e que mulheres devem ser submissas aos maridos é um direito à liberdade de expressão, mas dizer que tais comentários são homofóbicos e machistas é taxado de “censura” e não deve ser permitido, ou seja, uma incongruência que só faz sentido na cabeça dos liberais conservadores brasileiros.

Como reconhece Antônio Paim, após a aliança com os militares nos anos 60, os liberais conservadores encontraram nos evangélicos o mais novo aliado, o que fortaleceu a

⁷⁶ VILLAZÓN, 2015, p. 167.

⁷⁷ “[...] os movimentos pentecostais e neopentecostais estão se expandindo mediante uma tendência a amalgamar princípios do neoliberalismo com a recusa moral dos avanços nos direitos de gênero” (GENTILE, 2018, p. 107).

⁷⁸ Em 2020, as lideranças evangélicas realizaram uma manifestação pública em Brasília em defesa da liberdade de expressão que eles consideravam estar ameaçada. Na oportunidade, o pastor Silas Malafaia fez uma declaração que exemplifica o nosso argumento, cito, “Nós somos contra a equiparação da união homossexual à heterossexual? Sim! Nós somos a favor do que passaram a chamar de ‘família tradicional’, formado por homem, mulher e filhos? Sim! Certamente, por razões óbvias, essas questões surgirão em nossa manifestação. E temos essas opiniões porque são matéria de convicção, de crença, e porque a Constituição nos assegura o direito de tê-las. Mas o objeto principal do nosso encontro é outro. Vamos nos manifestar a favor da liberdade de expressão e contra o controle da mídia, que vem sendo reivindicado por pessoas que odeiam a liberdade. Não aceitamos o controle da mídia nem pelo estado nem por grupos militantes” (In: <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/malafaia-evangelicos-vaio-se-manifestar-contr-a-censura-e-contr-o-controle-da-midia-pelo-estado-ou-por-militantes-ou-por-cima-dos-evangelicos-eles-nao-passarao/> Acesso em 04 de fevereiro de 2021). Em suma, eles não estariam se manifestando contra o casamento gay, mas em defesa da liberdade de ser contra o casamento gay.

vocação conservadora do liberalismo brasileiro⁷⁹. Ao combinar o fundamentalismo de mercado com o fundamentalismo religioso, os liberais conservadores elaboraram um “programa *sui generis* segundo o qual o Estado deve abster de interferir nas relações econômicas e de prover serviços, mas regular fortemente a vida privada em defesa da família tradicional, contra a homossexualidade e contra os direitos das mulheres”⁸⁰. Em síntese, o mercado é livre, mas as pessoas nem tanto.

Para nós, a Nova Direita é apenas o *retorno do recalado*, pois, como vimos no decorrer do texto, o liberalismo conservador que ela reivindica possui uma longa história no país, não constituindo uma novidade propriamente dita.

Conclusão

Nosso objetivo no decorrer do texto foi demonstrar que a narrativa liberal de que nunca existiu liberalismo no Brasil é falsa. Observando atentamente a história brasileira, verificamos que os liberais sempre estiveram presentes e atuando ativamente na política brasileira, sendo protagonistas de diversos acontecimentos históricos.

Ocorre que nosso liberalismo tem uma forte vocação conservadora, isto é, ele admite um aspecto do liberalismo, o econômico, mas teve e tem dificuldades de assumir o aspecto político. É um liberalismo que admite a liberdade do mercado, mas não aceita que os indivíduos tenham liberdade para decidir sobre diversos aspectos da sua vida que vão além da dimensão mercantil, ou seja, é um liberalismo que é profundamente conservador no que se refere às questões morais, estéticas, religiosas e sexuais. Ao mesmo tempo em que reivindica a mais ampla liberdade econômica, defende a restrição da liberdade individual em nome da tradição, da religião e dos bons costumes. É um liberalismo incompleto que abdicou em seu nascedouro do aspecto progressista da ideologia. Quando nossos liberais assumem princípios políticos liberais, é de modo unilateral, como a defesa da liberdade religiosa como meio de promover um discurso homofóbico e misógino, ou a reivindicação do direito de ir e vir quando grevistas ou manifestantes bloqueiam uma via durante um protesto ou manifestação pacífica.

Se no século XIX os liberais conservadores acreditavam que liberdade significava poder comprar e vender livremente e ter um escravo, os atuais liberais conservadores

⁷⁹ PAIM, 2018, p. 345.

⁸⁰ MIGUEL, 2019, p. 103.

acreditam que ser livre significa redução de impostos para que o videogame fique mais barato, privatização do SUS para que todos possam escolher entre os diversos planos de saúde oferecidos pelo mercado e liberdade de expressão e ação para falar e agir como um machista, homofóbico e racista, ou seja, continua sendo a danosa combinação de liberdade econômica e conservadorismo político e moral. Um tipo de liberalismo que acredita que venda de órgãos é um direito do indivíduo, mas que o aborto e o casamento gay são inadmissíveis. É uma tradição liberal que desde os anos de mil e oitocentos combinou o *pior* do liberalismo e o mais retrógrado conservadorismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. **A UDN e o Udenismo**: ambigüidades do liberalismo brasileiro (1945-1965). São Paulo: Paz e Terra.

BETHELL, Leslie. **A abolição do tráfico escravo no Brasil**. Tradução de Luís A. P. Souto Maior São Paulo, EDUSP, 1976.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Discurso de despedida do Senado Federal**: filosofia e diretrizes de governo. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Comunicação Social, 1995.

CASIMIRO, Flávio Henrique Calheiros. **A tragédia e a farsa**: a ascensão das direitas no Brasil contemporâneo. São Paulo: Expressão Popular, Fundação Rosa Luxemburgo, 2020.

CAVALCANTE, Sávio. Classe média e o conservadorismo liberal. *In*: **Direita Volver!**: O retorno da direita e o ciclo político brasileiro. Organização de Sebastião Velasco e Cruz, André Kaysel e Gustavo Codas. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

CODATO, Adriano Nervo. A burguesia contra o Estado: Crise política, ação de classe e os rumos da transição. **Revista de sociologia e política**, nº 4/5, p. 55 – 87, 1995.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 21ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

GENTILE, Fabio. A direita brasileira em perspectiva histórica. **Plural: Revista de ciências sociais**, São Paulo, 25(1), 2018, p. 92-110.

HATTEM, Marcel Van. **O novo despertar liberal brasileiro**. Posfácio à segunda edição de PAIM, Antônio. História do liberalismo brasileiro. 2ª Edição, São Paulo: LVM, 2018.

HOBBSAWN, Eric. **A Era dos extremos**: o breve século XX. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JÚNIOR, Caio Prado. **História econômica do Brasil**. 26ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

KAYSEL, André. Regressando ao regresso: elementos para uma genealogia das direitas brasileiras. In: **Direita Volver!**: O retorno da direita e o ciclo político brasileiro. Organização de Sebastião Velasco e Cruz, André Kaysel e Gustavo Codas. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

LYNCH, Christian Edward Cyril. O conceito de liberalismo no Brasil (1750-1850). **Araucaria: revista ibero americana de filosofia, política e humanidades**. Nº 17, p. 212 – 234, mayo de 2017.

LUNA, Naara. A controvérsia do aborto e a imprensa na campanha eleitoral de 2010. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 27, n. 71, p. 367-391, Maio/Ago. 2014.

MAITINO, Martin Egon. Direita, sem vergonha”: conformações no campo da direita no Brasil a partir do discurso de Jair Bolsonaro. **Plural: Revista de ciências sociais**, São Paulo, 25(1), 2018, p. 111-134.

MARTINS, Raphael Castro; SALOMÃO, Ivan Colangelo. De ideias e lugares: uma história do liberalismo econômico no Brasil oitocentista. **Revista de Estudos sociais (RES)**, Cuiabá – MT, v. 20, nº 40, p. 60-77, 2018.

MERQUIOR, José Guilherme Merquior. **Liberalismo**: antigo e moderno. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. 3ª Edição. São Paulo: É Realizações, 2014.

MIGUEL, Luis Felipe. **O colapso da democracia no Brasil**: da constituição ao golpe de 2016. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Editora Expressão Popular, 2019.

PAIM, Antônio. **História do liberalismo brasileiro**. 2ª Edição, São Paulo: LVM, 2018.

PRADO, Maria Emília. **A Unidade do Império Ameaçada**: Alberto Sales e a elaboração de um projeto em defesa do separatismo das províncias. 2002.

RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. **Castilhismo**: uma filosofia da República. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

ROIO, DEL, Marcos. Os idos de março de 64 e o significado da democracia. **Revista da Adusp**, Nº 33, outubro de 2004.

SALES, Alberto. Catecismo Republicano. *In*: VITTA, Luís; SALES, Alberto. **Ideólogo da República**. São Paulo. Difel, 1965.

SALES, Alberto. **A Pátria Paulista**. Brasília, ed. da Universidade de Brasília, 1983.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à lava jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **Os construtores do Império**: ideais e lutas do Partido Conservador brasileiro. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2017.

VENTURA, Roberto. Leituras de Raynal e a ilustração na América Latina. **Estudos avançados** v. 2, n. 3, São Paulo Set./Dez. 1988.

VILLAZÓN, Júlio Córdova. Velhas e novas direitas religiosas na América Latina: os evangélicos como fator político. *In*: **Direita Volver!**: O retorno da direita e o ciclo político brasileiro. Organização de Sebastião Velasco e Cruz, André Kaysel e Gustavo Codas. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

CINCO MINUTINHOS DE ALEGRIA PRA RAPAZIADA: ESQUIZO-ENSAIO SOBRE FUTEBOL E NEOLIBERALISMO

Henrique Azevedo¹

“O futebol é a coisa mais importante dentre as menos importantes” (Arrigo Sachi)

O malgrado flerte com a compra do *New Castle United* pelo príncipe saudita Mohammed Bin Salman, acusado de mandar matar um jornalista também saudita, **Jamal Khashoggi**, em Londres, dentro da embaixada da Arábia Saudita, revela a lógica da luta de classes atual, na medida em que um monarca, completamente envolvido nos piores crimes, acusado, inclusive, de financiamento de grupos fundamentalistas, consegue facilmente a cidadania britânica ao fazer algum investimento naquelas terras, segundo a lei daquela nação. Levando em consideração que o Brexit foi fortemente impulsionado por uma política anti-imigração, é necessário afirmar que o futebol revela o total internacionalismo da circulação dos corpos detentores de capital, em detrimento daqueles outros atingidos pelo processo colonial inglês de acumulação, os quais precisam imigrar para sanar péssimas condições econômicas, sanitárias etc., e são barrados ou entram ilegalmente e vivem na clandestinidade.

O fundamento da violência de classe, neste episódio, revela que o neoliberalismo possui uma burocracia com recorte de classe bem delineado. Isto faz lembrar a situação vivida pela professora albanesa Lea Ypi (2018), cujo processo de obtenção de cidadania inglesa a levou à quase exaustão tanto emocional quanto financeiramente. Se o nível econômico e profissional de uma professora na Inglaterra esbarra nas dificuldades inerentes ao processo neoliberal, imaginem a quantidade de corpos sem capital que se perguntam como um monarca de um estado absolutista consegue se inserir, tranquilamente, na terra do Brexit.

O neoliberalismo é a marca central do nosso tempo atual e, por isso, não é de se espantar que todas as instâncias da vida esbarrem em algum arame farpado deste sistema. Trago o exemplo do futebol e como este esporte revela a dinâmica de desenvolvimento das

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); Professor substituto do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

sociedades sob o domínio total do capitalismo tardio, tornando-se ele também uma ferramenta a serviço do capital. No caso brasileiro, o neoliberalismo que fortemente se instalou no período pós-ditadura foi também o desencadeador de uma sociedade violenta que se manifestou no futebol. Mas, para entendermos este aspecto, faz-se necessária a compreensão do futebol como expressão cultural, principalmente, dos povos subalternizados pela colonização europeia.

Antes de qualquer coisa, devemos nos perguntar por que é o futebol, em vez do rúgbi, o esporte mais popular do mundo, apesar de ambos terem sido introduzidos pelos ingleses em seus postos de comércio ao mesmo tempo no século XIX? A minha resposta espelha o modo como o capitalismo foi visto pelos corpos assujeitados pela colonização, isto é, ao estarem incapazes de combater pela força, a estratégia e a habilidade para driblá-lo predominou. O rúgbi é um esporte em que a única alternativa para avançar e conquistar territórios é, apesar da corrida para frente, passar a bola para trás, ou seja, para avançar é necessário retroceder. Corpos assujeitados e com a memória afetiva e sensação constante de chicotadas e chibatadas, não recebem bem a ideia de ter de retroceder, olhar para trás, facilmente; em vez disso, o objetivo central sempre foi o de se livrar da dor. Além disso, no rúgbi, ao se correr para frente e dar passes para trás, se exige que a força propulsora de conquista do território adversário seja sempre mediada pelo olhar voltado para trás. O Rúgbi carrega um sentido muito forte de elaboração do passado, a fim de conquistar severamente novos territórios.

O futebol, pelo contrário, é um esporte anticolonial por excelência, pois permite que corpos mais franzinos, com formação peculiar devido à má nutrição consigam competir em situação de igualdade com corpos desde sempre bem nutridos. Mais ainda, corpos colonizados entram em uma situação de vantagem por conta de sua condição mesma, ou seja, é necessário driblar, competir indo além da lei e das regras, tentar burlar inclusive as leis da física para poder sobressair e vencer. O futebol é um esporte que exige o avanço sistemático para frente e aqui reside sua beleza. Equipes que tocam a bola sempre para trás são, na maioria das vezes, vaiadas; retroceder a bola no futebol é inestético.

O ponto forte de um esporte anticolonial é a capacidade de nacionalidades, antes colonizadas, conseguirem competir com países que dominam a atividade do capital. Não é fortuito que alguns dos movimentos anticapitalistas (conscientes ou não sobre sua

atividade) surgiram na virada do século XX para o XXI, sob o seio do futebol como estratégia anticolonial. No Ceará, temos um caso peculiar surgido no período do neoliberalismo, caso este que, por mais ambíguo que possa parecer, é extremamente potente.

Em Fortaleza, na década de 1990, houve o início e o desabrochar performático de uma série de jovens que se ajuntavam, voluntariamente, em torno da violência e da territorialidade. Estes grupos foram chamados pejorativamente de *Gangues* e seus membros ganharam a alcunha de *gangueiros*. Uma gangue nos anos de 1990 possuía seu território e um inimigo, normalmente determinado pela proximidade geográfica da cidade: seja da rua de trás ou do bairro vizinho; o importante era colocar em prática uma violência engasgada e inconsciente, violência esta formada a partir de um mundo pós-perspectivas esperançosas, pós-ditadura, de liberalismo selvagem. Em suma, a violência destes jovens também poderia ser explicada por meio de uma barreira de defesa contra a sua sociedade, mesmo que, em seu limitado mundo, seja este um inimigo próximo e similarmente membro do mesmo universo socioeconômico.

Esses jovens iniciaram um movimento de junção da paixão pela violência com a paixão pelo futebol e sua mágica guerra organizada, tudo aquilo que eles gostariam de viver. Assim, as gangues de Fortaleza, paulatinamente, foram se achegando às torcidas organizadas de futebol. O interessante é que um dos motores *Pop* desta cena foi a entrada do Funk carioca como ritmo musical oficial da expressão cultural desta juventude. O Funk, as torcidas organizadas e a violência se encontraram, propriamente, em uma festa também importada do Rio de Janeiro e que derivava das festas de Black Music, a saber, os Bailes Funk.

Os bailes de funk carioca reuniam essa juventude em Fortaleza, de modo que, espertamente, os organizadores costumavam separar, tal qual em um estádio de futebol, cada torcida (e suas respectivas gangues) em um lugar específico do salão: Lado A era reservado à torcida do *Ceará Sporting Club* e o Lado B, por conseguinte, à torcida do *Fortaleza Esporte Clube*. O que há de, propriamente, interessante é o fato de que tal arranjo micro-geo-político possibilitava haver um corredor para a violência entre ambos os lados ocorrer. Os próprios *Djs* tocavam algumas músicas que serviam como códigos aos seguranças do evento para darem “cinco minutinhos de alegria para a rapaziada”, isto é,

esquecerem suas funções de proteção e deixarem a violência organizadamente ocorrer naquele espaço.

Devido o fato de os Bailes Funk canalizarem praticamente toda violência para seu entorno e sua parte interna, a animosidade nos estádios de futebol era quase inexistente. Inclusive alguns membros de gangues torciam por algum time diferente em relação ao que sua gangue estava associada e, por vezes, encontravam os seus rivais nos locais dos jogos; caso não houvesse uma rusga maior, tudo passava bem. Os fundamentos deste aspecto social da periferia de Fortaleza revelam que tais jovens submetidos ao mais selvagem neoliberalismo descontavam suas angústias e raivas em si mesmos, tanto se flagelando em um local que se sabia não sair ileso, quanto machucando o seu suposto rival idêntico a si mesmo. Ora, a coisa começou a degradingolar quando, propriamente, a violência nos Bailes Funk subiu a níveis alarmantes, com mortes acontecendo em cada baile, que pareciam, aos olhos da burocracia repressiva do estado neoliberal, algo a ser ceifado na raiz. Os bailes foram proibidos; não apenas proibidos, os corpos que atuavam em sua única diversão foram caçados tal qual qualquer presa em uma floresta de mata fechada.

Tais autoridades, *like always*, não conseguiram ceifar o problema, senão apenas deslocá-lo geograficamente para um ambiente que ainda era dominado por uma diversão de teor brando de violência. Refiro-me, precisamente, ao estádio de futebol; se nos bailes ainda havia alguns jovens indiferentes ao futebol, apesar de estarem imersos na violência das torcidas, no estádio ocorreu a fusão entre a violência organizada do campo de jogo e a violência primordial contra o sistema, perpetrados pelas torcidas organizadas. A violência dos bailes se instalou de uma vez por todas nos estádios de futebol de Fortaleza, o que já ocorria como tendência também nacional.

O Brasil, nos últimos trinta anos, sofreu uma espécie de *gangueirização* como paradigma social que atingiu todos os níveis da sociedade por meio da política. Não havia como estar indiferente à violência na segunda metade dos anos 90 até a década de 2010. Este é um retrato da gestão da barbárie (MENEGAT, 2015) que, com os governos da década de 1990, se acentuou e com os da década de 2000, se *punitivizou*; isto é, ou te adéguas ao mercado econômico expandido ou, caso a violência continue, serás guardado a sete chaves em uma cadeia putrefata. Isto se deu no seio mesmo do futebol, de modo que para afastar a estética gangueiro-periférica dos espaços públicos se iniciou um movimento de *arenização*,

cujo ponto central foi a implementação do assim chamado futebol moderno. Isto significou a brutal execução do modelo inglês de viver o futebol, que conseguiu, em meio ao neoliberalismo do governo de Margaret Thatcher (no qual a violência estava a níveis alarmantes), afastar o problema para longe dos estádios, por meio da coação daqueles corpos insurgentes, trazendo ao palco futebolístico apenas espectadores passivos, em vez de torcedores, além de excluir mediante punições os ditos torcedores mais violentos: *hooligans*, equivalente britânico dos *gangueiros*.

Em Fortaleza, devido à falta de inteligência sistemática da polícia e seu desejo por carnificina semanal, não foi possível seguir completamente o modelo inglês, mas se tentou de alguma maneira implementar uma nova forma de assistir futebol nos estádios. Uma das formas mais eficazes, para tal, foi o aumento exponencial e expressivo dos preços dos ingressos, pois os gangueiros são, em sua maioria absoluta, de origem humilde e, neste contexto, para entrar no estádio e ver os jogos do seu time, deveriam, pelo menos, ao longo das décadas de 2000 e 2010, adentrar ao mercado econômico, trabalhar, vender sua força de trabalho em vista de manter seus prazeres (roubar às sextas-feiras também era considerado por eles trabalho... apesar de informal). Assim, paulatinamente, os clubes de futebol foram se transformando e rejeitando os seus torcedores organizados, refutando, igualmente, sua fúria social, pois o estádio de futebol deveria comportar somente corpos dóceis para assistir um espetáculo.

O maior paradigma dessa maneira de intervenção neoliberal foi justamente a brilhante ideia dos governos brasileiros das duas últimas décadas de trazer para o seio de um país com problemas estruturais irresolúveis, dentro do sistema capitalista, uma copa do mundo de futebol. O processo de viabilização deste evento percorreu os corpos para além de seu deslocamento até os estádios para a prática da violência, na medida em que, neste momento, a copa precisaria de estradas para os transportes dos turistas, desapropriação de casas periféricas, gentrificação de espaços tradicionais das periferias. A comunidade do trilho, em Fortaleza, foi um retrato deste neodesenvolvimentismo tratorizante em vista do lado neoliberal do futebol.

O Estado se vingou daqueles que ousaram se insurgir contra o movimento oficialmente vencedor da corrida histórica proposta pelo iluminismo progressista. O neoliberalismo representou, neste momento histórico de Fortaleza e do Brasil, a dilapidação

do estado e do erário público por parte do Grande Capital acomodado com o poder oficial reinante. Essas práticas não eram novas, mas sim a novidade residia na tomada da última estrutura de manutenção do tecido social no qual, apesar de seu caráter ilusório, ainda comportava um mínimo de democracia: o estádio de futebol. Obviamente, tal democracia é ambígua, entretanto antes da contrainsurgência estatal, aquele ainda era um ambiente em que se podia gritar sem amarras (até o ponto de passar dos limites do respeito, tais como os expressos em cânticos misóginos e homofóbicos). O poder de mobilização do futebol, até os dias atuais, ultrapassa, de certo modo, barreiras ideológicas e se situa no puro afeto.

Em minha hipótese, o futebol, por si mesmo e por meio da violência intrínseca e inscrita nos corpos da periferia, pode nos ajudar a compreender: por que está em curso neste exato momento o colapso de todas as expectativas, mesmo daquelas desprovidas de ilusões surgidas no pós-queda da União Soviética? Primeiramente, as jornadas de junho de 2013 no Brasil podem ser explicadas e também explicam muitas coisas por meio da ideia de que, por um lado, houve uma grande mobilização causada pelo futebol e, por outro, desencadeou a violência desesperada da juventude sob o neoliberalismo; não fortuitamente, estes são dois dos principais sintomas do crepúsculo da modernidade projetada pela *Intelligentsia* iluminista e seu afã de racionalização (universalização-assimilação-espoliação) do mundo.

Nos levantes de junho 2013 houve grande adesão da classe média na massa de protestos. Contudo, os corpos que, de alguma forma, tentaram se vingar do estado foram, de fato, os corpos dos *vetim* (meninos da periferia de Fortaleza com uma cultura peculiarmente marginal; pode ser traduzido como *galeroso* em Recife, *mano* em São Paulo, *moleque* no Rio de Janeiro, etc.). Escutei e vi, durante um ato em 2013, no bairro do Barroso, em Fortaleza, alguns meninos a chamar todos os seus colegas de vizinhança para confrontar a polícia de choque, uma vez que naquele dia “as balas eram de borracha”. Esta seria uma oportunidade única para se vingarem da polícia que vandaliza e aterroriza seus bairros e mentes, pois, ali não havia perigo de letalidade; era uma contrainsurgência preparada para a classe média.

Com isso, à medida que as manifestações foram ocorrendo e a polícia notou que a classe média não entrava propriamente nos confrontos e batalhas campais desproporcionais (na verdade, passou a apoiar a força policial contra os ‘vândalos

infiltrados'), as forças policiais aumentaram seu poder repressor, uma vez que o estado precisava conter qualquer esperança de intervenção popular no poder burocrático comandado pelos bancos e grandes corporações. Ora, o ano de 2013, e seu porvir, foi, dentre outras coisas, uma manifestação clara de uma contrainsurgência pensada pela lógica neoliberal como paradigma de Estado, que se assenta no conceito de *realismo capitalista*, tal como descrito por Mark Fisher (2020).

O realismo capitalista é a figura que simboliza nossa total incapacidade de pensarmos alternativas viáveis ao neoliberalismo, este seria o único sistema funcional e realmente existente. Primeiramente, Fisher segue as reflexões de Fredric Jameson (2007), que ao pesquisar, na década de 1970, sobre ficção científica notou algo marcante no caráter cultural de nossa sociedade contemporânea, a saber, em todas aquelas distopias parecia ser mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo. Ele identificou então uma espécie de crise de historicidade, na qual a noção de história como desenvolvimento progressivo parece ter ruído e cuja marca mais profunda é a sensação de estarmos presos no presente, uma vez que não parece haver restado nenhum grande projeto coletivo factível, tanto para superar o capitalismo quanto para se pensar, historicamente, outra vez os processos sociais. Jameson conceitua esta lógica cultural do capitalismo tardio de Pós-modernidade.

Mark Fisher rearticula a terminologia e mostra que a modernidade teve suas características exacerbadas e exageradas, de maneira a estamos vivendo, de fato, um *Realismo Capitalista* ou, mais precisamente, “o sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, sendo impossível imaginar uma alternativa a ele” (FISHER, 2020, p. 10). Isto significa que não importa a eficácia do moderno sistema de produção e fetichização de mercadorias, mas sim o que interessa é que este se mantenha em pé como a realidade do sistema, ceifando ou absorvendo a si qualquer utopia, viabilizando a sua superação.

O conceito de realismo capitalista, além disso, expõe uma ótima forma de mapeamento da lógica cultural neoliberal; esta se apresenta, contraditoriamente, ao negar ideologicamente o Estado, ao mesmo tempo em que não consegue se reproduzir econômica e socialmente sem ele. Na verdade, o estado foi cooptado pelos operadores do mercado financeiro (CHAMAYOU, 2020), a fim de acumular valor ao passo que, pela concentração de

riquezas, destrói a produção de valor que apenas pode ser gerada por meio do trabalho. Por falar em trabalho, a qualidade dos salários diminuiu neste sistema, enquanto que, em proporção contrária, a quantidade de trabalho informal aumentou. Todo este caldo gerou uma cultura individualista ao extremo, consumista, desarticulada das lutas sociais históricas, etc., cuja reprodução social se dá por meio da resignação ao sistema e acumulação de capital sem precedentes por parte de quem já possui muito dinheiro.

Ora, o realismo capitalista é um conceito perfeito para a compreensão dos processos sociais em curso em Fortaleza nas últimas três décadas. Na verdade, isto ocorre por conta de não apenas esta cidade, mas o próprio Brasil, por sua localização geo-filosófica, não ter escapado da lógica autoritária que gestou este período histórico. Mais precisamente, o Chile, nosso vizinho, durante a ditadura de Pinochet, foi o laboratório mundial do neoliberalismo, o qual mostrou que funciona perfeitamente bem em sociedades violentas governadas por meios autoritários. O Brasil não é tão diferente do Chile e de nenhum outro povo da América do Sul, nem substancialmente tampouco aos olhos do imperialismo, estando, com isso, sujeito às mesmas intempéries.

Ainda nesta linha de raciocínio, outro aspecto que explica os motivos pelos quais o futebol permeia os processos históricos atuais é o fato de ter sido, por meio deste, que a violência autoritária do neoliberalismo se tornou visível na década passada, revelando raízes mais profundas. Primeiro, por conta do estádio Nacional do Chile ter sido palco das prisões, torturas e assassinatos logo após o golpe contra Allende, no Chile, iniciando a implementação das relações sociais neoliberais; segundo, devido à importação do modelo inglês de gestão de torcedores, refletindo o modo mesmo como o processo de modernização capitalista se instalou no Brasil; terceiro, a tendência mundial de propriedade privada e gestão de clubes de futebol visando lucro, ou seja, muitos clubes de futebol europeus, por exemplo, vendem partes de si em forma de ações nas bolsas de valores, gerando ganho aos acionistas.

O futebol acompanha a reprodução social neoliberal, cuja marca central, se olharmos cuidadosamente, é o desenvolvimento histórico do capitalismo sob a batuta do processo civilizatório. Isto passa até hoje pela não contestada ideia de que é necessário seguir os processos históricos progressistas e melhorar as condições de vida da humanidade. Ora, o modelo de execução do processo civilizatório no Brasil segue a mesma lógica colonial

que desembocou, por meio do desenvolvimento histórico do capital, na lógica de governança neoliberal no mundo.

O que há em comum entre o advento e a implementação político/cultural do conceito de civilização, formulado no século XVIII, e a chamada crise civilizatória atual que se reflete no futebol e em sua tentativa de assujeitar os corpos dos torcedores, gerando lucros a poucas pessoas? Há duas respostas iniciais: por um lado, uma linha contínua de decréscimo de horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2006) moderna e a atual tomada de consciência sobre os falsos universalismos contidos no conceito de civilização, que reverberam em nossa contemporaneidade e, por outro lado, a sensação de impotência diante da lógica de governo neoliberal, parecendo ser mais fácil à nossa cultura imaginar e lutar pelo fim do mundo que do capitalismo. Um exemplo sobre estes falsos universais pode ser encontrado no conceito de técnica; Yuk Hui (2020) nos mostra que este conceito foi falsamente universalizado por meio da absolutização da ciência moderna em vista do mito prometeico de que o saber científico (identificado no fogo) adveio de fora do mundo humano, roubado dos deuses; Hui explica que na China a técnica é inseparável da moral e do mundo humano.

O termo civilização (MAZLISH, 2015) surge em 1756, na França, com Victor Riqueti Mirabeau, em seu livro *L'Ami des Hommes*; ele pensa que um povo civilizado possui leis e religião (cristã). O conceito de civilização ganha plena consciência de estar em processo quando Kant (2006) expõe que a tarefa da razão é a universalização do homem (em chave europeia), ou seja, a saída do estado de natureza (considerado brutal, sem leis, inseguro, etc.) para constituir um estado de civilização em que todos sejam regulados por uma racional constituição civil².

Penso que (AZEVEDO, 2019), apesar de Kant ter iniciado sua filosofia principal como uma crítica à metafísica moderna, ele flexionou tal conteúdo crítico na década de 1790

² Há de se ressaltar aqui o arranjo intelectual que Kant fez para adaptar o conceito Alemão de Cultura ao conceito Francês de Civilização. Segundo Nibert Elias (1994, p. 23-4): “‘Civilização’, porém, não significa a mesma coisa para diferentes nações ocidentais. Acima de tudo, é grande a diferença entre a forma como ingleses e franceses empregam a palavra, por um lado, e os alemães, por outro. Para os primeiros, o conceito resume em uma única palavra seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade. Já no emprego que lhe é dado pelos alemães, *Zivilisation* significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. A palavra pela qual os alemães se interpretam, que mais do que qualquer outra expressa-lhes o orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser é *Kultur*”. Kant é o responsável por ressignificar o conceito de Cultura, emaranhando-o ao de civilização, o qual foi o sentido mais usado no processo civilizatório dos séculos XIX e XX.

em vista da Antropologia, transformando-a em disciplina principal, cujo objeto e objetivo eram o de responder à pergunta antropológica: “o que é o homem?” (KANT, 2002, p. 5). Por meios antropológicos, Kant e seus sucessores procuraram reorientar o mundo sob os auspícios do progresso humano e do espalhamento da noção de civilização. Os fundamentos civilizacionais de Kant envolveram uma nova hierarquia racial (BERNASCONI, 2001), o estabelecimento de regulação colonial, o direito de hospitalidade (FLIKSHUH; YPI, 2014), etc. Se em seu início o projeto civilizatório tratou de assentar suas bases sob a sensação de que a História estava ao seu favor, em nossos tempos o completo contrário acontece; temos a sensação de que a História nos abandonou, de modo que a atual humanidade não mais se sente confortável em pensar as relações sociais, por meio do conceito da *Geschichte*, formulada no século XVIII.

Assim, por meio da lógica colonial, podemos entender a universalização do capitalismo, tendo, pois, como sua ideologia o processo civilizatório. Com isso, há três características que podem ser inicialmente elencadas como parte deste conceito: 1- Tendência de expansão (progresso) incessante das demandas civilizacionais (constituição civil, religião, respeito a leis, existência de um estado assegurador da propriedade privada, etc.) por meios militares; 2- Retórica da expansão da liberdade mediada por leis que assegurem a vida, o trabalho (liberdade) e a propriedade privada; 3- A civilização como única alternativa politicamente racional, tendo como missão combater todas as outras.

Tomando estas características como fundamentais, é possível entender, por meio de um salto histórico, que o neoliberalismo (ou o capitalismo tardio) as conservou em sua ideologia. No entanto, diferentemente da euforia dos séculos anteriores com o processo de expansão da civilização, a nossa época já compreendeu que o projeto neoliberal falhou em entregar todas as demandas que socialmente se propôs, justamente por conta de ter retirado de sua configuração algumas determinações que historicamente constituíram o processo civilizatório, a saber, garantias sociais aos excluídos, aos que restam e ficam à margem deste arranjo social.

Acusam também aos seus adversários de não terem entregado tais demandas, na verdade ao seu adversário estratégica e binariamente constituído: o comunismo soviético de caráter autoritário, conservador, burocratizado. Da mesma maneira que, por vezes, escutamos que o processo civilizatório ainda não foi concluído, também nos deparamos com

falas sobre alguns governos neoliberais fracassados (como o de Bolsonaro, escrevo esta palavra com sal grosso na mão, no Brasil, Macri, na Argentina, e Piñera, no Chile), que são acusados de não terem aplicado, completamente, os ditames dogmáticos do neoliberalismo.

O impulso civilizatório sobreviveu e, por mais paradoxal que pareça, se entranhou na retórica neoliberal, uma vez que seu conteúdo é colonizador; se antes se colonizavam povos inteiros fora da Europa e a sua classe trabalhadora internamente, hoje restou a colonização da última, mas após um processo de universalização da precarização do trabalho. Neste sentido, a atual lógica cultural se relaciona com o processo civilizatório hoje, em prática por governos neoliberais, de modo a desvelar a sensação de que ninguém aguentará nenhuma rodada a mais de impulso civilizacional.

Este processo civilizatório que deságua na lógica do realismo capitalista neoliberal gerou um grande mal-estar psicológico sobre as gerações que crescem sob sua tutela cultural. Há uma sensação geral de lento cancelamento do futuro (FISHER, 2020), pois a precarização da classe trabalhadora, dentro desta também a precarização estudantil (que nos faz vivermos de bolsas de estudos com tempo determinado e com exigência de produção, muitas vezes mesmo depois de terminado o doutorado), causa uma estagnação e direcionamento (até o esgotamento) para a sobrevivência imediata sem planos longos para um futuro seguro.

O realismo capitalista explica como um jovem periférico de Fortaleza deseja fazer parte de uma gangue e colocar seu corpo em risco, apesar de saber exatamente o que vai acontecer consigo. O fundamento de Fisher também remete à ideia de que o bolsonarismo pode ser (pelo menos em uma pequena parcela de seu movimento, excluindo a imundície fascista) um clamor dos sem esperança, dos que não estão preocupados em reconstruir o estado neoliberal de esperanças vãs, mas, sobretudo, em como é possível destruir, dizimar, derrotar, esgulepar tudo aquilo que é a face desta nova forma de capitalismo. O problema é que, devido às campanhas desinformação por meio de *fake news*, o entendimento e a referência aos reais inimigos são desviados e manipulados, invertendo o sinal de quem é de fato inimigo da sociedade.

Isto ocorre devido a uma massiva forma de propaganda, na qual se direciona ao inimigo todas as culpas pelas falhas do sistema, apesar das inverdades e falta de acurácia real na associação. Com isso, gays, transexuais, negros e negras, lésbicas, militantes de

movimentos sociais diversos, representantes sindicais, associações de bairro, etc., são associados como expoentes que não somente desarranjam os fundamentos morais da sociedade, mas também como figuras que conseguem tirar proveito do sistema (como cotistas, com leis de proteção tal qual, por exemplo, a lei que tipifica o feminicídio, obtenção de moradia após ocupações de terrenos, etc.); enfim, o bolsonarismo consegue, por meio de propaganda massiva, associar estas figuras sociais com aquilo que de alguma maneira lembra, apesar de ilusoriamente, o Estado neoliberal e que, por isso, precisa ser eliminado, tirado de circulação.

O fundamento do bolsonarismo também reside na massa periférica que constitui o grosso das forças de segurança, cujos membros, em alguma medida, também foram alguns daqueles jovens gangueiros que violentavam a sua própria vida. Tal violência, no que concerne ao policial, foi canalizada para a contrainsurgência, para a disputa de quem deve acelerar o apocalipse: *Vetim* ou Estado. A violência generalizada que vivemos não é fortuita e representa muito bem o modelo de sociedade construída no Brasil, principalmente, no período pós-ditadura. O futebol, com isso, é um ótimo retrato para explicar porque algumas pessoas celebram que o Estado de Direito, a única garantia liberal, mesmo que capenga, seja sacrificado em nome de uma messiânica justiça contra um suposto roubo da esperança brasileira de dias melhores.

Ora, assim como as torcidas organizadas estiveram para as gangues no início da década de 1990, a divisão ideológica brasileira está para a política atual; ou seja, não importa a maneira pela qual os agentes públicos agem, mas apenas se em sua ação contemplam o meu time. A *Operação Lava-jato*, por exemplo, comprovadamente, cometeu vários crimes e vícios nos processos em seu encargo, no entanto, nada disso importa a uma grande massa da população que se sentiu vencedora, seja da forma que for (gol de mão e o escambau), vendo seus inimigos serem jogados no ostracismo ou batendo cabeça para saber como lidar com a última rocha antes do abismo. O mundo sob o domínio do realismo capitalista traz à tona a ideia de que não há espaço sem violência, seja esta organizada ou desorganizada. Por isso, não é suficiente punir, não há limites para o poder punitivo, pois não há aqui nenhum dever, nenhuma coação, uma vez que o estado não mais se sustenta na força do Direito, mas sim no exercício da força daqueles que estupram os códigos legais em prol do seu próprio time.

Por mais que a direita esteja, de fato, nos levando para o abismo ao acelerar o trem da história, ela está, de modo paradoxal atualmente, imaginando outro mundo possível. Ruy de Carvalho, em *Filosofia: crítica, logofilia e misologia*, mostra uma crise do logos, tornando impossível à crítica, isto é, “o modelo mesmo de crítica que herdamos de Nietzsche, Marx e Freud parece patinar, fazer pouco efeito a partir do final do século passado” (2019, p. 7). A direita logofílica, apesar de sua aversão ao Logos, ao discurso verdadeiro, resgata, usando o jogo entre sentido e referência, outra forma de comunicação *pós-lógica* em que a verdade é uma categoria imaginativa, na medida em que se o afeto que impulsiona o pensamento de um mundo novo faz *sentido*, então a *referência*, apesar de não ser descartável, se torna algo em segundo plano.

Todo este arranjo pós-lógico revela o estado de exceção como a verdadeira regra das sociedades contemporâneas e disso sabia muito bem Walter Benjamin (2011), desde a década de 1920; também nesta década Carl Schmitt (2009) nos esclarece que um estado de exceção é, paradoxalmente, um estado legal em que o direito é suspenso para que a ordem seja mantida. Estas duas figuras podem se ver materializadas na América do Sul, devido ao fato de que os Estados-nação deste continente se formaram em meio a um processo de descolonização estatal, sem, contudo, terem se livrado de uma colonização cultural exposta em suas elites dirigentes, profundamente, influenciadas pelo processo civilizatório de viés iluminista. Compartilho a opinião do professor Daniel Omar Perez de que aos sul-americanos não é necessário se aterem tão profundamente apenas os casos de exceção da Europa, pois vivem em um estado como tal até os dias atuais.

Assim, na realidade sul-americana, o estado de exceção sempre foi a regra, o que sempre variou foi a intensidade da exceção. Ora, as periferias das grandes cidades sabem muito bem o que as forças de segurança fazem, as ilegalidades que praticam em nome de caçar os inimigos da ‘sociedade’, livrando-a, instantaneamente, de um mal que duraria anos caso ‘seguissem os ditames do direito’. O estado brasileiro comandado por Bolsonaro é a prova viva de um aumento de intensidade da exceção de maneira que o próprio direito (aqui materializado nos poderes legislativos e judiciários, assim como nos poderes executivos estaduais) tenta contê-lo sem grandes sucessos. Bolsonaro é a figura que empresta o simbolismo de todo o estado de anomia e que agora está ingovernável, mantido como na

guerra fria em que o medo de confronto real no centro não eliminou a forma quente com que este se dá até hoje nas periferias, ou seja, nas favelas e comunidades pobres.

O neoliberalismo selvagem bolsonarista deixou nua e à vista de todos as estranhas do que significa a burocracia estatal deste sistema de governo. Se Jameson (2007) propõe que a cultura estadunidense passou a ser o padrão civilizacional e tudo que não se assemelhava a ela poderia ser considerado barbárie; deixando de lado esse arroubo imperialista do autor, no caso brasileiro, a cultura bolso-fascista ainda não atingiu um nível de hegemonia cultural que possa colocá-la nesta posição, mas conseguiu ganhar eleições majoritárias sem tanto esforço.

Isto nos revela que o aprofundamento do sistema neoliberal regido pela lógica cultural bolsonarista está a conduzir esta cultura a uma hegemonia talvez capaz de esmigalhar a diferença (como é da natureza mesma do fascismo), acirrando o ponto central aqui em voga: a violência autodestrutiva, aproveitando-se, a propósito, do niilismo autodestrutivo das esquerdas. A cultura em que estamos inseridos, centrada em uma sensação de lento cancelamento do futuro, apenas deixa margem para um *niilismo combativo* que também é auto destrutor, mas poderá tomar as rédeas da carroça em direção ao abismo e freá-la (ou não). A carroça, certamente, irá capotar em decorrência do freio; entretanto, teremos nós a malemolência de, no ato de rolar em direção ao abismo, conseguirmos parar antes da queda?

Enquanto a esquerda não entender que seu discurso oficial de manutenção da barbárie não tem chance nenhuma de vitória contra o discurso de destruição da barbárie por meio do aumento da barbárie, enfim, enquanto não houver um esquecimento de que a felicidade consumista num mundo pós-trabalhista foi feita, sabidamente, para ser efêmera, nós todos veremos o céu cair sobre as nossas cabeças (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Não estou pregando a melhora da esquerda partidária, a fim de criar terreno para a sua triunfal volta ao poder, tirando o único preso que interessa de dentro da cadeia e deixando apodrecer todos os outros, cujos próprios corpos se viram enredados nos governos punitivistas de esquerda.

Há um viés claramente civilizatório nos discursos da nossa esquerda brasileira, que acompanha o neoliberalismo de modo a não conseguir escapar dele, não importando a maneira como o estado seja gestado. Nancy Fraser (2019) conceitua isto de *neoliberalismo*

progressista; penso que há outra camada escondida dentro deste progressismo neoliberal que se assenta na maneira mesma em que o processo civilizatório é constituído: uma cosmovisão que parte da racionalidade da Europa, cujo núcleo é constituído por uma lógica de assimilação e acumulação, ou seja, segundo Silvio Vietta, “a história da racionalidade ocidental se efetua na estreita associação de três aspectos de ação: saber – conquistar – espoliar. Exatamente a multifuncionalidade da racionalidade [...] determinou os traços fundamentais da história ocidental e produziu a atual sociedade mundial” (2015, p. 285).

Em suma, a esquerda está em crise, a qual, dentre outras coisas, pode ser notada no momento mesmo que ela passou, no século XX, a adotar algumas práticas iluministas e civilizatórias como seu horizonte de ação sem, no entanto, fazer uma interrogação séria ao ideal que está por trás destas práticas. Isto mostra que a direita raiz (fascista, nazista, segregacionista estilo klan), apesar de sempre interpretar o mundo de maneira fantasiosa e pouco efetiva, começou um movimento de mudança deste.

A direita fascista, atualmente, seguindo o exemplo de suas derrotas na segunda guerra mundial (que apesar de ter sua vinculação negada pelos atuais direitistas, eles a assumem em foro íntimo de acordo com suas teses sobre o mundo), está conseguindo imaginar um mundo de acordo com a democracia pensada por Carl Schmitt (2009), a saber, a política como guerra entre amigo e inimigo, decorrendo daí uma aura democrática que só pode ocorrer, em sua verdade mesma, entre iguais, o que acarreta a eliminação cultural (primeiramente) e física do inimigo, tornando impossível qualquer vestígio deste, mesmo que isto a leve a uma crise interna de autodestruição. Esta faceta revela o colapso, que já está se apresentando mundialmente em termos de agitação social e ingovernabilidade dos sistemas políticos neoliberais.

Gente da (falta de) estirpe de Stephen Bannon, a antiga Cambridge Analítica (desmembrada em sua existência, mas ainda viva em seu *modus operandi*), as agências de publicidade, os serviços secretos mundiais, os bilionários, as *Big Techs*³, etc., estão pensando o mundo que virá e, mais do que isso, o estão construindo. A esquerda nunca foi tão pós-moderna (apocalíptica e com um sentimento de gradual cancelamento do futuro) como atualmente e a direita, por sua vez, nunca foi tão delirante e tão moderna (no sentido de construção destrutiva) como agora.

³ Grandes empresas de tecnologia acomodadas com agências de serviços secretos, tais como Amazon, Uber, Google, Facebook, etc.

A direita não tem pretensão alguma de cancelar o futuro que ela está construindo, apesar de saber vagamente que ela está correndo para o abismo da destruição total. Ora, enquanto a esquerda tem uma grande dificuldade de enfrentar o passado ruinoso também construído sob o seu cemitério de ideias, tal como o Stalinismo e a democracia liberal, excludente e necropolítica, a direita joga o tempo todo na cara desta esquerda sem imaginação o que ela fez e não o que ela propôs. Para que possamos retomar a força da crítica, deveremos começar por reaver à construção do futuro, ou seja, tomar da direita a ideia de crítica das instituições liberais.

Todavia, você que chegou ao final deste texto poderia me perguntar, a saber, e o futebol, o que há nele de tão importante a ponto de entrar em uma reflexão sobre Brasil, processo civilizatório, neoliberalismo, etc.? Bem, o futebol é o esporte mais popular do mundo, não apenas segundo o modo pelo qual é praticado, mas, sobretudo, por conta de que nele se expressam todas as contradições sociais, desde seus atletas, passando pela história dos clubes, até suas torcidas. Esta última é, em si mesma, o espelho das contradições sociais, as quais são extravasadas em 90 minutos. O futebol carrega consigo a marca neoliberal contida nas mafiosas transações de venda e compra de atletas, mas também o signo da revolta latente que, tal qual uma dinamite, basta acender o pavio para explodir como em junho de 2013, no Brasil, ou como continuam a fazer algumas torcidas organizadas na luta contra o fascismo.

O futebol e seu caráter dialético nos mostra sua total imprevisibilidade, cuja contradição aparece entre a conservação da ordem social vigente (máfia das entidades que o regem e suas respectivas capacidades de lavar dinheiro e roubar) e a revolução como símbolo de luta, tal como na ditadura Uruguia em que ir ao estádio torcer pelo *Clube Atlético Defensor* representava um momento de liberdade cujo coro da torcida muitas vezes gritava cânticos contra a ditadura; ou mesmo a bela história do Bayern de Munique contra o Nazismo; ou da democracia corintiana.

Segundo Eduardo Orquídea Negra Nobre Braga, a revolução deve aparecer de alguma instância não idêntica a nada, algo tão novo que não haverá possibilidade alguma de identificá-la e derrotá-la. Ora, o futebol não é uma atividade alienante tal como os preconceituosos donos da verdade apregoam, mas também não o é uma instância que salvará a todos e redimirá, messianicamente, a humanidade. No mundo atual, não cabe mais

ilusões, mas sim apenas conjecturas e lutas. Portanto, se nem o futebol, que é a mais democrática das ilusões populares não consegue explicar tudo, o que esse pequeno esquizo-ensaio poderia fazer?

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Henrique. **A Antropologia como Finalidade da Filosofia em Kant**. 419f. Tese (Doutoramento em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. *In*: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**, Tradução de Ernani Chaves, Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo, Editora 34; Duas Cidades, 2011.

BERNASCONI, Robert. Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. *In*: BERNASCONI, Robert. **Race**. Malden: Blackwell, 2001.

CARVALHO, Ruy. Filosofia: crítica, logofilia e misologia. *In*: **Lampejo. Fortaleza – CE – Volume 8 – Nº 2 – 2º Semestre de 2019**.

CHAMAYOU, Grégoire. **A Sociedade Ingovernável: Genealogia do Liberalismo Autoritário**, Tradução de Letícia Mei, São Paulo, Ubu, 2020.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: a história dos costumes**, Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do Capitalismo?**, São Paulo, Autonomia Literária, 2020.

FLICKSHUH, Kathrin; YPI, Lea (Eds.). **Kant and Colonialism**. Oxford, Oxford University Press, 2014.

HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. Tradução de Humberto Amaral. São Paulo: Ubu, 2020.

JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**, Tradução de Maria Elisa Cevalco, São Paulo, Editora Ática, 2007.

KANT, Immanuel. **Manual do cursos de Lógica Geral**, Tradução de Fausto Castilho. Campinas/Uberlândia: EDUFU/EDUNICAMP, 2002.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, tradução de Clélia Aparecida dos Santos. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami**, Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**, Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira, Rio de Janeiro, Contraponto/PUC-Rj, 2006.

MAZLISH, Bruce. **Civilization and Its Contents**. Stanford, Stanford University Press, 2015.

MENEGAT, Marildo. O fim da gestão da barbárie. *In: Revista Territórios Transversais*, São Paulo, n. 3, set. 2015.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**: teoria do partisan, Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte, Editora del Rey, 2009.

VIETTA, Silvio. **Racionalidade**: uma história universal – cultura europeia e globalização, Tradução de Nélio Schneider. Campinas, EDUNICAMP, 2015.

YPI, Lea. Borders of class: migration and citizenship in the capitalist state. *In: Ethics and International Affairs*, n. 32, v. 2. p. 141-152, 2018.

AS FILÓSOFAS BRASILEIRAS: BREVE LEVANTAMENTO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DAS MULHERES

Débora Klippel Fofano¹

Raquel Rodrigues Rocha²

1 Filósofas no Brasil

A filosofia é um substantivo feminino, pelo menos em língua portuguesa, no entanto, sua performance e história tradicional se deu através de homens. O exercício filosófico no mundo ocidental de matriz européia e seu respectivo ensino fora demarcado especialmente por homens, mas a filosofia não é exclusivamente masculina, muitas mulheres pensaram, construíram e viveram do exercício filosófico. Ainda que a prática filosófica feminina seja marcada por um processo de invisibilização, a presença delas ao longo da história da filosofia reforça a necessidade de darmos destaque e reconhecimento do pensamento filosófico produzido por mulheres, não apenas no campo da concepção feminista, mas também das demais áreas do pensamento, pois sabemos que, da Antiguidade aos dias atuais, pensadoras sempre estiveram presentes e atuantes na Filosofia.

O primeiro passo para reverter esse processo de invisibilização é conhecer e falar sobre o tema do ponto de vista das mulheres, ler e escrever sobre as filósofas. A nossa intenção aqui é, portanto, apresentar as pensadoras brasileiras em um duplo movimento: de desconstrução da percepção de um pensamento somente androcêntrica e de descentralização da visão eurocêntrica da filosofia, oferecendo especial atenção a produção de pensamento feminino. Deste modo, escrever sobre esse tema é somar forças junto aos

¹ Doutoranda em Filosofia e Sociologia da Educação – UFC. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2007), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2011). Atualmente, é doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Ceará, pesquisando sobre Ideologia e Violência a partir das reflexões de S. Zizek. Pesquisadora do Grupo de Estudos Teoria Crítica e Educação (FACED-UFC). É professora - Secretária da Educação Básica do Ceará, palestrante - SESC - Administração Regional do Ceará e professora da Escola Espaço Vida. Criadora de conteúdo do perfil na rede social Instagram @filosofa.deinterrogacao, do Podcast Perdidos na Paralaxe e do canal Aconchego Filosófico no YouTube.

² Doutora em filosofia pela UFRJ. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2019), mestre em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará (2015), graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2012). Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ (NuFFC-PPGF-UFRJ/CNPq) e do Grupo de Estudos Teoria Crítica e Educação (FACED-UFC). Atualmente, desenvolve pesquisas na área de Filosofia política, história da filosofia, ética, educação, estética, feminismo e cibercultura. Podcaster do Perdidos na Paralaxe, atua também como dançarina do ventre, desenvolvendo pesquisa acerca da dança e o despertar feminino como cuidado de si.

movimentos organizados pelas mulheres em busca de reivindicar o devido espaço e reconhecimento intelectual dentro da sociedade.

Ao abordar a produção das filósofas brasileiras estamos considerando que a formação da filosofia no Brasil foi de fato diferente dos outros países ocidentais, mas nos detalhes patriarcais descendeu dos países europeus. Investigando a história da Filosofia no Brasil e nos apropriando de referências acerca das mulheres, podemos afirmar que elas produziram, pensaram, dialetizaram, problematizaram sobre as questões de seu tempo. Entretanto, principalmente no passado, muito do arcabouço filosófico desenvolvido no nosso país ficou sobre alcunha de homens e, pelo que a narrativa oficial nos conta, em especial os jesuítas. As pensadoras brasileiras ao longo dos séculos também fizeram filosofia, porém muito desse arcabouço se perdeu ou foi propositadamente apagado. Aqui, produção intelectual das mulheres foi soterrada no ego dos pensadores brasileiros eurocentrados³, mas o motor da história não para e tempos de diferenças já chegaram.

Uma das razões que levavam as mulheres para longe da filosofia formalmente definida é, primeiramente, a falta de acesso ao próprio conhecimento. No caso do Brasil, temos uma população que em sua grande maioria teve o direito à educação básica garantida em lei, de maneira universal e gratuita, somente em 1997⁴. Nesse sentido, a sociedade historicamente carece de conhecimento formal, tendo seu capital cultural e educacional reduzido às experiências cotidianas na infância e ao mundo do trabalho na vida adulta. Nesse contexto, lembremos ainda que até hoje a educação não é uma realidade para 100% dos jovens em idade escolar, o que deixa evidente as inúmeras carências em torno do conhecimento e também dos meios para que a filosofia se torne uma realidade presente na sociedade de modo consolidado.

Se ainda hoje a inacessibilidade ao conhecimento é um problema, pensemos em séculos atrás! Às classes mais abastadas era reservado o direito dos filhos estudarem nos internatos e universidades de excelências, e às filhas frequentarem a escola primária, o suficiente para ler e escrever. Com a exigência por mais espaço na sociedade, essas

³ Segundo Carolina Araújo (2019), as chances de crescimento profissional dos homens são 2,3 vezes maiores do que das mulheres. No período de 2004 a 2017, a filósofa destaca ainda a tendência a desigualdade ao aumento da desigualdade entre homens e mulheres na acadêmica. Transformando a presença da mulher na Filosofia brasileira em dados, temos: 36,44 % dos graduandos, 30,06% dos mestrandos, 26,98% dos doutorandos e apenas 20,14% dos docentes de pós-graduação.

⁴ BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei número 9394, 20 de dezembro de 1996.

mulheres de classes mais abastadas conquistaram o direito de mais anos de estudos, mas em escolas sempre separadas dos meninos. Mais tarde, à essa dama da sociedade foi ofertado cursos mais avançados, nos quais aprendiam a desenvolver a rotina normal de um lar⁵ e ainda assim a elas pouco ou nada lhes era versado sobre filosofia. Raras eram as brasileiras que mesmo há 70 ou 80 anos atrás tinham acesso à filosofia. Entretanto, a realidade cotidiana do grosso da população brasileira, em especial a mulher, era sobreviver, sendo os estudos algo supérfluo naquele contexto. Vale ressaltar que apesar do cenário social marcado por profundas desigualdades, brasileiras de diversas classes sociais se destacaram no cenário cultural, superando as opressões que lhes atingiam de modo muito diverso, com maior ou menor violência, e brilharam em áreas diversas do conhecimento. Entretanto, a título de exceção, a filosofia tradicional canônica só foi emergir anos mais tarde através de uma mulher.

Na contemporaneidade, a discussão ainda pode ser retomada de outras formas, pois se no campo geral da produção do conhecimento as mulheres estavam em posição periférica, no que tange a filosofia o caso se torna ainda mais excepcional, uma vez que parece haver um surto de negação que ainda hoje é difícil fazer a questão emergir⁶. Propor um resgate do pensamento brasileiro sob o ponto de vista feminino, nos conduz a alguns questionamentos que servem de base para compreendermos o processo de apagamento e desvalorização da presença da mulher na Filosofia.

Ante a filosofia brasileira, originalmente jesuíta e européia, o que podemos dizer das estudiosas que produziram filosofia no período colonial? Quase nada! Aqui, dois pontos cruciais se articulam: qual a história da filosofia queremos versar? Essa eurocêntrica imposta ou podemos pensar em uma filosofia que se produziu no Brasil fora das narrativas oficiais que contemplam outros modos operandi de pensamento? Um pensamento que inclusive é passível de ser questionável no que tange ao que pode ser encaixado no que se espera de filosófico. O outro ponto que remete a mesma questão é: a mulher que pensou

⁵ Como era o caso das escolas normais em sua gênese (PRIORE, 2007).

⁶ Segundo Tolentino: “É bem verdade que podemos expandir esse apagamento das mulheres na historiografia da cultura escrita como um todo, sendo notório o apagamento dos feitos de mulheres nas ciências, na técnica, nas letras, política e artes – em especial artes de escrita e liderança: poucas são as maestras, regentes, dramaturgas, diretoras de cinema e teatro que podemos identificar. Isso não desresponsabiliza em nada o campo da filosofia, que ainda se mostra incapaz de fazer essa auto-crítica, primária na construção de qualquer possibilidade de superação, estando muito atrasada nesse sentido em relação a outras áreas, especialmente nas ciências humanas” (TOLENTINO, 2019, p. 103).

filosoficamente no Brasil, principalmente o colonial, conseguiu legar seus registros? Entrelaçando essas questões mais inquietantes com os preconceitos estruturados que nossa sociedade carrega até hoje, a resposta que já antevemos é que a violência patriarcal impôs tamanha envergadura que apagou por completo o registro das mulheres que bravamente não se submeteram a sua lógica. Nesse sentido, a própria falta de uma produção filosófica advinda das mulheres no mundo e em especial no Brasil durante séculos é apenas o sintoma da verdadeira causa do problema: o silenciamento e apagamento do pensamento delas ao longo do tempo. É preciso deixar isso bem claro, pois alguns podem concluir que elas não produziram por razões diversamente diferentes dessas que começamos a delinear.

Escolhemos pesquisar sobre as filósofas brasileiras, na intenção de reforçar a importância não só de dar nomes femininos à filosofia, mas também assumir uma postura de resistência política na luta contra a invisibilização da mulher nos espaços acadêmicos e culturais. Somamos a nossa voz ao coro das outras colegas filósofas para que não sejamos mais silenciadas e, sobretudo, para que possamos conhecer os trabalhos umas das outras.

Cientes que um único texto não é capaz de contemplar todas as pensadoras que residem no país, salientamos aqui algumas estudiosas que produziram e fazem a diferença no cenário brasileiro com estudos desde a Filosofia Antiga, passando pelo feminismo até às problemáticas da nossa contemporaneidade. Evidenciamos que a discussão da produção filosófica das mulheres vem ganhando corpo na atualidade, principalmente nos últimos 10 anos, onde grupos de estudo e de pesquisa, projetos de extensão e uma série de investigações que vem sendo desenvolvidas na área. No entanto, esses esforços importantíssimos são um balde d'água doce em oceano, pois o número de brasileiras dedicadas à filosofia ainda é inferior em comparação aos homens em todas as modalidades do pensamento filosófico. Certamente os estudos em torno das filósofas ao longo da história do pensamento vem se multiplicando, assim como a recuperação desse arcabouço é importante nos aspectos mais diversos da pesquisa filosófica. Todavia vemos ainda uma carência no que tange as filósofas no Brasil, isto é, ao tímido reconhecimento da jornada produzida pelas intelectuais da nossa terra. Portanto, reconhecemos e focamos nesse artigo nas estudiosas que aqui construíram seu pensamento, saudamos seu brilhantismo e coragem.

2 O legado

2.1 Nísia Floresta

Uma grande pensadora que revolucionou a esfera do pensamento no Brasil de principalmente no que tange a educação foi Nísia Floresta (Papari 1810 - Bonsecours 1885). Nísia Floresta Brasileira Augusta, pseudônimo de Dionísia Gonçalves Pinto, casou-se aos 13 anos, tendo se separado logo em seguida (escândalo para a época) vindo a se relacionar novamente com o estudante de direito com o qual conquistou um importante apoio intelectual. Sua alcunha revela sua autenticidade: Floresta, referindo-se ao sítio onde nascera; Brasileira, referindo-se à necessidade da afirmação de seu nacionalismo; Augusta, em homenagem a seu companheiro. Para muitos pensadores da época ela era um desvio de comportamento das mulheres de seu tempo. Em 1832, publicou seu primeiro livro, *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*⁷.

As preocupações e pensamentos de Nísia Floresta se lançaram na prática de uma educação voltada para as mulheres que visava, a partir de sua inspiração em Wollstonecraft, o combate à ausência de uma boa educação, pensamento que foi posto em ação na escola que ela fundou (Colégio Augusto, em 1838). Para ela, o pouco acesso ao conhecimento por parte das meninas era fator determinante na condição de inferioridade social que a mulher ocupava na sociedade. Em sua obra, Nísia Floresta traz um arcabouço filosófico sobre a urgência de uma educação para meninas, principalmente como forma de criar uma consciência necessária para transformação de sua condição.

Anos mais tarde Nísia perdeu seu marido e em 1851, morando em Paris, assistiu ao Curso de História Geral da Humanidade, de Augusto Comte, com quem manteve contato e amizade por anos e teve fundamental influência em seu pensamento. Ao retornar para o Brasil publicou o texto Opúsculo humanitário, uma obra sobre a educação feminina, cujos

⁷ Para Pugliese: “Nísia Floresta, filósofa brasileira que publicou livros em diversas línguas e defendeu o acesso e a educação de qualidade para as mulheres, no século XIX, no Brasil. Floresta ficou conhecida por ter, aparentemente, feito uma tradução livre da obra de *Wollstonecraft* para o Português, mas recentemente foi descoberto que o livro é, na verdade, a tradução de uma das versões do primeiro panfleto de [Sophia]. Floresta é uma mulher pioneira como intelectual brasileira, e temos o direito a tê-la como referência, como parte de nossa memória coletiva, de saber que ela foi lida, admirada e citada, por exemplo, por Câmara Cascudo e Gilberto Freyre. Temos direito de saber a história das mulheres na filosofia (e na nossa filosofia) para sabermos como chegamos onde estamos hoje. A história, afinal, é um mapa do presente, um espelho de quem fomos. Sem esse conhecimento, não temos identidade e nem imagem pela qual nos reconhecer” (PUGLIESE, 2019).

primeiros vinte capítulos já tinham saído anonimamente no jornal Diário do Rio de Janeiro. A produção de Nísia foi muito impactante, tendo produzido: *Daciz ou A jovem completa* (1847); *Fany ou O modelo das donzelas* (1847); *Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta* (1847); *A lágrima de um Caeté* (1849); *Dedicação de uma amiga* (1850) *Opúsculo humanitário* (1853); *Páginas de uma vida obscura* (1855); *A Mulher* (1859); *Trois ans en Italie, suivis d'un voyage en Grèce* (1870); *Le Brésil* (1871); *Fragments d'un ouvrage inédit: notes biographiques* (1878). Segundo a crítica que ela trazia em suas obras, a condição da mulher também dizia respeito ao governo português, “Quanto mais ignorante o povo, tanto mais fácil é a um governo absoluto exercer sobre ele o seu ilimitado poder”⁸. Sem dúvida suas reflexões sobre igualdade de gênero e acesso à educação adivinham do pensamento liberal, especialmente o positivista e deixam marcas que até hoje merecem nosso reconhecimento.

2.2 Gilda Rocha de Mello e Souza

Inaugurou no Brasil um intercruzamento pioneiro entre as dimensões da linguagem da arte e da filosofia. No ensaio *Gilda e Clarice: a dignidade do feminino*⁹, Marilena Chauí nos apresenta uma autora que fez da experiência feminina no universo simbólico das roupas e da análise da pintura brasileira objetos dignos de investigação filosófica. A construção do pensamento de Gilda Mello e Souza se tornou uma das principais jornadas de pesquisadoras na área de estética e filosofia da arte consolidada no Brasil.

Nascida em São Paulo em 1919 e falecida em 2005, aos 18 anos seguindo o conselho do amigo Mário de Andrade, ingressou na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP onde se licenciou. Durante o curso conheceu colegas com os quais formou o grupo *Clima*: Antônio Candido, Lourival Gomes Machado (1917-1967), Décio de Almeida Prado (1917-2000), Paulo Emílio Sales Gomes (1916-1977) e Ruy Coelho (1920-1990). Consolidaram através da revista *O Clima* o nome de importantes referenciais críticos em suas áreas de atuação. Para Antônio Candido, com quem Gilda se casou e teve três filhos, o grupo bebeu na fonte do pensamento aberto pelos escritores e intérpretes do Brasil, Sérgio

⁸ CAMPOI, Isabela (2011). O livro “Direitos das mulheres e injustiça dos homens” de Nísia Floresta: literatura, mulheres e o Brasil do século XIX. História (São Paulo). Consultado em 11 de novembro de 2018.

⁹ Revista *Ideação*, n. 42, Julho/Dezembro 2020.

Buarque de Holanda (1902-1982), Caio Prado Júnior (1907-1990) e Gilberto Freyre (1900-1987). Gilda Mello e Souza esteve em diálogo permanente com esses pensadores.

Nomeada assistente da Cadeira de Sociologia I, então ocupada pelo sociólogo francês Roger Bastide, orientada por ele anos depois defendeu a tese *A moda no século XIX* se tornando doutora em Ciências Sociais. Em 1954, passou a ser responsável pela disciplina de Estética no Departamento de Filosofia, do qual também foi diretora, tendo fundado a revista *Discurso*. Recebeu em 1999 o título de professora emérita da FFLCH/USP.

Gilda Mello e Souza ministrou aula inaugural de 1973 do Departamento de Filosofia, intitulada “A estética rica e a estética pobre dos professores franceses”. Nessa aula refletiu sobre primeiros anos da USP, quando ela pensava haver menos “especializações” e os próprios professores franceses não tinham traçado nitidamente seus caminhos de investigação, o que possibilitava aos alunos liberdade para conhecer diversos assuntos e escolher a área de atuação. No ano anterior, na aula “inaugural” optou pela astúcia do paradoxo para falar aos discípulos, não sobre os “mestres do passado”, mas sobre os mestres de sempre, para isso retomou Benedetto Croce, filósofo italiano. De fato, Gilda sempre foi inovadora.

Fazendo pouco uso de textos consagrados para dar aula, a pensadora privilegiava textos da época. “Esses também serão os principais veículos de divulgação do trabalho de Mello e Souza por toda a vida. Considerada em seu conjunto, a formação de Mello e Souza revela a busca pela apropriação de um conhecimento que a permitisse encontrar um caminho próprio de interpretação das obras de arte”. Tampouco ela era dada a grandes mergulhos em exegese teórica, preferindo colocar seus estudantes em contato com artes em geral, ela própria afirmava ser “um temperamento cada vez mais voltado para a síntese” (SOUZA *apud* GALVÃO, 2014, p. 99). Foi inspiração para muitos, mestra de intelectuais como Paulo Arantes e Bento Prado Jr.

Seu estilo fez com que não deixasse suas pesquisas puramente teóricas, apesar de seus muitos escritos. Não teve hábito de recorrer à autoridade de pensadores consagrados para fundamentar ou corroborar suas avaliações, se consolidando de fato como uma pensadora desimpedida. Gilda de Mello e Souza é autora de obras como *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma* (1979), *Exercícios de leitura* (1980), *Os melhores*

poemas de Mário de Andrade. Seleção e apresentação (1988), O espírito das roupas: a moda no século XIX (1987), A ideia e o figurado (2005).

2.3 Lélia Gonzalez

“A gente não nasce negro, a gente se torna negro. É uma conquista dura, cruel e que se desenvolve pela vida da gente afora. Aí entra a questão da identidade que você vai construindo. Essa identidade negra não é uma coisa pronta, acabada. Então, para mim, uma pessoa negra que tem consciência de sua negritude está na luta contra o racismo. As outras são mulatas, marrons, pardos etc.” Depoimento de Lélia Gonzalez, em 1988.

Ela foi “a” *griot*¹⁰ que contava histórias verdadeiras para seu povo, falava e ensinava não só para preservar, mas principalmente, para resgatar as genealogias, as origens e as tradições, para que a população negra conquiste igualmente o orgulho de si mesmo, para a superação da condição de exclusão em que foi colocado do ponto de vista histórico, político, social e econômico. Nascida em Belo Horizonte, em 1935, faleceu no Rio de Janeiro em 1994. Com fundamentação e determinação, como poucos fizeram, conjugava filosofia, sociologia, antropologia e psicanálise, falando em bom “pretuguês”:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que “casualmente” se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado etc e tal (GONZALEZ, 2018, p. 208).

Lélia Gonzalez graduou-se em História e Filosofia pela Universidade do Estado do Guanabara, atual UERJ, fez mestrado em comunicação social, e no doutorado se especializou

¹⁰ *Griot* (também grafado griô; com a forma feminina griote), jali ou jeli (djeli ou djéli na ortografia francesa), é o indivíduo que na África Ocidental tem por vocação preservar e transmitir as histórias, conhecimentos, canções e mitos do seu povo. Existem *griots* músicos e *griots* contadores de histórias.

em antropologia política. Foi professora de Cultura Brasileira na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde chefiou o departamento de Sociologia e Política. Militante negra e feminista, atuou como desencadeadora das mais importantes propostas de atuação do Movimento Negro Brasileiro, participando da criação do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN-RJ), do Movimento Negro Unificado (MNU), do Nzinga Coletivo de Mulheres Negras-RJ, do Olodum-BA, dentre outros.

Em sua vasta e inquietante carreira, Lélia percorreu um número significativo de temas, explorando matrizes do pensamento ocidental e africano. Explorou teorias distintas como afrocentrismo, marxismo, existencialismo. Entretanto, para ela o modelo do negro brasileiro não estava nem na África nem nos ditames da cultura dos Estados Unidos, portanto, ele deveria ser procurado na própria experiência brasileira, nas resistências políticas, culturais, na lembrança do Quilombo dos Palmares, dentre tantas outras referências.

Com uma perspectiva inovadora produziu uma compreensão da cultura brasileira que rompia com a dicotomia colonizador versus colonizado. E conferia protagonismo ao negro na transmissão de valores civilizatórios para formação cultural. Conferiu à mãe preta, folclorizada, a função materna da cultura brasileira, transmitindo valores africanos para os brasileiros. Assim, introduziu elementos pertinentes para a compreensão e caracterização do racismo no Brasil, que se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade euro-cristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação [...] e direciona o olhar da produção acadêmica ocidental”.

Sua produção refletiu criticamente sobre o lugar do negro na cultura, visto, tradicionalmente, como o lugar do folclore, do louco, da criança, do primitivo. Uma vez que os sujeitos africanos “trazidos” para o Novo Mundo foram tratados como uma massa anônima de pessoas sem cultura, que só possuíam uma capacidade: a força de trabalho.

A interlocução com a teoria psicanalista aparece na proposta do conceito de amefricanidade, extremamente presente em seu pensamento, e traz características importantes de suas proposições críticas ao poder colonial. Em permanente conversa com o pensamento do martinicano Frantz Fanon, Lélia percebe muito cedo a necessidade de entrelaçar a desigualdade racial e realidade social às questões da brasilidade que foram construídas de forma branca e europeia denegando as origens indígenas, latinas e africanas.

Em 2019, em sua passagem pelo Brasil, a filósofa estadunidense Angela Davis fez questão de nos lembrar da importância do pensamento e da atuação de sua colega brasileira, Lélia Gonzalez. “Leiam Lélia Gonzalez!”, “vocês não precisam de mim, vocês têm Lélia!”

Por isso, se quisermos de fato compreender Lélia Gonzalez, a maneira adequada é investigar a realidade do povo negro no Brasil e na África, com foco no conhecimento que trouxeram, na filosofia que fundamentam sua visão de mundo, na tecnologia que dominam, na competência no saber viver respeitando toda a natureza, na capacidade de criar, em diferentes níveis, e na fraternidade, que, hoje, é considerada como característica importante do povo brasileiro, segundo Lélia Gonzalez:

A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido (1). Só que isso tá aí... e fala. (GONZALEZ, 2018, p. 197)

As contribuições de Lélia Gonzalez são inúmeras, mas podemos citar algumas obras: *Festas populares no Brasil* (1987); *Lugar de negro* (com Carlos Hasenbalg) (1982); *Por um Feminismo afro-latino-americano* (2020). Além de inúmeros ensaios e artigos, como *Mulher negra, essa quilombola*; *O lugar da mulher*; *estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*; *O terror nosso de cada dia*.

3 O tempo presente

Falar das filosofas do tempo do agora é certamente um desafio para qualquer autor. Se por um lado entendemos que de fato a produção e trabalho filosófico trazem em si mesmos tudo que a própria pensadora quer expor, por outro nos deparamos com a impossibilidade de abordar tudo que ela produziu apenas nesse artigo. Igualmente podemos

incorrer em norteamientos atravessados por nossa subjetividade ao escolher determinado tema e assim não fazer justiça ao seu pensamento. Sabemos que todo autor incorre nesses riscos, escolhemos os nossos. Por isso, preferimos pecar pelo excesso e preferimos entrar em contato com as pensadoras contemporâneas para pedir a colaboração direta no que diz respeito às suas produções filosóficas, pois entendemos que as filósofas que estão vivas e plenamente ativas podem direcionar melhor nossa pesquisa.

Percorremos assim uma escolha que tem também um teor afetivo com o qual nos dedicamos nessa escrita, pois ao nos aprofundarmos nas investigações e nos diálogos diretos com nossas mestras e colegas na jornada na filosofia, pudemos sentir a potência e a alegria em trocar informações e conhecer os caminhos traçados por tantas mulheres admiráveis e inspiradoras. Gostaríamos de ressaltar também que nós estamos no Nordeste do Brasil produzindo pensamento filosófico, na periferia do pensamento, fora do eixo Rio Janeiro – São Paulo e nesse sentido é importante o reconhecimento de brasileiras que, nos últimos anos e principalmente durante a pandemia, se organizam para fortalecer seus estudos, formar redes de apoio, acolhimento e formas de dar visibilidade, rompendo com o status quo da patriarcalidade centralidade da filosofia. Mais do que um levantamento do pensamento filosófico das estudiosas, nosso texto também é uma forma de celebrar e honrar as mulheres que fizeram e fazem da Filosofia uma profissão e modo de vida. Por isso perguntamos a elas:

1 Por que se dedica a filosofia?

2 Qual área da filosofia chama mais sua atenção?

3 Quais os principais conceitos, problemas, ideias ou teses estão presentes no seu pensamento?

4 Um trecho ou citação relevante que constitui seu pensamento:

5 O que gostaria de acrescentar, de forma breve, sobre a participação da mulher na filosofia brasileira.

Assim os trechos das pensadoras a seguir contam com a colaboração valiosa de diferentes mulheres que diretamente contribuíram para nosso artigo e já aqui reiteramos nosso mais profundo agradecimento.

3.1 Francisca Galileia Pereira da Silva

*Quando superado o âmbito da necessidade, tudo é possível*¹¹

Nascida em Fortaleza/CE, fez sua graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, doutorado na mesma área pela Universidade Complutense de Madrid. Participou de cursos em codicologia dos manuscritos árabes, vindo a realizar pesquisas na Biblioteca do Monastério de San Lorenzo del Escorial. É professora adjunta da UFC e associada ao Programa de Pós-Graduação. É coordenadora e pesquisadora do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval da Universidade Federal do Ceará (GEFIM-UFC), onde desenvolve projetos em Filosofia Medieval; membro do Núcleo de Pesquisa em Filosofia Islâmica e Judaica da Universidade Federal de São Paulo e da Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Medievale. Desenvolve projeto no qual aborda a recepção da Filosofia e cultura grega pelo oriente islâmico no período do medievo.

Na breve entrevista que fizemos com a pensadora, ela afirma que sua dedicação à filosofia acontece pelo seu potencial transformador, ou, como costuma dizer aos estudantes, pelo fato de a Filosofia mostrar que algo é, mas pode ser diferente; pelo seu significado libertador da imobilidade. Ou, de maneira sintética e aristotelicamente falando, por mostrar que a realidade é uma mescla de ato e potência. Como suas análises e textos demonstram, as áreas de atuação do seu pensamento giram em torno da Filosofia Política e Filosofia da Linguagem, principalmente as teses desenvolvidas no medievo oriental. Galileia faz uso dos conceitos de real; simbólico; signo; significado; felicidade; sociabilidade; religião e política; e dedica-se em trabalhar os problemas: da identificação de uma ontologia política; a relação entre o real e o simbólico; a distinção entre o que é e o que é expresso.

Suas reflexões sobre mulheres levam em consideração que não há como possuir uma igualdade de produção filosófica entre os gêneros em uma sociedade patriarcal. Às mulheres, o ócio produtivo é o que mais lhe é vetado. Ou mudamos esta estrutura, ou nos condenamos e condenamos as nossas. A professora também desenvolve junto com seu grupo de pesquisas importantes estudos que colaboram muito para a filosofia no Brasil, como em seu artigo *Aspectos dialéticos da capoeira* mostrando a potência do seu pensamento:

¹¹ Francisca Galiléia Pereira da Silva, 2021.

Tal como para Heráclito tudo é um eterno devir, no qual todo oposto nasce de seu oposto, na capoeira tudo também é devir. No devir da capoeira, é da relação dos contrários que o universo da Roda é construído e reconstruído, até que se esgote toda a potência dos jogadores, ou que o gunga ordene o fim do jogo. Quando o jogo é visto em sua totalidade, e só assim ele pode ser plenamente compreendido, se torna evidente que não são apenas dois jogadores em posições contrárias, pois o todo é mais que suas partes. Na Roda, a totalidade do jogo da capoeira aparece mais na relação que é estabelecida entre os dois capoeiristas do que na disputa entre eles. Em razão do jogo ser uma unidade, uma unidade de contraposições, seu realizar-se é marcado pela potência dos jogadores, que a cada momento reinventam aquele universo, fazendo com que os observadores, pela harmonia do jogo, pensem que se trata de algo ensaiado quando, na realidade, diz respeito à dinâmica própria das relações de contraposição (SILVA, CUNHA 2018, p. 544).

Sua produção acadêmica é extensa, tendo livros como *Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia*, além de artigos em livros e periódicos, como *La ontología como fundamento de la política en al-Farabi*; *Aborto no Brasil: uma questão ética, religiosa ou política*; *A natureza: uma breve análise a partir das concepções mítica e filosófica grega*; *O curso do pensamento procleano na Filosofia Árabe*; *A leitura farabiana dos escritos lógicos aristotélicos* e muito mais.

3.2 Adilbênia Machado

Doutora em Educação pela UFC, fez mestrado na UFBA e licenciatura em filosofia da UECE, uma trajetória cheia de alegrias e desafios uma vez que refletir filosoficamente acerca de uma práxis de libertação da filosofia africana que tem a ancestralidade e o encantamento como inspirações, um tema árduo e no qual não encontrou no cânone filosófico o apoio e incentivo necessários. Por isso ela foi levada a desenvolver seus estudos junto aos grupos de pesquisas e estudosas da área da educação, que se mostraram naquele tempo mais abertos ao tema.

Entretanto foi a filosofia que trouxe para Adilbênia o sonho, o desejo de conhecer o mundo, a curiosidade, a fascinação pela diversidade “mundana”, a busca por fundamentar perguntas. Esse encontro com a Filosofia Ocidental a trouxe também para desencantamento, pois descobriu uma filosofia racista, machista, heteronormativa, classista e perdida em um mundo pequeno, desencantado, que se diz universal. O desejo de conhecer o mundo plural, diverso e o encontro / encanto com as Filosofias Africanas levaram a pensadora ao trabalho contínuo em torno da descolonização do conhecimento. “Contribuir

com uma filosofia realmente plural, diversa, é alimento para seguir dedicando-me à filosofia”, comenta.

Por isso, suas áreas de interesse são as filosofias não hegemônicas, especialmente as africanas, africano-brasileira e latino-americana. No dito pensamento contra-hegemônico, Adilbênia Machado busca compreender a Filosofia Africana, a Filosofia da Ancestralidade, a Filosofia do Encantamento, a Escuta Sensível, e o conceito de Pertencimento. Por isso ela é membro do grupo de pesquisas Núcleo das Africanidades Cearense: Encantamento, pretagogia, ancestralidade. (NACE -UFC). É sócia-fundadora do grupo de pesquisa REDE AFRICANIDADES (UFBA); Filiada a Associação Brasileira de Pesquisadores Negr@s (ABPN); participa da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e muitas outras associações e colaborações.

Categoricamente ela afirma que a filosofia não nasceu na Grécia! Não há uma única filosofia, ela não é universal nem na Europa. O conhecimento só existe se compartilhado e todas as pessoas, independente de idade, sexo, etnia, gênero, classe social, tem sempre algo para ensinar e algo para aprender¹². Para Adilbênia Machado, as pensadoras são fundantes na construção do pensamento. Entretanto, em suas palavras: “somos silenciadas, negadas, ridicularizadas! Tenho percebido que somos lidas, mas de forma sorradeira, assim, temos nosso pensamento vilipendiado e até roubado. Não somos citadas, mas somos lidas. Penso que nós mulheres devemos dar mais vozes a nós mesmas!” A partir daí a estudiosa cearense nos traz questões muito importantes:

Pergunte-se: minhas referências bibliográficas têm mais homens ou mulheres?
 Tenho buscado mais referências femininas? Leio mais homens ou mulheres?
 Autorizo-me a filosofar diante de um quadro de negativas de nossa capacidade de filosofar ou acabo reproduzindo o que está dado?

¹² Para a filósofa: “O encantamento é o ato de criar mundos, isso se dá no interior de uma forma cultural, desde um contexto e, aqui, o contexto escolhido para pensar uma práxis de libertação é o africano e afrodescendente. A ancestralidade é que permite se pensar uma cosmovisão africana, é conceito e práxis, feita a partir do nosso próprio chão. A formação é existencial e cultural, processo de libertação que passa pelo aporte crítico, reflexivo, portanto, ter a ancestralidade e o encantamento como inspirações formativas é primar pelo homem que recria, que cria, que encanta e se encanta, pautados numa ética libertária. Apresenta a metodologia filosófica, que também é conteúdo, dos Odus. [...] Busca-se delinear um pensamento plural, diverso, numa perspectiva horizontal, circular, que compreende a universalidade desde um lugar, desde nosso próprio chão, onde o corpo é produtor e fonte de conhecimento. Apresentaremos esta metodologia que é tecida por implicações epistemológicas, ativistas, política, ética, em busca de descolonização curricular e do próprio conhecimento, delineada pela escuta sensível, perpassada pelo coletivo, pela memória histórica, pela resistência negra e pela autoformação” (MACHADO, 2014).

Além dos seu livros *Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades*; *Estéticas Negras: trançando educação e produção didática*; *Memórias de Baobá II*, a autora tem inúmeros artigos como: *Filosofia Africana desde saberes ancestrais femininos: bordando perspectivas de descolonização do sertão que há em nós*; *Filosofia africana contemporânea desde os saberes ancestrais femininos: novas travessias/novos horizontes*; *Trajetórias políticas e religiosas de mulheres de terreiro: os saberes ancestrais femininos e a filosofia das religiões de matriz Africana*.

3.3 Cristiane Maria Marinho

“É sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre outro [...], [por isso] ser respeitoso quando uma singularidade se subleva, [e] intransigente quando o poder infringe o universal” (Michel Foucault, *É inútil revoltar-se?*).

É com essa citação da própria filósofa que apresentamos aqui a Professora Dra. Cristiane Maria Marinho. A filosofia para ela é o meio pelo qual é possível compreender “algumas coisas da vida, como a desigualdade social, a moral conservadora, o fenômeno da educação, a possibilidade da existência da liberdade e as lutas para fazê-la prevalecer”. Assim, seu pensamento é marcado pela multiplicidade de temáticas que formam o arcabouço para dar conta da realidade de forma mais ampla. Tomando como ponto de partida a filosofia, as pesquisas realizadas por Cristiane Marinho possuem uma centralidade nas temáticas relacionadas aos campos da ética e política, Economia, Filosofia da educação e História da Filosofia no Brasil. Essa multiplicidade pode ser notada dentro do próprio percurso de formação da professora que possui graduação em Filosofia; Especialização em Economia Política; Mestrado em Filosofia; Doutorado em Educação; Doutorado em Filosofia; Pós-doutorado em Filosofia da Educação.

Sobre o espaço da mulher no cenário da filosofia, a filósofa ressalta:

Sempre penso na filosofia brasileira como um Clube do Bolinha, aquele personagem de história em quadrinhos. Nesse clube era vetada a entrada de meninas. Assim somos no Brasil. Há um loteamento que desqualifica o trabalho das filósofas, desconhece a sua produção bibliográfica e boicota sua presença em eventos e em cargos de administração. A professora Carolina Araújo escreveu um importante estudo, *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil*, em que mostra, dentre outras coisas, a exígua presença das mulheres nos cursos de

Filosofia no nosso país, tanto no ingresso quanto na permanência nos cursos. Bem como mostra diversos tipos de dificuldades das mulheres filósofas num curso em que a maioria é masculina, inclusive o assédio sexual e moral. E nesse estudo fica bem nítida a presença diminuta das filósofas nordestinas e nortistas nos cursos de filosofia. Claro que isso se dá em função de um machismo estrutural muito mais forte no norte nordeste brasileiro, bem como devido a certo preconceito cultural com essas regiões.

Em sua carreira como professora e pesquisadora, Cristiane possui inúmeras publicações nas áreas da Educação, Filosofia contemporânea, História da filosofia, Filosofia no Brasil, ganhando destaque principalmente entre os estudiosos da obra de Michel Foucault e Filosofia da educação e da diferença. Damos atenção aqui para os livros e textos que tem relevância impar na carreira da filósofa: *Filosofia e educação no Brasil: da identidade à diferença; Pensamento pós-moderno e educação na crise estrutural do capital; As contracondutas corporais na educação; Formação da unilateralidade político-moral da pequena política do ocidente em Nietzsche; Apresentação do dossiê Michel Foucault e a teoria queer.*

3.4 Eliana Sales Paiva

O mais importante não é o que fizeram a você, o que mais importa o que você faz com o que fizeram de você. (Sartre). A mulher não nasce mulher, torna-se... E isto é um ato político. (Simone de Beauvoir).

Intelectual espontaneamente curiosa e crítica, Eliana Paiva, professora adjunta da Universidade Estadual do Ceará, traz em seu percurso intelectual e acadêmico uma preocupação com uma filosofia práxis. Vinda de uma família de camponeses e agricultores, a preocupação com a prática é observada em sua própria trajetória de estudante de filosofia e serviço social e posteriormente enquanto professora engajada, ativa e que assume a função de ensinar pensamento crítico nos alunos, buscando sempre melhorar as possibilidades de ampliação do conhecimento e disciplinas que instiguem os estudantes no exercício do pensamento crítico acerca da realidade e também na realização de pesquisas e engajamento em grupos de estudos. Como destaca a própria intelectual ao referir-se sobre sua relação com a filosofia: “Não me tornei parteira, mas sim professora de filosofia”.

Como professora Eliana ministra disciplinas na área da Ética e da Política, metodologia do trabalho científico e filosófico e foi como professora do Serviço Social

ministrando as disciplinas de Ética, Metafísica e Antropologia, que a filósofa aponta o seu encontro com o estudo do marxismo, fenomenologia e do positivismo. Em sua prática de sala de aula, a intelectual ressalta a importância de estimular o exercício filosófico da leitura, conversa, escrita, associando as disciplinas ministradas a participação em grupos de estudos, apresentando aos seus discentes novas maneiras de compreender e agir no mundo, descobrindo suas potências e possibilidades a partir da filosofia e das relações estabelecidas em sala de aula e nos demais ambientes acadêmicos.

É a experiência entre a sala de aula e as questões da sociedade que marcam sua participação nos Movimentos Sociais e da Reforma Psiquiátrica do Estado do Ceará, estabelecendo assim a relação entre o exercício e a prática filosófica que caracterizam o pensamento-ação da filósofa que compreende a filosofia enquanto uma práxis que perpassa a experiência humana, movimenta a vivência humana individual e coletivamente. Os conceitos que resultam dessa vivência com a filosofia estão imbrincados, segundo a autora: “a ação prática inovadora é uma construção permanente e todos somos partícipes (agentes e/ou integrantes). Cabe a cada um se disponibilizar a agir e a arcar com as consequências”.

Nesse sentido, a filósofa afirma que não percebe a filosofia como repartida em eixos fixos (metafísica, lógica, política, estética etc), mas “enquanto aspectos que analisam - com seus critérios e ponderações - o mesmo problema elencado num dado tempo histórico e num espaço geo-político-cultural”. As práticas estabelecidas pela professora em sala de aula são um reflexo da sua trajetória no campo do pensamento atravessado pela disciplina nos estudos, o aconchego, empatia, amizade, companheirismo “enquanto experiência subjetiva se metamorfoseou em lutas identitárias-coletivas, mas também experiências filosóficas”, experiências que acontecem tanto em sala de aula quanto nas trocas de experiências em grupos de estudos, nas relações de amizade e familiares. É da vivência dinâmica e polivalente que podemos compreender o modo de pensar, pesquisar e ensinar que lhes são característicos e partem das questões: O que?; Por que?; Para quem?; Quais impactos e consequências teriam para as pessoas e para o curso?.

Ao elaborar a crítica a participação das mulheres na filosofia, Eliana Paiva ressalta que as elas sempre participaram dos estudos de Filosofia, porém são invisibilizadas, pois seu trabalho é considerado de forma inferior por apresentar um outro olhar sobre o

real. “Observamos que os motivos da participação das mulheres podem ter justificativas filosóficas distintas, porém a motivação converge para a resistência-criativa.”

Coordenadora do Grupo de Estudos Sartre, Eliana Paiva possui uma forte produção em filosofia francesa, dentre textos publicados pela estudiosa salientamos aqui: *O ser para-outro e a alteridade; Por que estudar Sartre hoje?; A resistência sob o fogo cruzado do capital; As atividades existenciais humanas: liberdade e responsabilidade imbricadas na ação, na situação e na autonomia.*

3.5 Cassiana Lopes Stephan

Partindo do amor como principal conceito e experiência da filosofia, Cassiana Stephan dedica-se ao exercício da filosofia por amor por si mesma e pelo mundo. A filosofia aparece por meio do amor que faz com que seja possível romper com a estrutura pré-estabelecida da constituição de sua própria vida. É na filosofia que a pensadora encontra o caminho de busca por uma liberdade intelectual, emancipação de si mesma, contrariando um sistema de opressão existente em seu meio social e o próprio meio elitizado no qual a academia está inserida. Como a própria intelectual destaca: “(...) faço filosofia para cuidar de mim mesma”. Esse cuidado de si é articulado com o cuidado dos outros e o cuidado do mundo que podem ser percebidos na produção filosófica da intelectual.

Em seu percurso acadêmico, ela estabelece uma relação entre a constituição de sua própria vida e a forma como seus interesses de pesquisa se entrecruzam no campo da ética e política, como linha de pensamento que permite problematizar as questões inerentes na relação entre os animais humanos e não humanos. Percorrendo o caminho do estoicismo ao pensamento de Foucault, Cassiana Stephan aponta a construção que articula o cuidado de si, dos outros e do mundo, trabalhando os problemas do presente a partir de uma ressignificação dos conceitos da antiguidade. É no pensamento articulado como modo de vida que ela remonta uma passagem de Judith Butler no que diz respeito a nossa tarefa ética diante da vida:

A tarefa parece ser a de encontrar um modo de viver e de agir com a ambivalência – um modo no qual a ambivalência seja entendida não como um impasse, mas como uma partilha interna que clama por uma orientação ética e prática. Pois,

somente a prática ética que conhece seu próprio potencial de destruição terá a chance de resistir a ele¹³.

Sobre a participação feminina na da filosofia, Cassiana ressalta que “precisamos aprender a filosofar, a filosofar por amor a nós mesmas”. É apenas em sua tese que foi possível a pensadora dar vazão ao caráter feminino e feminista de sua tese, escrevendo e trabalhando a partir de si mesma, colocando em sua escrita uma fala de si mesma na medida em que fala dos outros e falando dos outros na medida em que fala de si. Esse movimento marcou então uma apropriação o trabalho filosófico experienciado com sua própria existência.

A produção de textos de Stephan é brilhante, trazendo questões bastantes atuais e muito relevantes: *O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot; Memórias de um tempo presente sobre o amor animal; Notas sobre o amor e a melancolia: da estrutura à resistência; Um ensaio sobre o aspecto felino de Medusa: entrecruzamentos entre Duras, Breillat e Telles; Memória de um tempo presente sobre o amor animal; A estética da existência e as figuras femininas do amor e da morte: entrecruzamentos entre Foucault, Vernant e Duras.*

Cassiana em 2020 recebeu da Associação Nacional de pós-graduação em filosofia (ANPOF) o Prêmio Filósofas de Destaque Acadêmico: Rede brasileira de mulheres filósofas, com a tese intitulada: “Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos”. Segundo parecer de Izilda Johanson (UNIFESP) “O resultado, em forma de beleza, de sabedoria, de verdade, de um trabalho sem dúvida grandioso. Teoria finamente elaborada, rigorosamente fundamentada, é reflexão densa, aguda, profunda, exercício e sobretudo prática de uma filosofia muito particular”.

3.6 Ada Beatriz Gallicchio Kroef

*Pensar é seguir a linha de fuga de voo da bruxa.
(Deleuze e Guatarri)*

Como seu caminho intelectual construído pelo caminho das Ciências, Ciências Sociais e Educação, a Professora Ada Kroef se destaca em seu modo de pensar a Educação e o Ensino de Filosofia a partir dos temas da arte, cinema, cartografia e criação. Seu encontro

¹³ BUTLER, 2020, p. 172, tradução de Cassiana Stephan.

com a Filosofia chega da necessidade de entender sobre como funciona a produção de subjetividades. Nessa busca Ada nos relata que é a Filosofia da Diferença a área do pensamento filosófico que mais lhe interessa. É por meio da Filosofia da Diferença desenvolvida por Deleuze e Guattari que é possível pensar as possibilidades de qualificação do ensino de filosofia, a potência da arte, as cartografias esquizoanalíticas com as quais a intelectual desenvolve seus projetos e pensamento.

Sobre o lugar da mulher da filosofia, Ada critica as raras possibilidades de publicações da produção intelectual e acadêmica de mulheres e de reconhecimento das grandes pensadoras. Essa afirmação, assim como as palavras de outras intelectuais com quem conversamos, nos mostra a necessidade de traçar as nossas próprias rotas de fugas, nosso voo de bruxas para construir novos espaços de pensamento e partilha.

A relação de Ada Kroef com a filosofia e o pensamento da diferença, segue a linha de fuga do voo da bruxa, sempre apontando caminhos outros para pensar as potências que podem ser encontradas na relação entre a filosofia da diferença e a educação. É essa potência de pensamento que encontramos em seus livros *Currículo-Nômade: sobrevoos de bruxas e travessias de piratas. (2018)*; *Escola como polo cultural: contornos mutantes em fronteiras fixas. (2017)* e em seus diversos artigos como: “FEITICEIRO! Para Daniel Lins; *Vidas Imaginárias: ma no tropo; Identidade(s) e Cultura(s): territórios da subjetividade capitalística.*

3.7 Ivanilde Apoluceno de Oliveira

São os estudos na área da epistemologia e da ética que marcam o percurso da Professora Ivanilde de Oliveira na articulação entre filosofia e educação. Sua formação em Filosofia e Educação são, portanto, a base para que a intelectual trace seu pensamento nos estudos da diferença, do humanismo e da luta pelas opressões sociais, trabalhando assim com educação popular e educação inclusiva. Para Ivanilde de Oliveira, “a vida merece ser vivida ao se ter as condições materiais e espirituais necessárias para viver em sociedade e compartilhada com o outro com amizade, respeito e dignidade”.

Pensando o estudo da diferença, do humanismo e da luta pelas opressões sociais, a intelectual se dedica em abordar a educação popular e inclusiva em seus textos e projetos de pesquisa, como é o caso dos projetos desenvolvidos atualmente, dentre eles: *Alfabetização de educandos da educação especial em unidades especializadas e escolas*

públicas, cuja intenção é pensar em realizar estratégias metodológica para alfabetização de crianças, jovens e adultos com deficiência, dentre elas a deficiência intelectual e autismo; *O pensamento de Paulo Freire na atualidade: análise de política e práticas*, no qual a proposta é aprofundar-se na massa crítica de informações, análises da influência do pensamento de Paulo Freire na atualidade sob diversas perspectivas, produzindo possibilidades de criação e recriação de práticas educativas, especialmente na produção de currículo e na formação de educadores com base no pensamento crítico, emancipador.

Em consonância com a visão das demais pensadoras com as quais dialogamos, Ivanilde também nos lembra do pouco reconhecimento no cenário da filosofia brasileira, como ela afirma: “A mulher precisa ser mais respeitada como intelectual e filósofa, mas hoje já vemos muitas mulheres fazendo história como mulheres de luta, mulheres guerreiras e intelectuais”.

Em sua impressionante produção, Ivanilde destaca-se a área dos estudos em educação com diversos textos e publicações tais como: *Filosofia e ética da libertação de Enrique Dussel*; *O legado de Paulo Freire para a educação na Amazônia*; *‘Fabricação social de indivíduos’ e a educação: um diálogo crítico entre Cornelius Castoriadis e Paulo Freire*; *Saberes de mulheres amazônidas e práticas educativas freireanas de resistência em ambiente educativo hospitalar*; *Paulo Freire e sua influência na pedagogia crítica nos Estados Unidos*.

3.8 Rita de Cássia Fraga Machado

*A Liberdade é quase sempre, exclusivamente a liberdade de quem pensa diferente de nós.
(Rosa Luxemburgo)*

Um dos nomes à frente da Escola “As Pensadoras”, Rita Machado se diz amiga do conhecimento desde menina. Para ela, a filosofia ajuda a viver no mundo e a transformá-lo a partir do pensamento-ação. Influenciada por Rosa Luxemburgo, a intelectual reforça que a filosofia que lhe interessa é aquela que é produzida para mudar o mundo.

Atuando nas áreas da Filosofia da Educação e Política, a concepção do pensamento-ação é um dos pontos do qual Rita se utiliza na construção de suas pesquisas, cuja centralidade atualmente é: o pensamento-ação das mulheres, democracia para mulheres,

pensamento interdisciplinar de pensadores do século XVIII e XIX, em especial as filósofas socialistas.

No projeto da Escola As Pensadoras, Rita destaca a importância de sua proposta em estudar temas que envolvem o pensamento de filósofas e a introdução de temas e estudos inéditos nas Universidades. Os avanços promovidos pela iniciativa da escola contribuem não só para dar visibilidade ao pensamento das mulheres até então desconhecidas na história do pensamento, como também contribui para formar uma rede de conhecimento e contato entre as intelectuais. Gostaríamos de salientar que o trabalho das pesquisadoras envolvidas direta e indiretamente na Escola As Pensadoras tem sido de fundamental importância para reverter o processo de invisibilização das mulheres dentro da filosofia, além de reformar a rede de contatos e troca intelectual entre as estudiosas.

Rita Machado possui vários livros, textos e artigos, tais como: *Estudos Feministas: Mulheres e a Educação Popular; Pioneiras da Educação no Brasil: Mulheres, professoras e intelectuais; Rosa Luxemburgo, Mulheres, Liberdade e Revolução; Mulheres, saberes e comunidade: outra epistemologia; Movimento feminista no Brasil e América Latina: reflexões sobre educação e mulheres.*

3.9 Carolina de Melo Bonfim Araújo

É a partir de um diálogo platônico que a Professora Carolina Araújo decidiu entrar na Filosofia e hoje reconhece que não haveria nenhuma outra profissão que lhe daria tanto prazer. O amplo interesse de Carolina na filosofia é refletido na frase escolhida como citação relevante do seu pensamento: “ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ (Platão, *Apologia de Sócrates*, 38a5-6): uma vida que não é posta em questão não é digna de ser vivida por um ser humano”.

Dedicada especialmente à Filosofia Antiga, Carolina aborda o conceito de poder e suas implicações. Além de poder, os conceitos de ação, motivação, interação, virtude e justiça também estão presentes no trabalho da filósofa e estão implicados em seu interesse nos campos da metafísica, teoria da ação, ontologia, física e filosofia prática. Como a própria Carolina nos relatou: “Gosto de ler todo tipo de filosofia: de qualquer época, de qualquer linha, de qualquer tema, e aquilo sobre o que se discorda que é filosofia. Acho tudo interessante”.

Entre as publicações de Carolina Araújo destacamos aqui seu texto: *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil*, de fundamental importância para que nós possamos compreender com mais clareza as desigualdades entre mulheres e homens na filosofia brasileira. Outras publicações que nos inspiram são: *“Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017”*; *“Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser.”*; *“A primavera de 2016”*.

Carolina atualmente é também coordenadora do projeto de extensão *“Quantas filósofas?”* Ao longo da História da Filosofia sempre houve mulheres filósofas. Não obstante, são raríssimas aquelas que tiveram seu trabalho reconhecido por seus pares. A revolução sexual do século XX proporcionou reconhecimento a algumas delas, mas ao redor do mundo as mulheres são uma alarmante minoria. Esse projeto de extensão visa consolidar a Rede Brasileira de Mulheres Filósofas por meio da participação de graduandos na pesquisa e elaboração de verbetes sobre mulheres filósofas em diferentes locais e momentos históricos.

Da relação entre as mulheres e a filosofia, a intelectual chama atenção para o erro grave da prática filosófica não se importar com as mulheres como filósofas. A filosofia é algo que pode ser apreendido por todas as pessoas, ela não é um dom de gênios. Em sua perspectiva, a filosofia é um diálogo entre as pessoas e ao dialogar é possível multiplicar o conhecimento. Finalizando com as palavras da própria Carolina: *“Excluir pessoas do aprendizado e da prática filosófica é diminuir o bem que o conhecimento é, e diminuir o próprio conhecimento que a gente tem”*.

3.10 Luisa Buarque de Holanda

É uma série de contingências que conduzem Luiza Buarque ao magistério de História da Filosofia: as aulas de filosofia na escola com os textos filosóficos que lhe foram apresentados nas aulas a levaram a gostar de estudar filosofia e continuar estudando e aprendendo. Esses são os fatores por ela ressaltados em seu percurso de encontro com o exercício do ensino de Filosofia. Dedicando-se especialmente ao estudo de filosofia grega clássica, em especial platônica e aristotélica, a professora destaca que há muitas áreas dentro e fora da filosofia que lhe despertam interesse e curiosidade, como por exemplo aproximar os estudos que tem realizado em filosofia africana contemporânea com as

questões do repertório tradicional grego, nas palavras dela: “Pra citar um deles: a relação entre escrita/oralidade e memória, segundo o pensamento filosófico. É um tema de discussão recorrente nas duas tradições”. Luisa afirma também seu gosto por estudar História da filosofia da linguagem e Filosofia da tradução.

Com interesse no diálogo entre literatura e filosofia, a professora se põe no exercício da interpretação dos pensamentos alheios seguindo um caminho exercido em duas vertentes: a partir da relação entre conteúdo e forma, isto é, os conceitos e noções inerentes ao próprio texto e sua construção estilística, e também a partir da relação entre os textos filosóficos e não filosóficos que possam tê-lo influenciado ou dialoguem com ele, caracterizando uma relação externa ao texto, mas que se faz interiorizar por ele. É a partir da relação entre textos que Luisa nos aponta a construção dos seus estudos e pensamento: “Eu procuro me exercitar nesse sentido de desvendar as vertentes a) e b) dos textos gregos que estudo. Especialmente de Platão, que considero um prato cheio para esse tipo de abordagem”.

Dentre os trabalhos produzidos por Luisa Buarque, destacamos aqui: *As Armas Cômicas: os interlocutores de Platão no Crátilo; Gregos e bárbaros no Político de Platão; Heráclito e heraclitismo no Crátilo de Platão; É Possível Falar de uma Estética Platônica?; Da autonomia mimética - uma comparação entre a mimesis platônica e a mimesis aristotélica.*

Em relação ao lugar feminino na filosofia brasileira, a professora se diz feliz em testemunhar e colaborar com trabalhos de colegas como nós e menciona o trabalho da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e demais colegas que se põem engajadas em “detectar e demolir os entraves que ainda nos paralisam, bem como estimular e promover a nossa produção intelectual”, o seu desejo é que a participação das estudiosas na filosofia cresça.

4 Considerações Finais

Consideramos que o percurso de pensar e construir a filosofia no Brasil a partir dos estudos e pesquisas de mulheres, caracteriza um movimento que reitera a produção de pensamento filosófico no Brasil, não apenas como uma repetição exegética da história da filosofia, mas como a afirmação do pensamento constituído pelas filósofas brasileiras nas mais diversas narrativas e epistemes filosóficas. Nesse sentido, o que propomos aqui, mesmo que de forma inicial, foi ir além de um mero levantamento acerca das filósofas

brasileiras, procuramos oferecer aos leitores e leitoras uma reflexão acerca dos lugares ocupados pelas estudiosas de filosofia em seus campos de pesquisa dentro e fora da academia.

A investigação em torno dessas mulheres nos mostrou a diversidade, qualidade, desprendimento e principalmente a potência e autonomia do pensamento. São inúmeras pensadoras e isso nos trouxe muita alegria e felicidade, principalmente pelo incentivo e disponibilidade das mulheres que entramos em contato. O apoio e reconhecimento da importância de nossa pesquisa ressoou de forma unânime. As respostas se mostraram além de todas as nossas expectativas e em abundância tamanha que ficou impossível condensá-las em apenas esse artigo, sendo assim temos material para em breve lançar outro artigo ou quem sabe até um livro que versasse somente sobre esse tema dada a quantidade e qualidade significativa de material.

Não há mais como tolerarmos afirmações como “o Brasil não produz filosofia”, ou “Não existem filósofas brasileiras”. Somos taxativas ao afirmar com segurança que as pensadoras brasileiras trazem uma riqueza fabulosa, admirável e que precisamos urgentemente ler e conhecer, por isso trazemos, em forma de homenagem, essa lista de algumas autoras: Marilena Chauí; Marly Carvalho Soares; Maria das Graças; Lara Frateschi, Isabel Loureiro, Jeanne Marie Gagnebin, Maria Terezinha Castro Callado, Sandra Corazza, Olgaria Matos, Marcia Tiburi, Viviane Mozé, Conceição Evaristo, Djamila Ribeiro, Sueli Carneiro, Luísa Mahin, Viviane Botton, Vera Portocarreiro, Scarlet Marton, Rosa Dias, Maria Lucia Cacciola, Maria Lucia Graça Aranha, Neusa Vaz e Silva, Dirce Solis, Marília Pisani, Heleieth Saffioti, Carla Rodrigues; Sylvia Leão, Ivone Gebara, Magda Guadalupe, Maria Lacerda de Moura, Katiúscia Ribeiro, Maria Clara Dias, Maria Isabel Limongi, Débora Pazetto, Cintia Vieira, Cidah Duarte, Nara Figueiredo, Gisele Secco, Venúncia Coelho, Marcela Tavares, Nastassja Pugliese, Margareth Rago, Maria Conceição Tavares, Susana de Castro, Pâmela Parreira, Ana Manoela Karipuna, Sofia Stein, Ester Vaisman, Thereza Calvet, Miriam Campolina, Patrícia Kauark.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Carolina. **Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil** – 2015. São Paulo: ANPOF, 2016, disponível em

http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf , acessado em 20 set 2020 às14:32.

CUNHA, Suelen. P.; SILVA, Francisca Galiléia P. Aspectos dialéticos da capoeira. **Fragmentos de cultura**, v. 28, p. 537-547, 2018.

FLORESTA, Nísia. **Direitos das mulheres e injustiça dos homens**. São Paulo: Editora Cortez, 1989a.

FLORESTA, Nísia. **Opúsculo Humanitário**. São Paulo: Editora Cortez, 1989b.]

GONZALEZ, Lélia. **Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras**. São Paulo: Filhos da África, 2018.

MACHADO, Adilbênia. Ancestralidade e Encantamento como inspirações formativas: Filosofia Africana e Praxis de Libertação. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 6, n. 2, p.51-64, jul./dez. 2014

PRIORE, Mary Del (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2007.

PUGLIESE, Natassja, **Filosofia, substantivo feminino**. Coluna ANPOF 2020 disponível em: <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/2500-filosofia-substantivo-feminino>.

TOLENTINO, Joana. Entre filósofas: gênero, decolonialidade e o lugar de fala das mulheres na filosofia. **Revista estudos de Filosofia e Ensino**, v. 1, n. 1, 2019.

WOLLSTONECRAFT, Marie. **Reivindicação dos Direitos da Mulher**. Boitempo. São Paulo, 2016.

O MATERIALISMO PRÁTICO-SENSÍVEL OU A POÉTICA PRAGMÁTICA: ELEMENTOS DA FILOSOFIA DE JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA¹

Prof. Dr. Tiago Medeiros²

Parafrazeando Richard Rorty, eu começo pela afirmação de que José Crisóstomo de Souza é um filósofo brasileiro³. Sem discutir a relevância internacional da filosofia feita no Brasil, mas também sem questionar a sua existência, essa sentença é a anacruse de uma peça sobre uma obra filosófica presente em textos, intervenções públicas, aulas, cursos e orientações; uma obra viva – e, por isso mesmo, inacabada. O objetivo geral dos parágrafos adiante é convidar o leitor a aspectos da obra, encarar as tematizações que ela suscita e medir por aí a sua pertinência.

Estamos diante de um caso especial em relação àqueles filósofos organizados em grupos na introdução do primeiro volume de *História da Filosofia do Brasil*, do prof. Paulo Roberto Margutti Pinto⁴. Como os filósofos do primeiro grupo, Crisóstomo é membro de uma comunidade nacional cujas famílias habitam Departamentos Acadêmicos; vizinhanças, Programas de Pós-Graduação e prefeituras, institutos como Capes e CNPq, além de realizar os Encontros bianuais da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) como assembleias coletivas – que são, ao menos em parte, também festejos carnavalescos. Mas, diferente deste grupo, Crisóstomo insiste no tema do fazer filosofia no Brasil, voltando-se aos pensadores brasileiros e aos problemas nacionais – assuntos que costumam ser encarados com tédio ou com desprezo na maior parte dos Programas e cursos.

Nisso, aliás, ele se assemelha bastante aos filósofos do segundo grupo traçado por Margutti, aqueles intelectuais talentosos e muitas vezes sem formação específica em Filosofia (os mais notáveis formados em Direito), que costumam se debruçar sobre o pensamento brasileiro e reconhecer nele uma dignidade universal. Contudo, ignorando a

¹ Uma versão inicial e compacta desse argumento foi publicada na Coluna Anpof, em 18/02/2021. Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/a-filosofia-de-jose-crisostomo-de-souza>.

² Professor do Instituto Federal da Bahia, campus Salvador. Membro do Laboratório de Estudos Brasil Profundo e integrante do GT Poética Pragmática. Autor de *Pragmatismo Romântico e Democracia: Roberto Mangabeira Unger & Richard Rorty* (Salvador: EDUFBA, 2016).

³ Ver Rorty, 1990, p. 29. A paráfrase remete à primeira frase do ensaio a que me refiro. O filósofo americano escreve: “*Roberto mangabeira Unger is a brazilian philosohper*”, abrindo uma discussão sobre o lugar de Unger, enquanto pensador, na realidade brasileira e na reconstrução da atitude intelectual do Atlântico Norte.

⁴ Ver Margutti Pinto, 2013, p. 10 e 11.

produção intelectual estrangeira da academia contemporânea, esse grupo como que aposta em fazer filosofia de forma ensimesmada e com uma erudição que quase apela ao pitoresco e ao bairrismo, ainda que sem ensaiar xenofobias. Crisóstomo certamente não figura de forma confortável no agrupamento, mas não antipatiza com os seus personagens e com eles até dialoga. Sendo sensível aos dramas nacionais e do tempo presente, ele ocupa uma posição especial no cenário da produção e da atuação filosóficas brasileiras: um estudioso, um proponente e um mediador da filosofia nacional e de seu fazer consciente dessa tripla condição.

Ainda à guisa de introdução, convém sinalizar que esse é um ponto de vista filosófico e metafilosófico contextualista-historicista radical. É justamente no mergulho adensado no presente, no flerte com os negócios humanos que mais nos preocupam enquanto sociedade e cultura situadas, que Crisóstomo termina por oferecer um pensamento de valor humano global, a ser amadurecido e burilado hodiernamente.

Neste texto, trataremos de uma filosofia ecumênica justamente por ser cosmopolita; cosmopolita, justamente por ser brasileira; brasileira principalmente por ser baiana; baiana, acima de tudo, por ser soteropolitana. E isso sem qualquer enaltecimento localista, senão sob a consciência quanto à circunscrição das próprias crenças e valores que atravessam a experiência do filosofar – ao apelo da qual um filósofo como Richard Rorty corajosamente se autoproclamava um “etnocêntrico”. Outrossim, sendo referido aos problemas e inquietações do presente, o contextualismo radical de Crisóstomo não se limita às soluções e postulados que o filósofo oferece, cujas pertinências caberão apenas aos outros determinar – outros que não estão/estarão necessariamente aqui, nem agora. Não é assim, afinal, que a filosofia marcha, lidando com problemas do presente e provendo soluções que costuram as redes do imaginário vindouro?

A obra de Crisóstomo é ambiciosa em abrangência, econômica nas afirmações e modesta na autopromoção. Em curso há trinta anos, ela é um projeto com contribuições à filosofia política, à filosofia da cultura, à metafilosofia, à antropologia filosófica e ao pensamento brasileiro. O que a caracteriza é uma forma muito peculiar de metabolizar movimentos e correntes da filosofia contemporânea, como o hegelianismo, o marxismo e o pragmatismo, e associá-los ao ensaísmo brasileiro e a algumas tendências da biologia pós-darwiniana combinadas com o emergentismo e o enativismo. As seções a seguir desenham

um mapa de algumas contribuições do filósofo ilustradas por momentos de sua trajetória pessoal.

1 Da militância política à academia: o começo da carreira e o jovem-hegelianismo

Crisóstomo nasceu em Minas Gerais, em 1948, mas cresceu em Salvador (BA). Graduou-se em filosofia pela UFBA, em 1970, e iniciou uma carreira como professor do ensino secundário, quando já eram intensas as perseguições praticadas pelo regime militar, sobretudo contra os movimentos rebeldes e os seus líderes. Opondo-se ao governo, o jovem professor investiu na militância clandestina e na edição e redação dos Cadernos do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS), dando início à sua trajetória como intelectual engajado. Foi nessa época que ele teria se interessado por temas de economia, política e movimentos sociais – assuntos, aliás, que jamais o deixaram, mesmo após o mergulho definitivo no mar sem fundo da filosofia contemporânea. Foi também nesses anos de atuação como publicista que ele iniciou o trabalho de docente na própria UFBA, ingresso logo interrompido com a cassação imposta pelo regime que ele combatia – um golpe que adiou a sua carreira de *scholar*.

O interesse pela filosofia política, com base no pensamento social e histórico de Marx, surgiu naquele tempo. Crisóstomo, todavia, optou por explorar um Marx diferente, não o vasculhado acriticamente pela esquerda ativista, mas tampouco o laboratorialmente eviscerado por José Artur Giannotti e por seus estudantes no CEBRAP. Em vez disso, um Marx mais humano, contextualizado, telúrico e metido em polêmicas com os seus contemporâneos, os filósofos com os quais veio a compor a notável constelação do movimento jovem-hegeliano. No retorno à universidade, oficialmente anistiado em 1983, o professor Crisóstomo viaja a São Paulo para cursar a sua Pós-Graduação na Unicamp sob a orientação do Dr. Marcos Müller, a fim de estudar o assunto.

Resulta daí uma volumosa tese de doutoramento, da qual o ex-militante e agora especialista em neo-hegelianismo extrai e publica dois livros: *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem-Hegeliano* (Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992) e *A Questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx* (Ed. UNICAMP, 1993). Inicialmente, o trabalho consistiria em uma crítica da teologia da libertação, enquanto ideologia humanista, análoga às criticadas por Marx em *A Ideologia Alemã*. Em vez de prover

uma crítica ingênua e simplória, contudo, esse trabalho tornou-se um espelho para questionar a própria posição de Marx – algo patente nas polêmicas do jovem-hegelianismo. Dos inventários notáveis das discussões filosóficas que aqueciam a Alemanha do XIX e seus impactos posteriores no marxismo do século seguinte, que estão nas duas publicações, depreendem-se algumas consequências para o projeto filosófico do autor sobre as quais convém alguns parágrafos.

Em primeiro lugar, extrai-se de sua fase inicial, propriamente de *scholar* do neo-hegelianismo, uma pista *metafilosófica*: o movimento jovem-hegeliano anuncia os temas e as tendências de pensamento e performance que definiram a maior parte da filosofia ulterior, sobretudo, mas não só, quanto às contendas políticas, sociológicas e de teoria da história entre progressistas e conservadores. De forma historiograficamente robusta e consistente, sabemos que Habermas foi quem sustentou essa tese, considerando ele que o jovem-hegelianismo constitui o paradigma moderno por excelência do fazer filosofia: “permanecemos contemporâneos dos jovem-hegelianos” (HABERMAS, 2002, p. 76)⁵. Mas, para Crisóstomo – e isso se verificará aos poucos ao longo de sua trajetória como professor, mais do que como autor –, embora o *insight* de Habermas seja valioso e correto, ele próprio ainda estaria demasiadamente amarrado à influência da teoria crítica alemã, até mesmo no que diz respeito à leitura do discurso filosófico da modernidade. Em Habermas, o materialismo prático do mais influente jovem-hegeliano, Karl Marx, é mais reconhecido do que explorado para fins de uma filosofia do presente. Ou seja, justamente por associar o materialismo a um ensaio eminentemente crítico da filosofia sobre o tempo, ao escrever que os jovem-hegelianos “queriam reconquistar a história como uma dimensão que possibilita uma margem de ação para a crítica” (HABERMAS, 2002, p. 78), Habermas procura uma brecha para encaixar os temas que ele próprio descortinou desde a sua Teoria do Agir Comunicativo e reconhecê-los nos próprios herdeiros de Hegel: “a crítica da razão centrada no sujeito, a posição muito exposta dos intelectuais e a responsabilidade pela continuidade

⁵ Convém conferir o que escreve Habermas em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, especialmente o terceiro capítulo, de onde extraio essa passagem: “Persistimos até hoje no estado de consciência que os jovem-hegelianos introduziram, quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral. Desde então, estão em curso aqueles gestos triunfantes de suplantação recíproca, com os quais descuidamos do fato de que permanecemos contemporâneos dos jovem-hegelianos. Hegel inaugurou o discurso filosófico da modernidade; só os jovem-hegelianos estabeleceram-no de maneira duradoura. A saber, eles liberaram do fardo do conceito hegeliano de razão a ideia de uma crítica criadora da modernidade nutrindo-se do espírito da própria modernidade” (HABERMAS, 2002, p. 76).

ou descontinuidade históricas” (HABERMAS, 2002, p. 79). Para o filósofo mineiro-baiano, essa ênfase na descentralização da razão não é um equívoco, mas uma entropia, um furto das energias providas por Marx e por seus pares nas calorosas discussões do movimento.

Crisóstomo, por isso, dá um passo mais ousado, em comparação ao de Habermas, e, alguns anos depois de publicados os livros acima, ele recorrerá ao pragmatismo para consumir esse movimento. Concordando com o diagnóstico habermasiano sobre o parentesco entre pragmatismo e jovem-hegelianismo, ele entende que há uma relação não apenas telegráfica e histórica, mas interna e profunda, entre o jovem hegelianismo e o pragmatismo. Essa relação deriva das conexões estabelecidas por um materialismo prático. Portanto, a pista metafilosófica que o movimento jovem-hegeliano oferece para o discurso filosófico de nosso tempo reside na centralidade ao tema materialista das práticas inclusive sobre – e eventualmente contra – a performance intelectual crítica.

Em Habermas, o materialismo que evolui de Feuerbach à Marx é minorado pela assimilação do tema da dissolução do sujeito em vias de um paradigma de comunicabilidade elementar. Para Crisóstomo, é o materialismo prático o que antecede as dinâmicas do real sendo irreduzível a um viés de prioridade do discurso sobre o fazer. Isso passa por assimilar as intuições do jovem Marx, especialmente nas *Teses*, mais do que enaltecer as premissas ultrateóricas implícitas em *Das Kapital*. O materialismo prático de Marx, nas mãos de Crisóstomo, sofre uma lipoaspiração que lhe usurpa a enxúndia de essencialismo, mentalismo e determinismo, sem lhe deixar com uma modesta ossatura linguística, senão conservando a musculatura da práxis. É nesse ponto que o pensamento filosófico contemporâneo herda e radicaliza um repertório propriamente jovem-hegeliano.

Em segundo lugar, o grupo referido lega uma pista para ler o real – histórico, social, cultural, político – pelo prisma da *dialética de dissolução e reapropriação* que confere à atividade humana um *status* de poiética. Aqui se verá que as distintas ênfases que põem os lados contendores entre jovem-hegelianos no método ou no sistema de Hegel, como bem sinaliza Engels em seu *Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, revelam uma discussão ininterrupta pela posse do termo que definirá o entendimento do real em sua expressão conservadoramente sintética (Strauss) ou rebelmente antitética (Bruno Bauer). Mas, quer a história se estenda para trás, quer desde o presente a um horizonte inaudito, a realidade do

tempo engendrado no fazer humano coletivo é para Crisóstomo uma constante cujo reconhecimento também aí precisa ser creditado aos herdeiros de Hegel. A constituição e destituição do real pelas práticas, pelo fazer, pelo criar, não é algo secundário no pensamento de Crisóstomo e esse trunfo ele adquiriu da sensibilidade despertada por Hegel e por seus epígonos.

O movimento jovem-hegeliano, de alguma forma, educou o nosso autor a conceber a filosofia como uma coisa do tempo, praticada coletivamente e voltada para a criação permanente da história, em benefício da qual o pensamento apostaria em fazer ver a *contingência* das crenças e formas de vida que congelam o presente, bem como a propor os termos com os quais renová-lo.

2 A filosofia na universidade, como coisa civil

Tendo dedicado anos à militância política e ao engajamento social, Crisóstomo não separa essas conclusões, extraídas das especulações acadêmicas, da atenção à atividade profissional e ao espaço possível para a sua realização. A segunda peça de seu projeto filosófico diz respeito à profissionalização da filosofia na universidade. Ela concentra algumas ideias sobre o que significa fazer filosofia no mundo acadêmico e postula alguns *insights* para *ressignificar* esse fazer, compartilhando com a sociedade o patrimônio do que a filosofia acumula em textos e falas.

Em 2001, ele publicou *A Filosofia como Coisa Civil*, material que veio a integrar, anos depois, a coletânea *A Filosofia Entre Nós* (Unijuí, 2005), escrita a oito mãos com Ernst Tugendhat, Oswaldo Porchat Pereira Jr. e Renato Janine Ribeiro. O texto é de uma leveza tal, vez que oriundo de uma fala espontânea dirigida a alunos, que omite as suas ambições e conquistas reais⁶. Trata-se de ler a história da filosofia da posição de quem fala a partir do Brasil, mesmo com amplo conhecimento das filosofias praticadas mundo afora e da história geral que as encadeia.

⁶ Pequenos *insights* criativos pigmentam a tela do texto de forma despreziosa, mas enganadora quanto ao alcance, como as rápidas pinceladas que o autor ensaia sobre a filosofia na antiguidade e o sentido que ela, enquanto atividade, passou a ter a partir dos chamados “primeiros filósofos”. Tome como exemplo esse trecho de § 4: “Prefiro entender que a noção de que a água é o princípio de todas as coisas, com que teria começado a filosofia, além de laicizar um mito egípcio, tenha antecipado antes algo do caráter próprio da filosofia como discurso: clara e fluida, às vezes fria e dissolvente, mas também ‘terapêutica’ e agradável, favorável à vida (quando não congelada), suscetível até de formar belos desenhos e mesmo de, como fazem as crianças, brincar-se com ela” (SOUZA, 2005b, p. 24).

Há ali uma visão ampla da filosofia como *atividade* praticada por *indivíduos associados* (em instituições, clubes, escolas, movimentos, cafés, etc.), dispostos a oferecer *discursos distintamente seculares* suportados por *convicções justificadas racionalmente* (SOUZA, 2005b, p. 20). Esse “ponto de vista civil” contrasta o da filosofia enquanto sistemas metafísicos proferidos por sábios com acesso privilegiado ao real – o modelo que o autor debocha chamando de “*ancien régime*”.

Isso tem um valor especial para a própria leitura que Crisóstomo oferece sobre o desenvolvimento da cultura intelectual brasileira e da sua tradução no ambiente de pesquisa universitário. A grande influência aqui é a exercida pelo catolicismo em sua matriz escolástica, cujos efeitos vão desde uma estética bacharelesca à metodologia de ensino básico decoreba. Fundamentalmente, a escolástica bacharelesca, que constitui boa parte de nossas instituições de Ensino (Básico e Superior), enaltece o exercício enciclopédico e despreza os saberes práticos em uma hierarquia tácita de performances supostamente mais e menos privilegiadas. As consequências dessa hierarquia são inúmeras: confirma a separação entre teoria e prática, entre contemplação e ofício, entre especulação e atividade sensível, entre representação e criação, e, de forma ainda mais cruelmente perniciosa, entre trabalho manual e trabalho braçal, que reflete um passado cindido entre escravos e senhores. Uma filosofia historicamente praticada sob esse *background* convida a imagem de *maître à penser* ao filósofo, em vez de entendê-lo como um ser integrado à sociedade da qual também é aprendiz⁷.

Essa filosofia de matriz medieval é o modelo mais hostil à filosofia praticada civilmente. Suas origens históricas apontam para um “descaminho” justamente onde predominou, porque inibiu formas mundanas de exercer o pensamento livre e horizontal que consubstanciam a própria filosofia. Olhando para trás, Crisóstomo nota:

De qualquer maneira, o domínio do cristianismo – e de sua adoção da ‘grande filosofia’, isto é, de um certo pensamento (neo-)platônico-(secundariamente)aristotélico – acaba por praticamente proscrever as filosofias não-metafísicas, de Demócrito e de Epicuro, a sofística, o ceticismo, etc., impondo finalmente o fechamento, pelo imperador Justiniano, das escolas independentes, dos filósofos prático-morais (em certa medida concorrentes da Igreja), como os estóicos, os epicuristas e os cétricos, tudo devendo desenvolver-se agora – em

⁷ Uma preocupação similar é a de Richard Rorty, alguém que deseja, em seu *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), modificar a autoimagem da filosofia praticada nos departamentos americanos, tirando dela as pretensões de uma atividade supervisora da cultura e realocando o filósofo ao lugar de proponente de discursos entre discursos.

havendo aproveitamento – dentro da sua (do cristianismo) medida hegemônica (SOUZA, 2005b, p. 35).

Identificando essa como sendo uma fonte de realizações indesejáveis nos setores de produção de conhecimento e de promoção de ideias no Ocidente, Crisóstomo como que toma o Brasil como o terreno emblemático em que a influência escolástica foi mais daninha para daí sugerir que formas similares de inibição às práticas civis da filosofia devam ser denunciadas e convidadas a integrar as discussões também civilmente, “já que filosofia é coisa de maturidade e de emancipação” (SOUZA, 2005b, p. 43), em vez de isoladas em um obscurantismo descolado e juiz da realidade. Cabe à filosofia e às sociedades em que ela é praticada condutas mais modestas, o que não significaria menos seguras dos grandes desafios e menos dispostas a encará-los de forma incisiva e assertiva. Refletindo a respeito, ele registra: “É nisso que consistiria a modéstia do philo-sophos, e da filosofia como uma fala entre outras, que problematiza o conhecimento e os valores, o filósofo não sendo aí nem um ‘mestre’ nem um ‘papa’, mas existindo num espaço de interlocução” (SOUZA, 2005b, p. 43).

Num contexto como o nosso, em que um obscurantismo popular dirigido por sibilinos esquemas de poder nas instituições políticas, na imprensa e no setor empresarial, é fundamentado por uma queixa quanto ao caráter pouco dialógico com que a ciência realizada nos ambientes de pesquisa se posta diante da sociedade, o que Crisóstomo tem a dizer a respeito da natureza da atividade intelectual, dos sítios em que ela se faz e do que caracteriza as suas melhores articulações é de notável atualidade e importância, e não só para os filósofos. A academia aprenderia e ganharia com uma filosofia exercitada civilmente, enquanto um discurso entre outros, capaz de articular e enriquecer os saberes das áreas especializadas, por hospedar um léxico vasto e por acumular um *know-how* com termos gerais de valor insubstituível para um contínuo trabalho teórico.

3 O mergulho no pragmatismo

Na primeira década do século XXI, Crisóstomo – agora professor titular do Departamento de Filosofia da UFBA – empreendeu também uma série de incursões no pragmatismo e trocou correspondências com alguns de seus principais expoentes, como

Richard Rorty e Jürgen Habermas⁸. Resulta, desses encontros, a tradução e a organização de uma coletânea de textos sobre o debate entre estes autores, publicada no livro *Filosofia, Racionalidade, Democracia* (UNESP, 2005a). O tema da democracia, que já atravessava o seu pensamento nos tempos de militância, volta agora em expressão mais refinada e estimulante. É também nessa época que ele inicia contato com estudantes para a formação de um grupo de pesquisa que só viria a se consumir em 2008 e que recebeu o nome de sua própria posição filosófica em fase de elaboração: Poética Pragmática⁹.

Assumindo nesse livro (SOUZA, 2005a) a tarefa de apresentar o debate entre os filósofos supracitados ao público de língua portuguesa, Crisóstomo reserva a si o papel aparentemente modesto de organizar os temas e as peças e de introduzir o leitor na seara das discussões. Mas, a seleção dos eixos temáticos e os comentários na introdução e nas notas de rodapé avulsas constituem algo como um prelúdio de seu próprio pragmatismo. Ali, o pragmatismo é como um motivo que atravessa o tema filosofia, enquanto carreira acadêmica contemporânea e enquanto atividade pública; o tema racionalidade, enquanto desempenho social após um admitido debate do pensamento metafísico, e o tema da democracia, tomada enquanto articulação, projeto e promessa das sociedades contemporâneas, no limite, como forma de vida social.

O que é explícito no pragmatismo que costura os temas nas entrelinhas do texto introdutório de Crisóstomo é o reconhecimento da *prática* como a orientação e correção da teoria e não a teoria como capaz de fundamentar as práticas sociais e culturais. Novamente, então, Crisóstomo reconhece o valor da prática para o pensamento filosófico contemporâneo após as celebradíssimas viradas linguísticas. Essa assunção primeira reflete e corrobora as intenções de Rorty e Habermas de tematizar a *intersubjetividade* dos negócios humanos, então tomada como inflexão contra o paradigma da consciência – abundante no idealismo alemão e residual, por exemplo, na fenomenologia francesa –, na filosofia moral e contra o paradigma representacionista nos domínios da epistemologia e da

⁸ Além de notáveis *scholars* mundo afora e das linhas as mais diversas, como Jean Pierre Cometti (Université d'Aix-Marseille, França), Cristina Di Gregori (Universidad Nacional de La Plata, Argentina) e Ivo Assad Ibri (Pontifícia Universidade Católica, São Paulo).

⁹ Sediado na Universidade Federal da Bahia, o grupo hoje conta aproximadamente com dez doutores, quase todos professores de Universidades e de Institutos Federais, além de alguns mestrados e doutorandos. As pesquisas cruzam temas diversos e são dedicadas a filósofos mais distintos postos em diálogo uns com os outros. Há especialistas em Rousseau, Hegel, Nietzsche, John Rawls, Richard Rorty, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe, Mangabeira Unger, Oswald de Andrade, Guerreiro Ramos, entre outros.

filosofia da ciência. Mas, diferente de ambos, para Crisóstomo, a hipertrofia da linguagem passou a ser mais um problema do que uma conquista.

O que seguramente se pode aprender com Rorty e Habermas quanto ao pragmatismo é o que nos permite incorporar uma filosofia antidualista, de maneira similar ao jovem hegelianismo. Menos comprometido com as pretensões de totalidade da dialética e menos perturbados pela influência da religião sobre a conduta da vida – como os jovens-hegelianos estavam –, contudo, o pragmatismo faz da prática o tema de discernimento dos assuntos humanos e dos homens e mulheres comuns, com suas crenças, valores e contradições, os personagens emblemáticos nos quais espelhar e inspirar a própria filosofia.

O mergulho no pragmatismo fez Crisóstomo transitar por um paradigma prático e pós-metafísico típico de sociedade jovem e por se fazer, cheia de inspirações e de votos de futuro promissor, como são os Estados Unidos de transição do XIX para o XX, tanto como o Brasil permanece sendo. Essa ênfase na prática coaduna-se à tarefa de realizar a filosofia em um plano civil, enquanto atividade entre atividades, não enquanto meta-atividade, mas certamente com o refinamento necessário à consecução de objetivos compartilhados entre os indivíduos comuns que eles próprios não têm tempo de elaborar e nem o precisam. Por essa razão, inclusive, o pragmatismo não é visto por Crisóstomo como uma filosofia exclusivamente americana, mas como um imenso campo de tematizações em que florescem pensamentos pós-metafísicos e destranscendentalizados, os quais surgiram em diferentes momentos históricos e em diferentes nações¹⁰.

Nesse jogo de fazer interagir uma posição pragmatista com o pensamento brasileiro e as preocupações da vida nacional, com o desenho de futuros alternativos por meio do trabalho de articulação de termos gerais que cabe à filosofia, Crisóstomo coteja pragmatismo e jovem-hegelianismo, revisitando os autores que estudara (não apenas Marx, mas também Max Stirner, Ludwig Feuerbach, Moses Hess e Bruno Bauer), destarte, com o diapasão dos pragmatistas americanos por quem passou a nutrir grande simpatia. É como se o pragmatismo doasse ao jovem-hegelianismo a serenidade da conversação democrática que a efervescência revolucionária do século XIX dispensava.

¹⁰ “É também meu pressuposto que o pragmatismo pode ser tomado hoje em dia não apenas como uma determinada corrente ou tradição norte-americana, mas também como um ‘terreno’ (do qual trato justamente de aproximar Marx), de interlocução e elaboração filosóficas contemporâneas” (SOUZA, 2012, p. 118).

Aos poucos, contudo, foi talhando o reconhecimento dos vícios de abordagem e limitações no pragmatismo contemporâneo a que os jovens hegelianos lhe pareciam não sucumbir. O problema do pragmatismo recente mais afamado, como já adiantei, residiria na adesão cega à virada linguística. A ênfase na linguagem perpetrada por Rorty, Habermas e outros, indicaria que os desafios predominantes da experiência humana de nosso tempo seriam da ordem do discurso e dos vocabulários, da maneira de falar e de enunciar estados e coisas e de se comunicar¹¹. Crisóstomo viu nisso um reducionismo indesejável, tanto para a filosofia praticada no Atlântico Norte, quanto para a praticada no Brasil. Em retrospecto, viu também que o problema dos hegelianos estava no caráter apocalíptico e grandiloquente de seus discursos, algo de difícil tradução nas democracias contemporâneas. Adquirindo, então, dos pragmatistas, o traquejo com o tema da democracia e, dos jovens hegelianos, em especial Marx, a recuperação da prática e do sensível, o autor encontrou uma chave para encaminhar uma proposição nova, com a qual abriu as portas de sua reflexão mais recente.

4 O materialismo prático-poiético

Mais amadurecido, Crisóstomo tem formulado uma perspectiva que dialoga com a epistemologia, ontologia, antropologia filosófica e filosofia política em uma plataforma de assuntos que entendo ser a peça principal de seu projeto até aqui. No ensaio *O Mundo Bem Nosso* (Cognitio, jul./dez. 2015.), depois revisto e publicado em *Transcience* (SOUZA, 2020), ele nos oferece o ponto de vista que denomina “materialismo prático-poiético”. Quatro ideias sustentam a proposta: (a) o real é *atividade sensível*, (b) o ser humano é *intencionalidade prática e sensível*, (c) a ação é predominantemente *criadora (poiética)* e (d) a significação e a normatividade são conseqüências do modo humano de lidar com o mundo *sob propósitos e interesses*. O coração da proposta é a ênfase na *sensibilidade [Sinnlichkeit]*.

Crisóstomo entende que a nossa *relação primeira* com o mundo não passa pela elaboração de significações linguísticas, como pensam os que operam a virada hermenêutica

¹¹ Essa é a matriz das ideias que fervilhavam desde o desconstrucionismo e o lacanianismo francês ao neopragmatismo americano, passando pela teoria crítica alemã após Habermas. Um *mélange* dessas teorias e métodos ocorre à universidade brasileira no fim dos anos 90. Dele desdobra-se uma série de pesquisas e estudos que aplicam os instrumentos teóricos do criticismo aos sistemas de poder então vistos como linguisticamente consagrados. Ressignificar palavras, alterar léxicos, corrigir termos, proscriver fonemas passaram a ser a ordem do dia na academia, sobretudo nas Humanidades, nas Ciências Sociais e na Filosofia. É daí que uma língua franca surge nos anos 2000, podendo, na década seguinte, constituir o que hoje tem sido chamado de movimento identitário – sem dúvida, um herdeiro do enaltecimento do falar sobre o fazer e o criar.

e neopragmatista, embora essa relação abarque as palavras e os símbolos. Ele quer chamar a atenção para o fato de ser ela (a relação) propriamente “*posta*” por ações, práticas, criações e invenções *sensíveis*. Sob a orientação, a direção, a mobilização de propósitos e interesses, agimos e fazemos no mundo, i.e., movemo-nos – tendo no próprio pensamento um movimento, de coisas também, em última análise, *sensíveis*. São o agir e o fazer o nosso elo com o mundo, o que “o significam e ressignificam, constituem e reconstituem” (SOUZA, 2015 p. 346).

Essa perspectiva se opõe ao empirismo britânico, com a sua tese da experiência como síntese de dados brutos assimilados passivamente pela mente espectadora ante a natureza, como também ao linguisticismo intersubjetivista, igualmente quietista, com sua inclinação a pensar a experiência em termos estritamente comunicacionais, isto é, verbais e cognitivos. A oposição de Crisóstomo ao empirismo está em não aceitar a mensagem implícita de passividade em nosso trato com o mundo, coisa que ele absorveu da leitura minuciosa sobre as *Teses* de Marx e de sua crítica ao materialismo contemplativo de Feuerbach. A oposição ao linguisticismo (sarcasticamente chamado de “linguocentrismo”) consiste na recusa à prioridade – como a que se verifica em Rorty – da palavra significativa sobre a ação *sensível* – e com isso dos sujeitos sobre os objetos – naquele mesmo trato. Em vez disso, para Crisóstomo, é preciso reposicionar os termos com os quais concebemos essa *relação* no (e com o) mundo, reconhecendo o seu caráter material, de práxis, mas não a práxis pelo trabalho, revolucionária, que tematizara Marx, senão a práxis *sensível* e criadora – uma poética pragmática.

A sensibilidade aparece aqui, ao contrário do empirismo, dirigida por disposições de propósitos e interesses que nos ocupam de modo a nos absorver integralmente e nos lançar em atos e projetos. A ênfase nas disposições, contudo, não é aquela super-filosófica de Heidegger. Para Crisóstomo, a noção de *intencionalidade prático-sensível* abrevia o grosso de nossa situação no mundo, enquanto a de seres que querem, que agem e que experimentam e, por isso, significam, compreendem, empreendem e refletem¹².

¹² Essa posição de Crisóstomo é solidária à posição de Ludwig Feuerbach, por um lado, e à de Gilberto Freyre, por outro, porque recupera uma abordagem de ênfase no *sensível* e na sensibilidade – para Feuerbach, *Sinnlichkeit*. É também uma posição que dialoga com o Marx das *Teses Ad Feuerbach*, que anuncia um movimento na direção de compreender o real como atividade *sensível*, mas que sucumbe à tentação revolucionária de reduzir essa atividade à práxis – Marx o faz criticando Feuerbach por este supostamente

Pensar o real como atividade sensível é entendê-lo como constituído de interações materiais nas quais atuamos e em que estamos *emaranhados*. Como outros seres vivos, mas diferentemente dos objetos inanimados, temos interesses e propósitos que nos encaminham às disposições do mundo visando determinadas manipulações e experiências, o que confere à nossa intencionalidade um quê de não meramente cognitiva ou psíquica, mas sobretudo corporal e sensível, motora e ativa. Ao agir, empreendemos meios e recursos que nunca são previamente dados, mesmo sendo ubiquamente acessados. A recombinação incessante das coisas sensíveis, uma perspectiva que se poderia denominar emergentista, e com ela o atendimento de propósitos e interesses atuais e a formação de novos é reveladora do caráter inesgotável de nosso trato sensível com o mundo.

Essa inesgotabilidade não é premissa para um materialismo centrado na produtividade e hostil às demais formas de interação com o mundo, incluindo-se aquelas orientadas por graus maiores de preservação e cultivo dos processos naturais que asseguram estabilidade ao meio ambiente. Ao contrário, é a recusa de se tomar uma forma de interação sensível como prioritária e radicalizá-la como um aprofundamento de uma forma de vida historicamente respaldada. O materialismo prático-sensível, a poética pragmática, é um convite a mais formas de interação sensível, é a democratização das sensibilidades humanas e de suas criaturas perceptivas, cognitivas, institucionais, linguísticas, artísticas, econômicas, degustativas, etc.

Essa ideia renova a maneira com que vemos a nossa própria relação com os objetos e os objetos nessa relação. A noção de objeto que figura no texto de Crisóstomo admite uma conotação muito além da de coisa passiva ou resistiva¹³. Sendo sensíveis, os

não ter se livrado do materialismo passivo de origem britânica. Crisóstomo pretende aproveitar a noção de que o real e o humano são simultânea e mutuamente atividade sensível, como o propõe Marx, mas de modo a recuperar a noção de *Sinnlichkeit*, ser restrita à práxis revolucionária. Na atividade sensível, caberia, sem hierarquias de importância, os fazeres humanos com propósitos de gozo, de fruição, de deliberação, de autoconhecimento, de degustação, etc. Aliás, por isso mesmo, a posição é solidária ao franciscanismo de Gilberto Freyre, para quem as interações sensíveis não são subalternas ao domínio da visão, senão igualmente do tato, do olfato e do paladar.

¹³ A esse respeito, convém registrar que a avenida pela qual Crisóstomo caminha não é de todo distinta àquela em que os franceses Bruno Latour e Merleau-Ponty também marcharam, ainda que se guarde reservas quanto à objetualidade de acordo com esses autores que não são, propriamente, materialistas de tipo algum. Vejamos:

(A) O filósofo francês Bruno Latour sustenta, inclusive, a controversa tese de que os objetos “agem”. Ver Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 63-86. A seguinte passagem é bastante emblemática: “*Social action is not only taken over by aliens, it is also shifted or delegated to different types of actors which are able to transport the action further*”

objetos não são apenas – aliás quase nunca o são – “obstáculos duros, inflexíveis, que nos afetam ou mesmo atrapalham, como uma indesejável e desinteressante resistência no nosso caminho” (Idem, p. 247), mas primeira e continuamente *recursos e apelos*, integrados em uma sensibilidade, em sentido lato, que permitem interpretar o mundo e nossa situação *entre* coisas como um mundo humano nosso (“o mundo bem nosso”, como no título do texto):

Um mundo de coisas sensíveis que tomamos, usamos, consumimos, fruímos e transformamos, e, em tantos casos, inventamos e fazemos por completo, e aí inteiramente segundo nossos gostos, necessidades, fantasias – mas ainda assim também conforme ‘suas’ (do mundo) propriedades e características. É, na verdade, um mundo que se compõe – no caso de nós, organismos humanos, e a essa altura da história – de práticas humanas holisticamente articuladas e de artefatos em última análise humanos que encontram nelas o seu lugar, e que lhes dão, como já dissemos, suporte (SOUZA, 2015, p. 247).

A recursividade do mundo sensível é o que nos conecta uns aos outros, fazemos partilhar o mundo como *um* e *mesmo* e nos engaja em projetos afins e confluências, como também em conflitos e intransigências. Com isso, movemo-nos no mundo “*embora de modo algum só por isso*, num contexto intersubjetivo, cultural, social, com o qual, necessariamente, negociamos” (SOUZA, 2015, p. 350). Não sendo “só por isso”, o contexto intersubjetivo é o de cultura e sociedade que não são meras coleções de valores, hábitos e crenças; posições, papéis e instituições, mas de coisas materiais inseparáveis, integrados, constituintes, composicionais, participantes, coisas que são e fornecem lastros e canais.

through other modes of action, other types of forces altogether. At first, bringing objects back into the normal course of action should appear innocuous enough. After all, there is hardly any doubt that kettles ‘boil’ water, knives ‘cut’ meat, baskets ‘hold’ provisions, hammers ‘hit’ nails on the head, rails ‘keep’ kids from falling, locks ‘close’ rooms against uninvited visitors, soap ‘takes’ the dirt away, schedules ‘list’ class sessions, prize tags ‘help’ people calculating, and so on. Are those verbs not designating actions? How could the introduction of those humble, mundane, and ubiquitous activities bring any news to any social scientist” (LATOURET, 2005, p. 70-71).

(B) Muitas décadas antes, Merleau-Ponty sugere com similar perspectiva que um (objeto) sensível é capaz de roçar em outro sensível, ou, para ser fiel às suas palavras, é capaz de “assediar” mais de um corpo ao mesmo tempo sem sair do lugar. Acompanhemos um trecho do prefácio de seu *Signos* (1960): “Antes de serem e para serem submetidos às minhas condições de possibilidade, e reconstruídos à minha imagem, e preciso que estejam lá como relevos, desvios, variantes de uma única Visão da qual também participo. Pois eles não são ficções com que eu povoaria o meu deserto, filhos de meu espírito, possíveis para sempre inatuais, e sim meus gêmeos ou a carne da minha carne. Decerto não vivo a vida deles, estão definitivamente ausentes de mim e eu deles. Mas essa distância torna-se uma estranha proximidade assim que se reencontra o ser do sensível, pois o sensível é precisamente aquilo que, sem sair de seu lugar, pode assediar mais de um corpo. Esta mesa que o meu olhar toca, ninguém a verá: seria preciso ser eu. E, no entanto, sei que ela pesa no mesmo momento exatamente da mesma forma sobre qualquer olhar” (MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 15).

5 Considerações finais

A poética pragmática é o slogan para a tese de que há na ação humana uma inclinação à criação contínua. É pela criação voltada a resultados que atribuímos significados e que estabelecemos normas, admitindo o mundo enquanto nosso, entre coisas, pessoas, gozos e perecimentos.

Uma das origens desse ponto de vista é Karl Marx. Crisóstomo encontra nas breves notas das *Teses ad Feuerbach* (SOUZA, 2015) uma fonte exuberante de ideias sobre o materialismo, além de identificar ali a síntese de uma virada prática da Filosofia alemã anunciada e premeditada – conquanto não cumprida. “Aquilo que Marx, como bom pragmatista, faz nas Teses é, ao seu modo, introduzir o agir (bem como propósitos e avaliações humanos) ‘dentro do conhecer e do ser’, construindo uma relação prática entre o ideal e o real” (SOUZA, 2012, p. 119). Esse aceno para a prática pela ênfase no agir e no sensível teria sido a maior das contribuições do pensamento moderno caso Marx não traísse a si próprio. É que ele também teria cometido um erro ao pôr ênfase na prática entre *produtos* e na atividade teórica como a performance exemplar e mesmo guia das transformações materiais efetivas, montando assim as peças de um “materialismo prático-normativo”, em que o horizonte de transformações sociais e históricas antevisto na Teoria determina o todo de nossas interações com o mundo e a orientação da conduta da vida hierarquizante que novamente põe o pensamento acima do agir¹⁴.

Novamente, José Crisóstomo de Souza é um filósofo brasileiro. A sua obra é a consagração de uma filosofia brasileira atenta ao que pode e ao que precisa ser a filosofia acadêmica nacional, libertada do colonialismo gálico-paulistano que deu a ela origem e

¹⁴ Na conclusão do argumento, Crisóstomo arremata de forma seca e irônica contra a frustrada tendência de Marx de produzir um materialismo efetivo que ao cabo sucumbe a delírios transcendentalizantes. “As Teses vão dar às relações sociais (de produção) o caráter de ‘essência’ (ocultada) do real e dos homens, e submetê-la tacitamente à medida de um “autenticamente humano” (ainda não propriamente existente), em oposição à divisão e à fragmentação da sociedade civil moderna, onde o “autenticamente humano” para Marx, não está. É a formulação essencialista das Teses e sua construção “transcendentalizante” do materialismo transcendental (em vez de pragmatistas), por isso envolvido com uma tácita rejeição da política e do político, uma rejeição comparável àquela latente no empirismo-liberalismo que ele critica (e à do “platonismo”, de que se aproxima), e para isso aparentemente cativo de uma recaída teoricista no mentalismo solipsista-cartesiano, numa versão magnificada dorobsonismo burguês. Pois, tudo isso estaria por trás da concisa conclusão das Teses, isto é, do seu imperativo, aparentemente pragmatistas, de transformar o mundo, em vez de apenas pensá-lo – a Tese Onze (SOUZA, 2012, p. 135-136).

destinada a encontrar um rumo. Uma filosofia certamente *do* Brasil, em alguns aspectos *sobre* o Brasil e quase sempre assumindo perspectivas *desde* o Brasil, mas nunca apenas unicamente *para* o Brasil. O materialismo prático-poiético, que traduz o seu ponto de vista civil, não precisa ser visto como *o* rumo, mas é, mais do que um estímulo, um chamamento a procurá-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LATOURETTE, Bruno. **Reassembling the Social An Introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford University Press, New York, 2005.

MARGUTTI PINTO, P. R. **História da Filosofia do Brasil: O Período Colonial (1500-1822)**. São Paulo: Loyola, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

RORTY, Richard. Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future. *In*: LOVIN; PERRY (Org.). **Critique and Construction: a Symposium on Roberto Unger's Politics**. New York: Cambridge University Press, 1990. P. 29-45

SOUZA, J. C. **Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano (Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx)**. Salvador: Centro Editorial da UFBA, 1992.

SOUZA, J. C. **A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

SOUZA, J. C. (org.) **Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os Debates Rorty & Habermas**. São Paulo: Unesp, 2005a.

SOUZA, J. C. (org.) **A filosofia entre nós**. Ijuí: Unijuí, 2005b.

SOUZA, J. C. Teses ad Marx: para uma crítica ao (não-) pragmatismo de Marx. **Cognitio**, São Paulo, v. 13, p. 115-144 jan/jun. 2012

SOUZA, J. C. O mundo bem nosso: antirrepresentacionismo poiético-pragmático, não linguístico. **Cognitio**, São Paulo, v. 16, p. 335-360, jul/dez. 2015.

SOUZA, J. C. A world of our own: A pragmatic-poietic, transformative perspective, conversationally developed. **Transcience**, vol 11, Issue 2. 2020.

VARRENDO CONCEITOS: UMA TENTATIVA DE FILOSOFAR COM O CORAÇÃO (E COM UMA VASSOURA)

Adriano Costa Cardoso¹

1 Introdução: aviso (de incêndio) aos filosofantes

*“E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos, não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio”²*

No caminho do trabalho, ouço em voz alta: “desculpa interromper o silêncio e o sossego da viagem de vocês...”. Que silêncio? Que sossego? De qualquer maneira, essa pessoa tem a cortesia de justificar o pedido de atenção e, sim, o acréscimo de *mais um* barulho nessa paisagem sonora já tão insuportável das metrópoles. Eu quero fazer coro com essa cortesia, porque a paisagem filosófica me parece mais poluída que as capitais – e não é de hoje. Esta introdução é um pedido de licença. Simultaneamente é um pedido de desculpas. A leitora ou o leitor julgarão certamente que faço muito barulho, e por nada.

Que mais eu faria? O que faz um filósofo? Ele pergunta ou responde? Independente de como a leitora ou o leitor encaram esse ponto, e independente de as páginas seguintes terem mais afirmações (e negações) ou interrogações, eu garanto que não tenho respostas. Mas, a leitora e o leitor, ainda assim, poderão encontrar muitas delas – o deserto é cheio de miragens.

As dúvidas que me assombam me levam a trilhas tortuosas, íngremes, estreitas, meio enevoadas, meio tenebrosas, meio lamacentas, meio pedregosas, e parecem exigir de mim que eu abandone a caminhada sóbria dos peripatéticos. De fato, nesse caminho sem destino certo, eu precisei ou senti que precisei, como um “Peri patético”, lançar mão de alguns gestos bruscos, como quando, na serra, a trilha de subida é interrompida por uma grande rocha alisada por um córrego. De uma capacidade mínima de improvisar, como quando falham ou faltam as trilhas, as pontes, os amparos ou as provisões. De me curvar ao que os homens de ciência chamam “acaso” e “necessidade”, como quando a noite chuvosa

¹ Adriano ‘Carão’ Costa Cardoso é estudante e professor de filosofia, curioso de tudo em quanto, neto de retirantes do sertão, cresceu no tabuleiro cearense e hoje vive na metrópole mineira.

² Caetano Veloso, “Um índio”. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/caetano-veloso/um-indio.html>. Acesso em 30 abr 2021.

exige a interrupção total da caminhada e só resta esperar. Eu não tenho muito talento para nenhuma dessas artimanhas.

Como convidar os peripatéticos a esse percurso? Como apresentar todas as agruras e acidentes da serra sem ouvir de volta: “tome um teleférico ou um elevador” ou “coragem! façamos um túnel e chegamos ao outro lado”? Já faz tempo que os “herdeiros dos clássicos” não precisam mais de guias por aqui. De qualquer forma, eu não pretendo guiar ninguém, mas apenas avisar ou até apenas *perguntar*. Se eu chego à cidade com a notícia de que a serra e a selva existem, que elas são misteriosas e indomáveis, alguém vai me escutar? Enquanto o bandeirante voltou cheio de ouro, onças, índios, negros e, não menos importante, “histórias”, eu... Em vez de entradas e bandeiras, não tenho senão bengalas e andadeiras. Eu não sou o batedor que encontrou uma mina de ouro, mas o que não encontrou. Meu texto não é sinal verde, é “dê meia-volta”. Mas, eu posso ter me enganado ou simplesmente “não era para mim”. Mas, ele é tudo o que tenho a dizer. Minhas conclusões são desilusões e dúvidas.

O intervalo entre a chuva e o guarda-chuva é hoje nanométrico. Duvidei da justeza dos meus incômodos e hesitei muito em publicar. E, quando a dúvida cedeu à esperança, ainda assim a irmã da dúvida me aparecia e perguntava: “para quê?” Qual o sentido de trazer mais uma vez à metrópole aquilo que sempre violamos, violentamos? Por que insistir em falar de *incerteza*, isto é, de *vida*, enquanto erigimos sepulturas monumentais? Se transformamos tudo em morte, como dizem os *coihuanos* n’*O abraço da serpente*³. Há algo que justifique a atitude de vender por aí mais mercadorias filosóficas? O pior é que eu não sei. Mas eu sigo, como bom filósofo (no mau sentido, claro), sem saber: o que me motiva é a minha pouca, ínfima sabedoria. Fosse ela maior, eu me lançaria naquela que é talvez a mais *sábia* das atividades humanas: o *silêncio*⁴. Sim, ainda assim, tentei. E a hesitação persiste, como um eco daquela frase, repetindo na cabeça: “Existe lugar pro

³ EL ABRAZO de la serpiente. Direção de Ciro Guerra. Colômbia, Venezuela, Argentina, 2015. (124 min.) A essa altura, leitora e leitor, não julguem que o meu pensamento é selvagem e que eu trago alguma notícia da caipora. Nada. Nada.

⁴ Até pensei em fazer um breve relato do meu percurso existencial-filosófico, mas, para não causar enfado ao leitor, preferi seguir de modo “impessoal”. Mas, o discurso pessoal seria mais honesto, porque mais humilde e mais preciso, porque mais realista. Pode a experiência singular de uma pessoa resultar em uma teoria sem se corromper? Existem questões universais, mas permitem elas *respostas* universais que não passem de “cegos conduzindo cegos”? Não seria a literatura a única forma *honesto* de fazer filosofia? Perguntas.

pecador sem esperança, que feriu a humanidade inteira, apenas para salvar as próprias crenças?”⁵

2 Por uma filosofia brasileira: ideias originais?

“Infelizmente em favor do que digo não posso citar a opinião de nenhum filósofo antigo, ou moderno”⁶.

O Caetano se apresentou ao Brasil com o apoio de argentinos. Farei igual. Para que esse artigo não seja um simples pedido de licença muito demorado⁷, trago aqui o professor Julio Cabrera como “banda de apoio” (ou como *sampler*) para tudo o que vou falar⁸. Explico: no presente debate sobre a (possibilidade de uma) filosofia brasileira, acredito que o artigo dele sobre a direita e a esquerda nacionais apresentou o essencial⁹. Concordo com ele que a filosofia nacional autônoma pode existir, deve existir e já existe (de certa maneira, nem poderia não existir!), e concordo que, ao falar em filosofia brasileira, não nos referimos à tradição de comentaristas de filosofia europeia que enche os cursos e cargos de filosofia no país. Também concordo (e aplaudo a coragem em expor publicamente) que pessoas como o Olavo de Carvalho, por mais que discordemos delas, merecem muito mais atenção no nosso

⁵ Bob Marley, **One Love / People Get Ready**, 1977. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ICi42vdJLFY>. Acesso em: 2 mar 2021. A letra original, em inglês: “*Is there a place for the hopeless sinner who has hurt all mankind just to save his own beliefs?*”.

⁶ MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. Fatos do espírito humano. *apud* CERQUEIRA, L. A., p. 97, nota. (Grifo nosso).

⁷ E assim eu não caia na armadilha indicada pelo Ronie Silveira na Coluna ANPOF. Disponível em: <http://anpof.org/portal/index.php/en/comunidade/coluna-anpof/1083-o-debate-sobre-filosofia-brasileira>. Acesso em: 3 mar 2021.

⁸ É óbvio que não pretendo “fazer melhor” do que o professor Cabrera – que, aliás, é mais brasileiro do que a maioria de nós, “filósofos brasileiros”. Nem cogito fazer igual. O único motivo que justifica essa “irreverência” minha é o que eu vou chamar “estilo filosófico ocidental”, que, ademais, casa muito bem com a minha “irreverência” cearense.

⁹ (CABRERA, 2021). Isto, embora eu discorde, entre outras coisas, e na qualidade de ex-ativista de “extrema esquerda”, da caracterização que ele faz de direita e esquerda – principalmente com relação à questão do Estado. Além disso, acredito que o artigo do prof. Crisóstomo, referenciado mais à frente, enriquece bastante essa perspectiva de um pensar filosófico nacional. Para não dizer que praticamente metade das coisas que eu digo nesse texto só vão constar porque eu só descobri os textos do Murilo Seabra nos acréscimos do segundo tempo da prorrogação da partida (sem *golden goal*). Eu, nos últimos anos, tenho aberto trilhas labirínticas nas trevas e, quando alguma luz acendeu (os cabelos loiros do Felipe e do John), eu vi que seguia próximo às pegadas do Julio e do Murilo. Mas, a luz acendeu justo na hora em que os nossos rumos se afastam. Nessa escola inexistente deles, eu sou aluno evadido. Espero que isso fique minimamente claro ao final do texto.

meio, já que discutem *pra valer* temas de interesse *real*, do que muitos temas de simpósios por aí¹⁰. E o “estado da arte” no Brasil, isto é, o atual *status quo* filosófico me obriga a deixar claro que, apesar de eu não ser antinatalista, como o Cabrera, também não sou seguidor do Olavo. Eu não discordo dele, nem concordo; eu simplesmente não o sigo, como aliás não (per)sigo ninguém. Não tenho tempo nem interesse em acompanhar rigorosamente qualquer pensamento e comportamento, que não sejam os meus próprios. Mas, se o Olavo, ou o Julio, ou o Vladimir, se qualquer um deles escreve sobre algo que me interessa, eu vou ler. E é o texto quem vai dizer se ele falou bem ou não. A maior parte dos nossos “filósofos” sequer tratam de algo que me interesse. Problema meu, claro.

Concordando tanto, já se pode esperar, em filosofia, que eu agora queira dar uma “rasteira” no “mestre”¹¹. De fato – e sem querer soar *pop* ou *antenido* –, eu diria que o meu ponto de partida é *colorido* pelo que imagino ter sido o primeiro discurso do Eduardo Marinho que ganhou exposição virtual¹², uma entrevista coloquial regada a cerveja. Destaco acima de tudo, nessa entrevista, o momento em que ele diz que é a academia que teria algo de valioso a aprender com o povo, não o inverso – além de desmascarar esquerda e direita como sendo duas mãos, comandadas por uma só cabeça¹³. Novamente: não sou seguidor, nem sequer acompanho as falas e atitudes do Eduardo¹⁴, mas acho bom assinalar a minha concordância nesse ponto. Não tento aqui defender posturas que não sejam as minhas próprias (se é que defenderei as minhas; se é que tenho posturas a defender), mas apenas traçar coordenadas para iniciar meu próprio discurso – minhas perguntas.

¹⁰ Olavo de Carvalho, que costuma ser visto como a própria ausência de rigor e método. Mas, método é um caminho. É possível chegar ao Brasil seguindo um caminho que leva inevitavelmente à Europa? É claro que o do *Inominável* vai bater lá na Virgínia, mas dele, enquanto direita, isso já é esperado.

¹¹ Eu penso nas cerimônias de troca de corda de capoeira, quando o aluno joga com um mestre na roda. Alguns alunos, ousados (ou simplesmente tolos), tentam derrubar o mestre da vez, falhando geralmente e sendo derrubados com hilaridade a seguir.

¹² A segunda parte da fala se encontra neste vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=wACdGy6gpfY> [assistido pela última vez em 22/02/2021 – 12:55]. EDUARDO Marinho: realidade, sentimento e a falsa inferioridade dos pobres – TV Gambiarra. [S. l.: s. n.], 2015. 1 vídeo (7 min). Publicado pelo canal gambiarratv.

¹³ Na primeira fala, neste outro vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=RU0a-Y1HDWU> [assistido pela última vez em 22/02/2021 – 13:07]. EDUARDO Marinho: Copa do Mundo e política – TV Gambiarra. [S. l.: s. n.], 2015. 1 vídeo (13 min). Publicado pelo canal gambiarratv. A fala do segundo vídeo não trata propriamente da academia, mas eu adapto a fala do Eduardo à presente discussão.

¹⁴ Até acho que o mendigo que “aparece” no primeiro vídeo tinha muito o que ensinar ao Eduardo – e, claro, a todos nós.

Minha discordância essencial com o professor Cabrera, creio, é que ele, como aliás boa parte do corpo filosófico *acadêmico* nacional, acredita na filosofia, como, “tradicionalmente, o campo dos argumentos racionais e a busca de uma vida sábia e equilibrada”¹⁵. Eu pergunto: o nosso modelo filosófico, grego e europeu, pode ser percebido como essencialmente sábio e equilibrado¹⁶? De fato, a caracterização que o professor faz dos objetivos assumidos pela filosofia é correta, mas, entre a *busca* e a *realização*, eu enxergo distâncias preocupantes. E aqui eu enfatizo: quando eu falo do modelo de filosofia que reina entre nós, eu já não me refiro aos copistas-comentadores das universidades brasileiras, mas aos próprios “mestres que disseram” as palavras mágicas com as quais a gente vem se ocupando. Falo de gregos e europeus. O fato de que *alguns* filósofos, principalmente aqueles que se voltavam ao Oriente¹⁷ ou à religião em geral, eram mais equilibrados é suficiente para definir a filosofia, e mais, a filosofia grega e europeia, como algo que traz equilíbrio aos homens¹⁸? O Cabrera defende uma tentativa de liberar a filosofia

¹⁵ CABRERA, 2021, p. 69.

¹⁶ Uma cena dos *Simpsons*: o Homer ingere bastante sal, daí vai equilibrando com açúcar, mais sal, mais açúcar, sem parar. Isto é equilíbrio? Pois, me parece que o excesso de razão no Ocidente decorre de outros excessos, como compensação. Acredito que o Cabrera não é ingênuo quanto a isso, sendo de Brasília. Esses excessos parecem encontrar alguma contenção ou talvez um manejo mais ativo em sociedades orientais e em sociedades originárias das Américas e da África – além, é claro, das comunidades cristãs *de fato*. Cf. RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro, p. 47: “Assim, [os jesuítas] foram edificando, dia a dia, ano a ano, a Cidade Cristã, virtuosa e operativa, impensável no Velho Mundo, mas factível aqui com o barro dócil que eram os índios. [...] Acabou ficando claro, para eles, que nada se podia esperar da Europa, corrompida e corrupta”. Voltaremos a essa autoridade.

¹⁷ Sobre a relação dos filósofos gregos, desde os “pré-socráticos” até Platão, com o Egito (e também com o Oriente em geral), ver “Plato and Egypt: The Egyptian Tradition”, de Lászlo Kákosy. Sobre a relação entre o pirronismo e a antiga filosofia indiana, ver “Pirro e Índia”, de Rodrigo Pinto de Brito e “Pyrrho and India”, de Everard Flintoff.

¹⁸ Em todos os artigos da nota anterior, quer os seus autores as subscrevam ou não, encontram-se opiniões que atribuem o contato e a influência (e até a *autoridade* intelectual) orientais à lenda ou, no mínimo, às incertezas e imprecisões históricas que relegam essas relações ao nível do inessencial, como se a tradição grega independesse de tudo isso. Essa interpretação (ela sim inessencial) é bastante adequada à consideração que até os espíritos mais abertos entre nós parecem ter a respeito das origens da filosofia (e consequentemente da *natureza* do filosofar). O que não se pode negar, nem com todo o esforço de suspensão do juízo (vide a ironia feita no último artigo), é o fundamento das prováveis “lendas”: se alguém inventou que todos esses filósofos aprenderam o que sabem no Egito ou no Oriente, tinham motivo para isso, queriam atribuir autoridade intelectual a esses filósofos, e, portanto, é inegável que esses povos não-gregos eram percebidos com tal autoridade. Somos acostumados no Brasil a ver, por exemplo, Alexandria como uma cidade grega, mas eu pergunto: se o centro intelectual do mundo antigo era a Grécia, porque Alexandria não foi estabelecida na Grécia, e sim no Egito? Aliás, em copta, a cidade não era chamada Alexandria, mas Rakote (Anthony Alcock, em “Coptic_name_of_Alexandria”, duvida da nacionalidade egípcia de um autor, pois é a única vez em que vê o nome grego em um texto copta). Se esta minha fala, se as laudas seguintes e se o próprio questionamento por uma filosofia brasileira, isto é, não europeia, não servem a que se tenha sob suspeita as assunções eurocêntricas sobre a chamada Antiguidade clássica,

dos horrores da condição humana (e brasileira), que é tão aterradora e desesperançada. Não seria o caso, pergunto eu, de nos libertarmos da filosofia – pelo menos no seu formato mais arrogante, grego-europeu –, provável cúmplice na edificação dessa torre sinistra de pesadelos? Não poderia ser a tarefa da filosofia brasileira a de *suicidar* a filosofia – pelo menos a que “herdamos”, europeia – entre nós¹⁹? Perguntas.

A ideia de *construir* uma filosofia ou um pensamento brasileiro – como a ideia de construir uma filosofia qualquer, em qualquer parte – parece revelar o desejo de que nós, brasileiros, fôssemos também convidados aos banquetes europeus, onde discorreríamos, em português, sobre o amor – coisa que talvez nunca experimentamos. Parece supor que existe uma verdade universal, ou um horizonte de compreensão comum qualquer, que, se não é *alcançada*, é ao menos *perseguida* pela filosofia, mediante o incansável (e como o ócio cansaria?) e interminável debate de ideias entre os livres-pensantes devidamente (in)formados (ou enformados²⁰). Essa suposição parece luminosa diante daquela outra, segundo a qual essa verdade ou horizonte comum se apresenta, parece que meio magicamente, no processo de desenvolvimento das ideias entre os europeus, sobre o qual devemos nos debruçar, para que nos aproximemos da tal compreensão. Mas, de onde partem essas suposições? De onde se tirou essa crença, senão em um bom *resultado*, ao menos em uma boa *finalidade* dos debates filosóficos²¹? Por que abrimos as portas, os corações e os braços a esse presente de gregos?

melhor é voltarmos a comentar o cânon europeu com todo o zelo que caracteriza os cumes da nossa prática universitária. Mas, sigamos.

¹⁹ A humildade ordena que eu desmintas qualquer “originalidade” ou extravagância no meu caminho especulativo, já que o Ruy de Carvalho há muito tempo propõe, na UECE e no círculo filosófico de Fortaleza, uma via cética em se tratando do pensamento sobre o presente e chegou a me recomendar o Porchat, que não li. Mas, a honestidade e a justiça também ordenam que eu o desobrigue de qualquer responsabilidade sobre as fraquezas do meu ponto de vista, até porque a minha via não é cética, ao menos não no sentido de uma pertença deliberada a qualquer escola cética. Ademais, o Ruy é fã do Zé Ramalho, e eu sempre preferi o Geraldo Azevedo.

²⁰ Eu perguntaria até se não somos “malformados”.

²¹ Talvez o Bento Prado Jr. tenha identificado como que negativamente a origem dessa crença, segundo o Paulo Arantes, por ocasião de um evento, chamado “Por que filósofo?”, organizado pelo Gianotti nos anos 70. Segundo o Bento, a pergunta que intitula o evento, com o enunciado completo, seria mais ou menos a seguinte: “Sou bem nascido, podia ter cursado qualquer uma das artes liberais e me tornar um diplomata, juiz ou médico; por que filósofo?!”. As perguntas condicionam as respostas e, nesse sentido, eu acredito que ele pode ter, mais do que negativamente, *interrogativamente* respondido à questão que indiquei. A palestra do Paulo pode ser conferida no link: https://www.youtube.com/watch?v=miZ_1r-smuM – assistido em 10 de outubro de 2020, às 01:10. POR QUE filósofo hoje? Paulo Arantes. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo (4h 14min). Publicado pelo canal uspflich. A fala do Bento não foi no auditório, mas na mesa do bar,

Bem, a exposição exige mais do que perguntas, para que avancemos, ainda que avancemos apenas para reforçar o estado de incerteza. Afinal, como eu posso concordar com a defesa de uma filosofia brasileira e simultaneamente criticar com tanta força a intenção de pensarmos com originalidade? Pensemos sobre as “ideias originais”. Todo indivíduo, possuindo corpo e mente, além de ter uma constituição biopsíquica única, é afetado por um percurso único no espaço e no tempo, até onde sabemos irrepetível, recebendo e elaborando, portanto, sempre “ideias originais”. Não existe mérito nenhum em que eu seja eu, aqui e agora, tendo vivido o que vivi e sentido o que senti. A *originalidade* é que é *universal*. Cabe à sociedade, principalmente ao Estado, no nosso caso, adequar à força esse indivíduo a normas, ideias comuns, tradições. Mas, eu pergunto: a filosofia é isto – um desenvolvimento (ou elaboração superior), uma resistência ou uma recuperação dessas “ideias originais”? Eu duvido. Mas, vejo que muitos, se não a imensa maioria, pensam assim.

Um dos maiores obstáculos à autoafirmação de filosofias não-europeias é o fato de que se busca fora da Europa aquilo que é a Europa. A palavra filosofia é grega, mas o amor à Sabedoria não é grego²². A Rainha de Sabá foi a Jerusalém buscar a sabedoria de Salomão. Assim, também o fizeram todos os discípulos dos Sábios orientais²³. Não digo isto para inserir a rainha ou os monges no nosso cânon, mas apenas para salientar que o amor à sabedoria não é grego. Dizer que, apesar disso, o “pensamento especulativo” é, ele sim, grego, e que isto é que é filosofia “propriamente dita”, falar assim pode, a depender da caracterização de uma tal especulação, excluir do cânon filósofos gregos e europeus que pouco ou nenhum tempo investiram nesse aspecto, mas ainda assim não exclui os não-gregos e não-europeus, que sempre, de uma forma ou de outra, com maior ou menor frequência, se indagaram acerca da verdade e das vias de acesso a ela. A verdade é que a nossa academia – e isto talvez seja um defeito global – raciocina como se as coisas fossem começando a existir a partir dos livros (talvez por emanção?), ao invés de considerarem que os livros não passam da sedimentação tardia de algo que é muito anterior. Parece considerar ainda que a humanidade nasceu como seres grosseiros que foram aos poucos refinando suas

obviamente, onde tem respirado até então, ao menos da parte dos universitários, o essencial da nossa filosofia. Aqui eu não dialogo com as problematizações da noção de verdade.

²² Dizer que a filosofia é grega por causa da etimologia é como dizer que os dinossauros nasceram na Grécia – embora possa ser verdade que muitos dinossauros vivam por aí a falar grego e alemão.

²³ Vide artigos da nota 17 e meus comentários na nota seguinte a ela. É claro que muitos podem argumentar que a filosofia não pode ser definida de modo tão vago. Mas, eu tenho a meu favor, e por ora isso me basta, o fato de que não há uma definição consensual de filosofia.

instituições, hábitos e ideias, sendo o ápice disto o mundo clássico europeu, isto é, Grécia e Roma, ápice este do qual a humanidade só tornaria a se aproximar com o Renascimento da Europa e a sua expansão benévola, pulando obviamente o capítulo árabe, persa e mouro, sabe-se lá por quê. Não faltam livros que contem essa história, digamos, “enviesada”; faltam os que me convençam.

E me parece um erro igualmente falar de uma filosofia europeia ou Ocidental (ou, pior, “a” Filosofia “propriamente dita”) como algo que segue um percurso do Tales até o Agamben. Pois, cada filósofo encerra em si um modo de filosofar. Os filósofos não são necessariamente pessoas pegando uma tocha e passando adiante, isso é o papel em que o enquadra o discurso do historiador de filosofia. Cada filósofo vive sua vida pela primeira e pela última vez e indaga a realidade presente como se fosse o primeiro e o último a fazê-lo²⁴. Quanto mais o filósofo se afasta desse comportamento, isto é, quanto mais ele se vê como o sucessor de alguém e precursor de um terceiro, mais distante ele se encontra da realidade presente e do ponto de vista da intuição ele fica, portanto, mais distante da Sabedoria²⁵. Como consequência, esse “elo em uma corrente”, esse “homem histórico” arrisca aproximar demais sua filosofia da ciência e pode acabar submetendo a primeira à última, pois ele confunde o mundo da *verdade* com o mundo das *abstrações*.

Consideremos essa questão hipotética: como seria possível propor “ideias originais”, se a verdade fosse desde sempre e para sempre? A tarefa do filósofo não seria muito mais a de “limpar” a verdade dos resíduos temporais e materiais? Não deve o filósofo, antes de buscar acrescentar sujeiras à verdade, *limpar* a verdade para que ela seja rerepresentada em sua pureza ao presente e ao seu povo? A crítica não seria essa limpeza²⁶? Perguntas.

²⁴ Aqui eu me aproximo, sem me identificar, com o prof. Crisóstomo: “Pois, ao fim e ao cabo, fazer filosofia será sempre fazer filosofia contemporânea, não importa quão, como ou se o fizermos apoiados na – ou em diálogo com a – contribuição de autores que nos antecederam, eventualmente discutindo com eles, tomando-os a contrapelo, inspirando-nos nele, fazendo algum uso deles. Apropriando-nos deles, isto é, transformando-os para uso próprio” (SOUZA, 2021, p. 36). Ressalto que cada filósofo pode dialogar com um número limitado de filósofos predecessores, pode não ter em conta a cronologia exata deles (às vezes nem a autoria exata!) e pode até não dialogar com nenhum.

²⁵ Deixo a discussão sobre a intuição para um possível artigo posterior. Por ora, basta que se entenda por “ponto de vista da intuição” como sendo o ponto de vista de quem indaga a realidade a partir da experiência vivida e não de puros dados colhidos empiricamente ou processos lógicos fechados.

²⁶ No primeiro tempo da prorrogação da partida, eu li o último artigo do Ruy sobre a crítica, a misologia e a caquistocracia (disponível em: http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/edicoes/edicao-18-vol_9_n_2/1_-

A questão fundamental aqui é a seguinte: por que queremos ser *europæus*? Mais ainda, dentre os diversos tipos europeus, cientistas, estadistas, burgueses, camponeses, por que escolhemos o tipo *filósofos*? Até mais, dentro do universo do pensamento filosófico europeu, por que queremos ser esse tipo mais barulhento, o “filósofo *original*”, o discípulo que rompe com o mestre? Não seria um tipo talvez mais adequado à nossa oralidade, de ascendência africana e indígena, o tipo socrático²⁷? A leitora ou o leitor, ainda aqui, não queira ler respostas onde eu apenas escrevi perguntas.

3 Formação universitária: é uma casa portuguesa (e à francesa), com certeza!

“O Brasil padece de uma espécie de prisão de cérebro: tem peçonha no miolo. É preciso sujeitar-se à dolorosa operação da crítica de si mesmo, do despego, do desdém, e até do asco de si mesmo, a fim de conseguir uma cura radical”²⁸

O componente curricular básico da formação filosófica brasileira é: compreender as ações, os procedimentos, os estilos, os movimentos e as tendências dos filósofos europeus, por mais gratuitos e banais que sejam²⁹, como se busca compreender os mistérios do ser amado. “Aonde será que ele vai? Como será que se sente agora? Em quê pensa?” O filósofo europeu é, mais que objeto de pesquisa, o objeto sexual da academia brasileira. É um segredo mais atraente que o segredo da Deméter³⁰.

_Caquistocracia_plutocratica.pdf; acesso em: 3 mar 2021). A crítica que eu aqui pareço apresentar seria muito mais próxima daquela da *Septuaginta*, como indicada nesse artigo, do que de qualquer noção ocidental comum – isto, na medida em que o Ocidente em geral interpreta mal autores como Walter Benjamin, a sua pobreza e o seu “caráter destrutivo”. E, a partir do Ruy, eu posso dizer que minha atitude filosófica não é logofílica – nem logofóbica.

²⁷ Entendo por “tipo socrático” justamente o que disse na frase: um filósofo da *oralidade*, encerrado no seu momento presente. Não é, portanto, no Sócrates platônico, escrito, póstumo, putrefato, que eu penso. Acredito que comecei a desenhar, no texto, minha evasão escolar de Brasília.

²⁸ BARRETO, Tobias. Sobre a Filosofia do Inconsciente, §3. Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2013/02/sobre-filosofia-do-insconsciente.html>. Acesso: 20 fevereiro 2021.

²⁹ Um exemplo: “Paim lembra que Alexis Philonenko [...] afirma que os franceses desconhecaram solenemente as contribuições de [...] os principais representantes do neokantismo alemão. [...] e a Escola de Marburgo não foi estudada na União Soviética. Exemplos iguais existem aos montes e *é preciso explicar* o motivo dessa ignorância seletiva. Para continuar o exame da questão trata a estrutura básica da Filosofia. Distingue perspectivas, sistemas e problemas e conclui que é possível organizar as filosofias nacionais pela preferência que elas atribuem a estes últimos” [CARVALHO, 2014 *apud* CARVALHO, 2020, p. 122. Grifo nosso]. O que não passa de arbitrariedade (ou autonomia) óbvia passa a ser objeto de estudo. Um objeto *incontornável!*

³⁰ O que não significa que não haja exceções em alguns departamentos, nem que o projeto seja bem-sucedido em toda parte e com todos os discípulos. Eu sou a prova viva de uma derrota institucional.

Não são poucos os que louvam novidades e missões vindas da Europa, como algo que nos venha “arrancar dessas trevas”³¹. Sejam grandes professores, grandes escritores, grandes revolucionários, são sempre muito grandes, infinitamente maiores do que nós³². Como é gostoso esse francês! Sublinhe-se uma tal peculiaridade nos nossos antropófagos: a *dieta* deles é *mediterrânea*. Esperamos sempre, como na música do Ednardo³³, as coisas que vêm de lá, e nos esforçamos aqui por tentar repetir a sua voz e parecer ao máximo com eles³⁴. Embora a filosofia seja um campo privilegiado dessa tara por gringo, todos sabemos que esse fenômeno é global na nossa cultura³⁵ e a nossa tradição intelectual não é nem um pouco diferente. Aliás, ela talvez seja pior! Nem quando um Dostoiévsky, um Herman Hesse ou um Jung destrincham os segredos, as fragilidades, as desonras e até a mesquinhez de muitas das nossas estátuas e brasões caucasianos, nós não lhes damos atenção. Isto, porque consumimos Dostoiévsky, Hesse e Jung à maneira “francesa”. Até os intelectuais mais bem intencionados do nosso país, entre os quais aceito arduamente ser incluído, podem se enquadrar no discurso inflamado do Caetano, quando critica os que vão “sempre matar amanhã o velhote inimigo que morreu ontem”³⁶.

Não acredito que devamos esperar nenhum estrangeiro, nenhum herói que venha nos salvar do que somos – aliás sequer um herói brasileiro. Se esperarmos que a liberdade ou sequer o reconhecimento da nossa liberdade venha da França, ou da Alemanha, ou dos anglófonos, ou de D. Pedro, ou dos chineses, ou sequer da elite brasileira “progressista”, essa liberdade terá vindo tarde demais, como a de Tiradentes, esquartejado.

³¹ Pensem visualmente, de preferência. Mas, no nível do conceito, o Brasil, pensa-se, não tem sequer problemas filosóficos, como poderia ter tentativas de resposta? É preciso ser alemão para que se tenha problemas filosóficos. Nossos problemas são *pré-filosóficos*. Não somos, não devemos ser. Somos, por *analogia*. Ou melhor, para ficar no nível do Aurélio, que é nosso teto, somos, por *extensão*. Só os alemães e os franceses são, por *pensamento*.

³² Ao que eu pergunto: existe superioridade, entre grupos humanos, além da superioridade bélica?

³³ Ednardo, **Carneiro**, 1974. Disponível em: <https://music.youtube.com/watch?v=ab9j0L4hrjg&list=RDAMVMab9j0L4hrjg>. Acesso em: 2 mar 2021.

³⁴ Assim como nos esforçamos por ser como os europeus transatlânticos dos EUA ou com os asiáticos “agradáveis”, quase ocidentais, do Japão.

³⁵ Sobre esse ponto, nenhum analista seria melhor do que Sylvester Stallone: <http://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2010/07/stallone-faz-comentario-politicamente-incorreto-sobre-filmar-no-brasil.html>. Acesso em 3 mar 2021.

³⁶ Discurso proferido durante a apresentação de “É proibido proibir” (1969?). CAETANO VELOSO. É **proibido proibir**. Disponível em: <https://music.youtube.com/watch?v=afwWdtUI0kY&list=RDAMVMafwWdtUI0kY>. Acesso em: 2 mar 2021. Eu diria que vamos sempre matar depois de amanhã, o velhote inimigo que morreu anteontem. Porque ainda mal descobrimos que é velhote e que é inimigo.

Mas, basta que as notícias sejam pouco coloridas e a academia se enche de fulanos que já nos anos de 1940 escreveram... E de beltranos que os traduziram e comentaram já na década de 1990.

Interrompamos, porém, esse alarde, essa polêmica, essas *certezas* todas; ouçamos, por favor, o professor Cruz Costa, silêncio: “Mas que faixas de povo atinge a cultura em nossa terra? É o que pergunto. O povo, parece-me, ainda não entrou em nossa história”³⁷. Nós vivemos tempos pós-coloniais. Consequentemente, quem lê isso pode questionar o que o professor entende por “cultura”. Mas, eu questiono outra coisa: o professor não pertence ao povo brasileiro? Ouçamos mais uma vez nosso médico: “O povo, parece-me, ainda não entrou em nossa história”. Ele não pertence ao povo brasileiro?

Sem querer querendo, acabo de mencionar um clássico do nosso pensamento social, o que é muito oportuno. Deixemos o Cruz Costa com suas reflexões e demoremos um tempo no Darcy Ribeiro. Apesar de importantes afirmações que contrariam essa tendência, a exposição do Darcy Ribeiro n’*O povo brasileiro* pode ser resumida da seguinte forma: o Brasil é mais homogêneo que a maioria dos outros povos, sendo basicamente uma variação tropical de Portugal³⁸; a essência, o núcleo da alma e do corpo brasileiros é o núcleo lusotupi das primeiras décadas de colonização; o modelo ideal desse núcleo é o *mameluco* paulista; a importância do elemento africano se resume a carregar a língua e os usos portugueses Brasil adentro³⁹. É com certeza uma casa portuguesa! Não é por acaso, nem por puro bairrismo que, ao invés dos muitos frutos (ou dos muitos pomares!) nordestinos, gaúchos, pantaneiros ou daquela muvuca cultural carioca que foi gerando Anacleto, Patápios e Irineus até chegar nos Pixinguinhas ou de mil outros brasis, em vez de tudo isso, a brasilidade *superior* aparece ao autor em outra parte: “Ali, em Ouro Preto e arredores, quando o ouro já não era tanto, se viu florescer a *mais alta expressão da civilização*

³⁷ Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1061> – Acesso em: 29 out 2020.

³⁸ Na página 17: “A sociedade e a cultura brasileiras são conformadas como *variantes* da versão lusitana da tradição civilizatória europeia ocidental, diferenciadas por *coloridos* herdados dos índios americanos e dos negros africanos. O Brasil emerge, assim, como um *renovo* mutante, remarcado de características próprias, mas atado genesticamente à matriz portuguesa, cujas *potencialidades insuspeitadas* de ser e de crescer *só aqui* se realizaram plenamente.” Ou seja, a verdadeira Portugal é o Brasil. Volta, Corte fujona! O pelourinho continua sendo privilégio negro! Ainda, na página 89, “parca herança africana”.

³⁹ Cf. página 97. Aqui, eu aproveito para protestar contra a própria publicação da qual participo, pois não me foi permitido escrever no bom “pretuguês” brasileiro – o termo foi celebrizado com a Lélia Gonzales, mas não tem necessidade de patente, pois pode até nascer como corruptela típica do falar brasileiro.

*brasileira*⁴⁰. Mas, essa casa tão portuguesa não seria na verdade a casa (ou uma das casas) dos nossos “grandes” intelectuais, ou ao menos os restaurantes e hotéis que ousam frequentar? Porque eu suspeito que, nessa grande *Opera*, de feições romano-germânicas, um Milton Nascimento só tem vez como porteiro⁴¹.

O Darcy Ribeiro não comete aqui nenhum grande crime ou pelo menos ele tem o atenuante suficiente de ser um “homem do seu tempo”, porque é esse o “estado da ciência” entre nós todos. A elite branca do Brasil, e conseqüentemente o *status* geral da nossa vida intelectual, é Portugal nas Américas. Os imigrantes que devem compor o espaço com essa elite branca são escolhidos a dedo. Não um dedo que considere as ideias, os valores e os atos passados do imigrante, mas sim sua origem étnica, sua linhagem e seu patrimônio⁴². O branco brasileiro (raramente um branco “puro”) é um elemento importantíssimo na constituição da nossa cultura e riqueza e um ator político que não pode jamais ser desconsiderado, e o imigrante europeu é muito bem-vindo, eu pessoalmente tenho diversos amigos europeus. Mas, o negro e o indígena *também* são elementos importantíssimos e não podem ser desconsiderados, e o imigrante africano é igualmente bem-vindo. Por que nossa

⁴⁰ RIBEIRO, p. 115.

⁴¹ Aqui eu me reporto àquele filme alemão em que, na trama como nos bastidores, foram sacrificadas algumas vidas indígenas.

⁴² Acessando os sites do governo em busca de algo sobre a imigração no Brasil, encontrei em destaque a imigração venezuelana (vide: <https://www.gov.br/pt-br/especial-venezuelanos>, acessado segunda vez, em 22/02/2021, às 15:00). Não faltam artigos sobre a imigração haitiana no país. Isso em geral não se deve a uma preferência por esses indivíduos, para “melhorar a raça”, mas muito mais por eles serem vistos como possível problema (ainda que boa parte dos haitianos e nigerianos vindos ao Brasil hoje sejam cristãos), no mínimo como algo a ser administrado com muita cautela (no caso dos venezuelanos, o governo reforça a propaganda anticomunista com o relato desses imigrantes), enquanto que de uma das imigrações mais tradicionais no país, dos Estados Unidos, vista talvez como natural e até desejável, não encontrei estudo abrangente sobre os períodos mais recentes, embora europeus e estadunidenses venham em peso e abocanhem boa parte das nossas terras e dos nossos melhores postos de trabalho ainda hoje. Espero ser surpreendido com provas em contrário – de preferência que me enviem estudos! O que tenho por ora são esta notícia: <https://www.usnews.com/news/world/articles/2008/06/25/american-farmers-try-their-luck-in-brazil>; e esta reportagem: <https://www.politize.com.br/migracao-no-brasil-quem-vem-para-ca/>. Em um artigo sobre a imigração portuguesa, após a Independência, duas coisas que achei curiosíssimas são o relato da criminalidade entre portugueses e italianos na Primeira República (elevadíssima; em uma época em que a associação entre pele negra e crime tinha ares científicos!) e o relato de um português, segundo o qual era mais fácil imigrar pro Brasil (“ex-colônia”), do que para Angola (então colônia de Portugal) (Mario Luis Grangeia, Memórias e direitos na imigração portuguesa no Brasil do século XX, acessado em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742017000100512 em 22/02/2021 às 15:45).

lei favorece portugueses⁴³, sem favorecer igualmente benineses, congolese, etc.? Para não falar do passado (aqui eu me restrinjo à República), quando imigrantes europeus aqui vieram e receberam, pelo menos com mais facilidade do que o próprio brasileiro, terra e ocupação, tornando-se hoje os avós dos donos de algumas das maiores empresas do país, coisas que a milhões dos nossos até hoje são sonhos ou delírios. O negro tem que ir buscar um visto de permanência nos Estados Unidos e o indígena, na França, para que possam falar com *pedigree* teórico em meios acadêmicos brasileiros. A única forma de escapar a essa branquitude da alma brasileira tem sido, até hoje, pela aceitação do *soul* estadunidense ou das *différences* francesas que nos aliciam⁴⁴. Até quando?

Boa parte do que me motiva a escrever esse texto é tentar colaborar com o fim desse estado esquizoide na nossa alma. E nisso eu vejo pouca ou nenhuma serventia nos moldes em que viemos “filosofando” ou “pesquisando filosofia” até hoje. Nem acredito que a saída venha “lá de cima”⁴⁵. Nossa falta de autoestima e amor próprio impede de percebermos até quem é amigo e quem é inimigo. Aqui eu aproveito a presença bem-vinda do professor Crisóstomo e pergunto: se precisamos conhecer algum aporte estrangeiro qualquer, será que, antes de ceticismo, nominalismo, criticismo, não precisamos *conhecer*

⁴³ “Os brasileiros em Portugal e os portugueses no Brasil, beneficiários do estatuto de igualdade, gozarão dos mesmos direitos e estarão sujeitos aos mesmos deveres dos nacionais desses Estados”. Vide: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/d3927.htm.

⁴⁴ O Alceu Valença, em entrevista concedida ao programa *Espelho*, do Lázaro Ramos, foi cirúrgico: “temos transformado nossa alma em *soul*”. Mas que destino resta à nossa alma afro-ameríndia, constantemente submetida à “crítica, ao despego, ao desdém, e até ao asco” por parte da nossa elite cultural? Para não entrarmos em terreno mais pesado, sobre o qual o Nêgo Célio tem mais autoridade para falar do que eu: “Aquele pretinho, que andava sozinho, não vai ter a paz pra seguir seu caminho./ Quem se cria na selva aprende a caçar, é muito fácil falar, não estando no seu lugar./ Então vai lá, pra ver, o seu lugar/ Então vai lá pra ver/ A fome faminta de morte, batendo na porta, tirando o sossego/ A bala perdida, que é teleguiada, mirando no corpo do nêgo” (participação em “As vozes da cabeça”, faixa do álbum Rolê nas ruínas, do Mateusfazenorock, que pode ser conferida no link: <https://www.youtube.com/watch?v=sHdRCji0ZXs&list=PLLNpitdnzc837Er9ofKK2CXLsY3KRnvlf>). A entrevista do Alceu foi acessada em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ws7Wyu23uc8&feature=youtu.be> [25/10/2020 - 18:30.] No mais, insisto que é mais correto dizer que Europa e Estados Unidos aliciam os grupos vulneráveis com seu *pedigree* do que enxergar uma iniciativa inversa de busca.

⁴⁵ Lá do Céu pode ser, mas da Europa e dos Estados Unidos, dificilmente. Não entendo por que tanta gente procure a “descolonização” em textos e autores estadunidenses, ou europeus, assim como não entendo por que buscar as “epistemologias do sul” em um autor do norte. Talvez eu seja louco, mas não sou o único: “Eu me sinto estranha quando sinto que estou sendo escolhida para representar o feminismo negro. E por que aqui no Brasil vocês precisam buscar essa referência nos Estados Unidos? Eu acho que aprendo mais com Lelia Gonzales do que vocês poderiam aprender comigo”, foi o que disse a Angela Davis (acessado em <https://www.brasilefato.com.br/2019/10/20/em-sp-angela-davis-pede-valorizacao-de-feministas-negras-brasileiras-em-22/02/2021-às-15:45>). Será que agora que alguém veio dos Estados Unidos dizer isso, finalmente vamos matar amanhã o velhote inimigo que morreu ontem? Ao menos *leremos* o *Jubiabá*, do Jorge Amado?

Frantz Fanon. Bem, dada a dificuldade de conhecer as coisas atualmente, vou tentar traduzi-lo.

4 Traduzindo Frantz Fanon ou “Nossos pais, os portugueses...”⁴⁶

“Firmou-se pois Seixas nesta convicção de que o luxo era não sòmente a porfia infalível de uma ambição nobre como o penhor único da felicidade de sua família. Assim dissiparam-se os escrúpulos.”⁴⁷

Traduzir Fanon com José de Alencar na epígrafe? Não me julguem “ecclético”. As páginas anteriores me põem em maus lençóis e eu não quero que me confundam com um tipo de discurso que se torna cada vez mais comum, entre teóricos e ativistas não-brancos, e eu não quero gastar tantas páginas para repetir o que já é tantas vezes dito. Um outro motivo que me impulsiona a publicar o presente artigo é o fato de que a universidade brasileira recebeu nos últimos anos um grande influxo de gente de origem humilde. Mais do que isso: a vida cotidiana, até iletrada, do Brasil recebeu um influxo tremendo de termos, trejeitos e até teorias de cunho filosófico ou científico, cuja deturpação do “sentido original” é de longe o que *menos* me preocupa. Como filho do povo, eu me vejo no dever de vaiar o Sol! Hoje, qualquer “tia do zap”, e mais ainda qualquer adolescente trocador de memes, discutem sobre comunismo, ditadura, gênero, ideologia, e às vezes até tópicos como relativismo/subjetivismo, de(s)colonialidade e ancestralidade. Para não falar de como o estatuto étnico de comunidades indígenas e quilombolas é construído “filosoficamente”. O que temos a ganhar com isso? Penso que a resposta não é tão simples (nem talvez tão complicada). E é nesse sentido que eu quero *traduzir*, sob epígrafe do Alencar, uma passagem de um livro célebre do Fanon, onde ele indica uma diferença fundamental na relação entre família e sociedade, do ponto de vista da estrutura do indivíduo, quando ele não é europeu. Trata-se, no Fanon, de uma crítica à aplicação acrítica da psicanálise à estrutura psíquica dos colonizados. Aqui, eu quero fazer usos diversos. Quero traduzir, isto é, distorcer Fanon. Eis:

⁴⁶ Referência ao “nossos pais, os gauleses...” várias vezes referido por Fanon.

⁴⁷ ALENCAR, *Senhora*, p. 41.

“O brasileiro de origem humilde, negra, indígena, caçu ou cabocla, na medida em que fica no seu meio de origem, tem quase o mesmo destino do menino branco, europeu. Mas indo à universidade terá de reconsiderar a vida. Pois o brasileiro comum, na universidade, seu lugar, se sentirá diferente dos outros. Já pretenderam apressadamente: o brasileiro se inferioriza. A verdade é que ele é inferiorizado. O jovem brasileiro de origem humilde é um cidadão, (pós-)moderno, convocado a viver continuamente com os seus compatriotas ‘avançados’. Ora, a família tradicional brasileira⁴⁸ praticamente não mantém nenhuma relação com a estrutura nacional, isto é, francesa, europeia. O brasileiro deve então escolher entre sua família e a sociedade europeia⁴⁹; em outras palavras, o indivíduo que *ascende* na sociedade – a branca, a civilizada – tende a rejeitar a família – a negra, a selvagem, *fascista* – no plano do imaginário, em relação com as *Erlebnis*, as vivências infantis...⁵⁰”.

⁴⁸ O fato de que essas três palavras juntas hoje sirvam para nomear uma estrutura de dominação aliada ao “Estado burguês” só diz, ao meu ver, da inadequação dos quadros categoriais estrangeiros para falar sobre nós. Sobre essas três palavras juntas, basta o Darcy Ribeiro, embora recortado, como na p. 69: “...as mamelucas, ingressando na história do Brasil, como suas mães primárias. [...] Elas foram, de fato, as implantadoras do catolicismo popular santeiro no Brasil”. E uma reflexão importantíssima, merecendo ser “revista e ampliada” – de preferência por vozes de fato *autóctones* –, nas pp. 155-56: “Não há família, mas meros acasalamentos eventuais. A vida se assenta numa unidade matricêntrica de mulheres que parem filhos de vários homens. Apesar de toda a miséria, essa heroica mãe defende seus filhos e, ainda que com fome, arranja alguma coisa para pôr em suas bocas. [...] É incrível que o Brasil, que gosta tanto de falar de sua família cristã, não tenha olhos para ver e admirar essa mulher extraordinária em que se assenta toda a vida da gente pobre”. Não tive tempo, até completar esse artigo, de conferir se há algum estudo sobre questões de gênero no material que serve de base ao texto do Darcy, notadamente com relação às famílias “paulistas”. Vislumbro nesse tema, a família brasileira, seus modos de constituição, como se relacionam nela os três grandes troncos genéticos (indígena, africano e europeu), uma fonte riquíssima de informações sobre a nossa constituição como povo e cultura. E já algumas vozes se manifestam a respeito do papel das igrejas evangélicas – em grande parte preenchendo um vazio deixado pelo catolicismo – no amparo a essas famílias. Questões que a nossa intelectualidade tradicional não experimenta na pele, e que nossos intelectuais, por assim dizer, “orgânicos” tentam muitas vezes responder a partir dessa intelectualidade tradicional.

⁴⁹ E ele quase sempre escolhe a sociedade europeia, ainda que nas suas formas “coloridas”, pós-coloniais. Do contrário, será um *fascista*.

⁵⁰ Original: “O negro, na medida em que fica no seu país, tem quase o mesmo destino do menino branco. Mas indo à Europa terá de reconsiderar a vida. Pois o preto, na França, seu país, se sentirá diferente dos outros. Já pretenderam apressadamente: o preto se inferioriza. A verdade é que ele é inferiorizado. O jovem antilhano é um francês convocado a viver continuamente com os seus compatriotas brancos. Ora, a família antilhana praticamente não mantém nenhuma relação com a estrutura nacional, isto é, francesa, europeia. O antilhano deve então escolher entre sua família e a sociedade europeia; em outras palavras, o indivíduo que *ascende* na sociedade – a branca, a civilizada – tende a rejeitar a família – a negra, a selvagem – no plano do imaginário, em relação com as *Erlebnis*, as vivências infantis...” (FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 133.)

Não seria esta ao menos parte da explicação, não tanto do chamado “bolsonarismo”, mas da reação dos intelectuais a esse fenômeno dito “de direita”⁵¹? Não espero que minha tradução de Fanon seja aceita, quer pela intelectualidade branca tradicional, quer pela nova intelectualidade negra “decolonizada”. Com certeza, é mais fácil, mais “rigoroso” e também mais “avançado” aplicar Fanon a fenômenos com etiqueta e selo de negritude, com o pôster do *2Pac* devidamente colado. Essa batalha, com ou sem rima, eu não tenho pretensões de vencer⁵². O que me basta é indicar a universidade como espaço em que o brasileiro, em vez de se tornar apto a contribuir com o espírito nacional, manifesto no povo brasileiro mais comum, se torna alheio e avesso a esse espírito. Como o forte Schoonenborch, na minha Fortaleza, de costas pro mar, prestes a bombardear o seu próprio povo⁵³.

5 Bestas (loiras à força) nascidas e criadas em zoológico

*“Iracema hoje quer ser moderna – loura à força ela deseja ser
Mas a cor que lhe veste o corpo é de cabocla, que a faz sofrer”⁵⁴*

O projeto de uma identidade ou de uma qualquer substância propriamente nacional, levantado e problematizado desde pelo menos o século XIX, passando, de formas variadas e às vezes até opostas, pela boca e pela pena, entre outros, de José de Alencar, Machado de Assis, Padaria Espiritual, Juvenal Galeno, Silvio Romero, Lima Barreto, regionalistas e modernos, é um processo de autoafirmação muito confuso. Primeiro, porque não é, em geral, o brasileiro que deseja se conhecer como brasileiro, mas o indivíduo da elite

⁵¹ Recentemente, assisti ao filme *Separações* (2002, Domingos de Oliveira), onde o personagem principal, interpretado pelo próprio diretor, menciona as quatro etapas por que passam os pacientes em estado terminal diante da certeza da morte (conforme o esquema de Elisabeth Kübler-Ross), etapas que nortearão as cenas seguintes do filme: negação, revolta, negociação e aceitação (ele ainda menciona um quinto, a ‘agonia ou estado de graça’). Talvez a nossa intelectualidade de esquerda tenha passado (ou venha ainda passando) também por essas quatro etapas, desde 2018. Veja-se, além disso, o capítulo “A experiência vivida do negro” no livro de Fanon, onde são narradas diversas etapas de uma tomada de consciência do próprio indivíduo enquanto igual-diferente ao modelo de “humano” que é imposto a todos os dominados. Infelizmente não me sobra tempo de polemizar com o Seabra, cuja noção de filosofia exclui, por definição, um “pensamento de direita”.

⁵² Na verdade, fica para um próximo (possível) artigo/ensaio.

⁵³ Quase como uma “*imagem originária*” de todo o aparato institucional civil e militar brasileiro, inclusas a universidade e a Filosofia. Veja-se: <https://www.opovo.com.br/noticias/2019/04/10/forte-holandes-que-e-marco-historico-de-fortaleza-completa-370-anos.html>. Acesso em: 3 mar 2021.

⁵⁴ Pingo de Fortaleza, “Maracatu Fortaleza”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nijgoEZrWyM> [acesso em: 22 fev 2021].

intelectual, que não quer ficar para trás no mundo da cultura, pertencendo a uma subnação, a um estatuto intelectual inferior. E aí, são várias as tentativas de erguer o Brasil à dignidade de nação. Mas, essas tentativas partem de um impulso marcadamente europeu, desde a própria ideia de nação, assim como ideias contemporâneas de afirmação das nossas culturas “tradicionais” são também europeias. Não no sentido de que qualquer dessas ideias e coisas sejam elementos de uma branqueza pura imaculada, porque nada europeu nunca o foi – sempre foram devedores de egípcios, indianos, árabes, turcos, chineses, hebreus, persas, mouros, assim como dos povos que dominaram na América e na África. Nem sequer no sentido de que essas ideias e coisas sejam partilhadas e abraçadas pelo povo europeu, pelos indivíduos europeus comuns. Mas, no sentido de que essas ideias, formuladas no seu tempo e no seu espaço, atendem a uma *agenda europeia*. Foi a Europa, encarnada nos seus líderes, em particular os gananciosos, quem deu a estatueta ao tema ou método filosófico ou científico ou ao estilo literário da vez.

Assim como o Agamben ficaria perdido em uma roda de samba e o Deleuze em uma de capoeira, nós ficamos perdidos na cultura europeia. Não é mérito dos europeus o fato de serem europeus há mais tempo do que nós. É mérito da distribuição dos seres humanos por todo o planeta. Graças a isso, também nós somos brasileiros há mais tempo do que os europeus. Mas, é claro que ser europeu e ser brasileiro ou haitiano ou argentino não são uma coisa só⁵⁵. O problema é que identificamos a humanidade, pelo menos nos seus aspectos mais elevados, com a cultura europeia. Só quando dominamos a Arte (europeia), a Religião (europeia)⁵⁶ e a Filosofia (europeia) é que somos humanos o suficiente para sermos relevantes, para que escrevamos algo relevante, para que a menina e o menino meio “distraídos” queiram nos ouvir – ainda que apenas nós, e jamais os europeus ou seus *nostromos*, nos dirijamos de fato a ela e a ele. É a partir desse ponto de vista subalterno que se cria essa ideia de que o filósofo brasileiro, por escrever contos e romances, é um literato,

⁵⁵ Aqui eu me refiro não só aos caracteres culturais distintos, mas à posição que cada “nação” ocupa na divisão internacional do trabalho e do lazer ou da guerra e da paz (ver, por exemplo, o que diz o Galeano, n’As veias abertas da América Latina, p. 6).

⁵⁶ E aqui, veja-se a sacralização da cultura europeia, operada no Cristianismo europeu e disseminada nas colônias europeias. Há uma reflexão sobre tópicos afins a esse em FELDER, Cain H. Race, Racism and the Biblical Narratives. In: Id. (Ed.). *Stony the Road We Trod*. Minneapolis: Fortress, 1991. p. 127-45. Mas, além de que não partilho de tudo o que o autor propõe, em particular a ênfase nos *scholars* em detrimento do conteúdo de fé na Bíblia, a nomenclatura que ele usa é, no caso da cultura greco-romana, a de uma *secularização*. O que me importa é dizer que, quando falo em religião europeia, não me refiro ao Cristianismo nascido no entrecruzamento Ásia-África-Europa.

não um filósofo. Em termos europeus, nem literato nem filósofo. Nosso mundo não é outro? Esses conceitos não existem aqui, porque os objetos não existem. Uma planta não sobrevive fora do seu ambiente natural, se ele não for reinventado artificialmente em outro ambiente.

Na própria Europa, o regime intelectual mudou (e muda) com o tempo, e o que era filosofia em um século podia ser literatura em outro. Nosso regime intelectual não precisa nem sequer escolher entre as opções dos vários séculos de Europa, podemos estabelecê-lo conforme nossa própria natureza cultural. O brasileiro é livre para determinar o lugar da filosofia, se é que ela merece algum, assim como a sua natureza e a sua relação com os mais diversos campos: a religião – no nosso contexto, essencialmente um convívio entre os cristianismos e “paganismos” não greco-romanos, que nunca chegaram a oprimir os cristãos; a literatura – o que pode, entre outras coisas, relativizar a separação entre as duas, com a possibilidade, não só de considerar filosoficamente nossos escritores, mas também de justificar plenamente e talvez ampliar as facetas do nosso “ensaísmo”; as artes em geral – o que se disse da filosofia até agora, com leves variações, pode ser dito da arte!⁵⁷; o folclore – até que ponto nossos filósofos e psicólogos se debruçaram sobre o nosso folclore?; a cultura geral – arquiteturas, etiquetas, festividades, etc.; a política; a história; etc.

Assumir a identidade brasileira não necessita de uma grande revolução estilística⁵⁸, menos ainda pegar carona em uma nova linguagem europeia (ou estadunidense), aberta aos espíritos locais (seja ela romântica, nacionalista, modernista, multiculturalista, rizomática, descolonialista ou o que seja), essa identidade, aliás, desde que se pretenda soberana, *não pode*, por definição, seguir essas vias. Assumir a identidade brasileira é viver como brasileiro, viver o aqui e o agora. Reconhecer que passamos pelo estágio de colônia (e por mil outras coisas) e que isso deixou marcas até hoje, como o uso do

⁵⁷ É chocante, hoje, ver que três séculos de mestiçagem cultural e dois séculos de independência não bastam para que os nossos artistas e “estetas” notem a singularidade das nossas artes.

⁵⁸ A questão aqui não tem a ver com patriotismo nem com filosofia da identidade. Até porque, para além do fato de que cada brasileiro é um ser único, um universo irrepetível, como qualquer indivíduo no planeta, até os caracteres comuns do brasileiro são variáveis, sendo o gaúcho, o cearense e o mineiro, em alguma medida, estrangeiros entre si, como o são o preto, o branco, o indígena e até as múltiplas misturas desses três (para não mencionar os asiáticos...). Eu falo de um simples despertar do delírio que nos transporta milhares de quilômetros ao Norte, aquém ou além do oceano. Igualmente quando falo em “identidade soberana”. É mais uma negação do que uma afirmação. É mais uma desistência (de ser europeu) do que uma tentativa (de ser brasileiro). Crisóstomo: “fazer filosofia (o que nos falta) seria o suficiente para resultar em fazer filosofia *brasileira*” (p. 40). É isto. Fui obrigado neste texto a misturar filosofia e metafilosofia, em razão do tempo e do espaço, mas acima de tudo em razão do excesso de poluição no nosso meio filosófico, e isto pode ter prejudicado as minhas “escolhas categoriais”. Problema meu, claro.

idioma dos portugueses, marca mais forte, mas não a única. Não temos, entretanto, qualquer razão para nos apegarmos a nenhuma dessas marcas, apenas àquelas que pareçam úteis, interessantes aqui e agora. Não há uma resposta única, canônica, sobre nenhum aspecto do que é ser brasileiro, assim como não há nenhuma sobre nenhum aspecto do que é ser um indivíduo. Há apenas linhas de orientação, mutáveis conforme o aqui e o agora daquele indivíduo. Resumindo: assumir nossa identidade exige de nós apenas um esforço negativo, de rasgar o contrato de uso das patentes europeias⁵⁹, e um esforço positivo, de ser o que se é, apreender nossa própria alma, atolada sob um monturo de convenções sociais e culturais – e acima de tudo dividida, para ser domada.

Não há um grande segredo em se descolonizar, embora haja uma grande ocultação por distração e tortura. Somos distraídos com milhares de informações contraditórias ao minuto – atualmente isto inclui toneladas de informações “pós-coloniais” – e torturados por pressões, opressões e julgamentos – atualmente, isto inclui toneladas de pressões, opressões e julgamentos “pós-coloniais” –, e tudo isso nos impede de ver as coisas mais simples. Assim, quando tentamos agir e pensar livremente, sobre nós e a partir de nós, somos como animais nascidos e criados em zoológicos, os quais são soltos em seu *habitat* “original”: somos facilmente devorados ou no mínimo parecemos bastante desengonçados. É natural, por exemplo, que a criança, à medida que cresce, vá se utilizando de expressões e maneiras que aprendeu com aqueles que atuaram em sua formação e assim é natural que nós utilizemos termos e linhas de raciocínio que aprendemos com filósofos anteriores a nós. Mas, a nossa relação com a filosofia europeia é menos a relação entre filhos e pais do que entre servos e senhores⁶⁰. Assim, vivemos no entroncamento entre duas tendências: a de, permanecendo na servidão, elogiarmos as virtudes do nosso senhor individual, em detrimento dos senhores alheios – como o marxista que combate o deleuziano –, ou a de, enfim alforriados, quereremos ser os senhores da vez. Permitam as leitoras e os leitores que eu apresente um exemplo.

⁵⁹ Como eles próprios fazem, sempre que necessário. Veja-se, a respeito, os comentários sobre o modo de operação dos grandes piratas intercontinentais, no *Manual de instruções para a nave espacial Terra*, do Buckminster Fuller (Não tinha o livro em mãos na escrita deste artigo).

⁶⁰ Nessa altura do texto, eu preciso esclarecer à leitora e ao leitor que, ao dizer filosofia, já penso em algo muito mais amplo do que no início do texto, quando eu começava a ampliar o horizonte. Aqui você pode até abarcar com o termo o que se entende por “filosofia de vida” de uma pessoa e aquela noção de “filosofia da empresa”, por exemplo. Afinal, essa separação em compartimentos não é algo que vem dado pela realidade. Isso vem dado pelas instituições, que atendem a interesses comerciais bem específicos. O universal que conhecemos não passa do *transnacional*.

6 Um exemplo: a viúva-negra

*Não basta olhar pras porteiras/ E continuar se iludindo
Basta olhar a si mesmo/ E procurar o sentido*⁶¹

Na nona edição da revista eletrônica Lampejo, há um artigo (ou seria um ensaio?) que quero tomar como exemplo do tópico precedente. O título é “A juventude saiu do Facebook e foi às ruas – levando o Facebook com ela!”⁶², anunciando desde aí que leremos a reflexão sobre um tema contemporâneo, sem qualquer menção a um autor que se deseje fazer exegese. Apesar disso, o autor anuncia que utilizará o aporte de alguns pensadores e que a perspectiva adotada é a da teoria crítica da sociedade. O que se nota ao longo do texto é justamente essa hesitação entre o pertencimento a uma escola de pensamento e o esforço de uma elaboração livre, espontânea. Nas palavras do autor: “...parto aqui de uma análise acima de tudo pessoal de algumas das atuais manifestações e produtos tecnológicos, mas levando em conta – *nos conceitos ou na inspiração* – o esforço de autores como...” (BARROSO, 2016, p. 106, grifo nosso).

Embora sem rejeitar a possibilidade e até a conveniência criativa dessa postura intermediária, hesitando entre a criação livre e o exercício de um método tradicional⁶³, eu acredito que neste caso específico ele gerou ruídos, obstáculos à fluidez da análise e das intuições. Não só pelo uso do método, mas pela incapacidade sequer de usar desse método, confirmando a educação de tipo uspiano. De fato, por um lado, fica a impressão de que o autor se sente na necessidade de citar e referenciar periodicamente, por medo de parecer “ter ido longe demais”, ter dito alguma coisa a favor da qual “infelizmente não poderia citar nenhum autor, antigo ou moderno”; e essas amarras referenciais parecem gerar uma ansiedade, que empurra o autor a extremos verbais, arroubos conceituais, frases de efeito

⁶¹ “Tropeços e enganos”. Intérprete: César Passarinho. Não sei quem compôs. Letra disponível em: <https://musicatradicionalista.com.br/musica/617/letra-tropecos-e-enganos.html> (acesso em: 22 fev 2021).

⁶² BARROSO, A. C. A juventude saiu do facebook e foi às ruas – levando o facebook com ela! In: Lampejo: revista eletrônica de filosofia e cultura. Fortaleza – CE – Volume 1 – Nº 9; 1º Semestre de 2016; ISSN 2238-5274 – p. 104 – 122. Acessada em: http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/?page_id=1156 em 22/02/2021 às 18:40.

⁶³ Ainda que os “teóricos críticos da sociedade” jamais possam aceitar o termo “tradicional” às suas elaborações. E podem citar uma longa tradição que refuta tudo o que eu aqui digo.

pomposas, cujo exagero se percebe de longe; ele faz isso sempre que precisa dizer algo com a própria boca, sempre que abre os olhos e encerra o ofício psicográfico.

Não querendo me estender, cito um desses momentos (BARROSO, 2016, p. 107):

A teoria crítica que ora proponho quer, antes de tudo, libertar a crítica do viscoso muco do ranço. Mais do que de críticas, as novas gerações vivem de ranços. Um exemplo: ser crítico ferrenho da religião sem compreender como e por quê, na história da humanidade, todos os povos sempre recorreram à magia-superstição-mito-religião – bem como apreender a especificidade desses diversos fenômenos –, condena o tal ‘crítico’ a ser, na melhor das hipóteses, um religioso sem Deus.

No parágrafo seguinte, o autor brinca com elementos da cultura *pop* nacional de então – se é necessário citar, uma via de escape da necromancia acadêmica é citar o próprio objeto:

Mas o que a vida tem realmente a questionar ou exigir da Filosofia? Não pode o *amor fati* por vezes, obedecendo à sua semântica e histórico de submissão ao destino, constituir um espontaneísmo pouco frutífero? Não pode ele tornar-nos *Brinquedos*, seguindo inconscientemente o *fluxo* posto? (BARROSO, 2016, p. 107)

Isto, entre comentários bruscos sobre Nietzsche, Horkheimer e Benjamin. Acima de tudo, podemos sentir em todas as linhas desse texto um fervor de quem deseja tornar públicas expressões *próprias* sobre sua *própria* realidade, mas que sente a obrigação, ao dar forma às suas ideias, de citar e reverenciar. Pedir licença.

Acontece que, entre as duas citações que apresentei, há um conceito que me interessa na presente exposição. O autor defende nessa passagem a primazia do objeto, diante do qual o crítico deve adotar uma postura humilde, de escuta atenta, usando a imagem de uma posição sexual passiva (que prefiro não reproduzir aqui). Mas, na nota de rodapé, o discurso é diferente:

Com relação às ‘ontologias’, no entanto, a teoria deve se comportar como sábia viúva negra: realiza o coito e, em seguida, assassina o marido. [...] Nesse sentido, eu diria às novas teorias que combatem o epistemicídio que é precisamente nesse epistemicídio total que consiste a Filosofia, mais ou menos no sentido que põe Benjamin em seu texto ‘O caráter destrutivo’ (BARROSO, 2016, p. 108).

Apesar da referência a Benjamin, que talvez sirva mais para confundir do que para explicar, o que me interessa aqui é a noção da filosofia como viúva-negra, uma epistemicida-canibal por vocação. Não é esse o nosso modelo grego-europeu moderno de filosofia? Um triturador de carne ou um extrator de petróleo gigantesco e indestrutível, que converte tudo em “idêntico a si”, porque abstrato? Não é esse modelo, a faceta cognoscitiva

da nossa sociedade de cronômetros e agendas? Não é essa estruturação social, inteiramente materialista, calculadora de tudo, que produz um mundo à sua imagem e semelhança, um mundo, na melhor das hipóteses, de ligas metálicas e de plástico? Bem, paremos para respirar. Talvez a viúva-negra seja muito para nós. Começemos por objetos mais discerníveis e menos fatais. Começemos por *outros* aracnídeos.

7 Sobre aranhas e escorpiões: armadilhas, isto é, conceitos contra a vida

“Increpas ao autor um defeito grave de não penetrar no coração de seus personagens. [...] Querias tu que o autor se armasse de escalpelo para dissecar o coração de Aurélia?”⁶⁴

Antes de nos preocuparmos se a viúva-negra irá destruir nossas visões de mundo, convém prestarmos atenção a quantas teias de aranha invadem nossas casas. Já sabemos, da própria tradição europeia, que essas teias se chamam conceitos⁶⁵. O rigor filosófico, sabemos bem, conciliado que é com a evolução irrefreável da verdade em constante manifestação, sempre convidando a novas reflexões, esse rigor é como a teia, que estica, estica, como uma baladeira, mas que não quebra, gruda. Só a água pode retirá-la. Mas, quem se dispõe a esse batismo? É mais comum que os nossos pensadores, quanto mais livres se queiram, imprimam *novos* conceitos e categorias à realidade do que empunhem a vassoura, não para varrer a corrupção na política, mas para varrer a corrupção em nossa

⁶⁴ Alencar, *Senhora*, pp. 246-47. Trata-se aqui de uma carta, assinada por Elisa do Vale, ao folhetim do *Jornal do Comércio*, que o autor anexa ao final do romance.

⁶⁵ Nietzsche faz alusão a essa natureza do trabalho conceitual. Heine escreve, no 2º prefácio à História da religião e da filosofia na Alemanha: “Nenhum cão sequer fungaria frente à teia de aranha da dialética de Berlim, nenhum gato poderia ser ferido por ela...” (p. 53). Entendendo aqui a dialética como uma tentativa de superação do formalismo lógico tradicional, fica clara a crítica de Heine a toda tentativa de encerrar a realidade em conceitos, categorias e juízos. Podemos estender essa denúncia a qualquer saída que não retire o indivíduo do simples exame racional de qualquer realidade, que não o leve a experimentar essa realidade. Quanto ao teor dessa experiência, recomendo, aos que ainda precisam de textos europeus, o *Programa de uma filosofia vindoura*, do Benjamin, onde ele critica a redução da experiência à experimentação científica, operada por neokantianos. Recomendo também os textos do Jung sobre a Sincronicidade, onde ele apresenta o contrassenso de alguns preconceitos da comunidade científica a respeito de fenômenos que o próprio método científico não pode estudar com facilidade. Os fenômenos não podem ser responsabilizados pelas sérias limitações do método científico. Essas linhas de raciocínio, ainda europeias, se aproximam da consideração que eu faço da filosofia intelectualista e da ciência que se quer autoridade com *poder de veto* sobre o real – o que não constitui a totalidade nem dos filósofos nem dos cientistas, muitos inclusive simpáticos à mística. Cito um esforço, ainda dentro da tradição dos comentários, em apresentar essa questão: Rochamonte, Catarina. *Perspectivas para uma rearticulação entre filosofia e espiritualidade: mística e intuição em Bergson*. São Carlos: UFSCar, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/8421/TeseCR.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

atitude diante da realidade: varrer as teias de aranha, varrer os conceitos. Em vez de varrer teias, procuramos novas aranhas. Até quando?

Olha só. Florestan Fernandes, em artigo sobre Mário de Andrade e o folclore⁶⁶, afirma que o modernista se espantou de que a modinha decorria de motivos melódicos europeus, que primeiro ocuparam os salões e só então foram ao populacho, quando o “natural” seria o processo inverso. Talvez porque “fizesse confusões quando entrava na análise dos fatores explicativos da cultura – no sentido lato, antropológico – considerados em termos do nosso processo histórico como povo” (FERNANDES, 1994, p. 144-45). Ainda com relação ao folclore, mas estudando o século anterior, Cristina Betioli Ribeiro (2006, p. 147-48) escreve:

Antes refletida da Europa que fidedigna à realidade local, a tentativa de definição do *povo brasileiro* aparece sempre nebulosa neste período, na medida em que busca a semelhança com o folclore branco-europeu, determinado pelos românticos do Velho Mundo como rústico, ingênuo e isolado da civilização urbana. [...] Os fundamentos da cultura popular européia explicavam-se pela idéia do afastamento das cidades, como impedimento geográfico da corrupção dos costumes pelos hábitos urbanos e cosmopolitas. Mas a realidade social, política, econômica e física do Brasil era completamente outra. O país e a própria Corte eram predominantemente rurais e o principal tipo de mão-de-obra era a escrava⁶⁷.

Ressalto que se trata aqui de folclore, isto é, um dos aspectos mais *autênticos* ou pelo menos *mais incultos* da nossa brasilidade. Se nem aí sabemos ser brasileiros, isto é, espontâneos... Mas, saindo desse tema que tanto me atrai, talvez encontremos uma pista a respeito dessa nossa doença, nisso que o Darcy Ribeiro (p. 127) diz, n’*O povo brasileiro*: “A feia verdade é que conflitos de toda a ordem dilaceraram a história brasileira, étnicos, sociais, econômicos, religiosos, raciais, etc. O mais assinalável é que nunca são conflitos *puros*”. Eu me pergunto: o que seria um “conflito *puro*?” Não pretendo me fazer de sonso. É que o chiste em geral revela algo. Se não fosse minha passagem pela faculdade (porque pela escola a maior parte dos brasileiros passa “intacta”), eu não me veria como membro de uma classe ou de uma raça ou de uma etnia. Nunca teria sido ou tentado ser “puro” assim. Eu nem posso! Sou um mestiço, daqueles *irreduzíveis*: nem branco, nem preto, nem indígena,

⁶⁶ Fernandes, 1994.

⁶⁷ RIBEIRO, 2006, pp. 147-48.

nem mulato, nem caboclo, nem caçu; o que me resta é ser um “obstáculo epistemológico”⁶⁸!

Essas teias, essas categorias não brotam naturalmente da realidade brasileira, sendo posteriormente elaboradas no plano das ideias. Elas foram e continuam sendo elaboradas na Europa e nos EUA, no gabinete e na biblioteca das metrópoles, e a nossa realidade vai sendo enquadrada à força nesse quadro conceitual. Os intelectuais, tanto os acadêmicos quanto os militantes, tanto os da esquerda como os da direita, não conseguem enxergar a falsidade dessa correspondência, porque: 1) são habituados à visão científica, que não questiona os próprios pressupostos, ignorando (em alguma medida) que as respostas da realidade são condicionadas pelas suas perguntas, limitadas de antemão ao viés científico e só podendo informar respostas científicas, qualquer que seja o estado da ciência; e 2) não querem ver que a própria ciência, a técnica, a política, o mercado, a militância, tudo isso age sobre o povo brasileiro de modo brutal e intransigente, violentando qualquer espontaneidade do brasileiro e obrigando-o a se enquadrar sempre em alguma categoria ou conceito, sob pena de humilhação, ostracismo ou morte. Não se enquadrar em categorias e conceitos, diante de todos esses vampiros, é como, diante da polícia ou do coveiro, não ter RG, ou, diante do ladrão, não ter dinheiro ou um bom celular. Mas, assim como as teias da aranha não são o “substrato espiritual” dos besouros, os diversos conceitos que utilizamos não dizem muito do nosso espírito.

Esquerda e direita se afinam em uníssono nesse ponto. E eu desafino, amor. O fato de que existe exploração, discriminação, visões de mundo distintas, nada disso faz do indivíduo brasileiro o proletário de um Marx, o negro de um Du Bois ou um mundo de um Latour⁶⁹. Nossa vida flui muito mais rápido, mais amplamente e também mais simplesmente

⁶⁸ A expressão é do Eduardo de Oliveira e Oliveira e foi apropriada pelo Kabengele Munanga no célebre “Rediscutindo a mestiçagem no Brasil”, p. 16 (disponível em: https://www.academia.edu/37262037/rediscutindo_a_mestiçagem_no_brasil_kabengele_munanga_pdf; acesso em 1 mai 2021). Espero que o Airton Uchoa e o Marco Gaspari perdoem tantas exclamações. É pelo mal da ciência.

⁶⁹ Acredito que a esquerda brasileira, como a direita, precisa urgentemente *parar* para refletir, ouvir, estudar e aprender. Não com os livros, mas com o povo. Ela não precisa se preocupar com o Armagedon fascista, nem com o *kairos* da revolução ou o trabalho de bases – nem a direita, com o plano de dominação comunista totalitarista. Essa preocupação sempre manteve a esquerda atuando em favor do imperialismo e contra a vida espontânea da nação – e a direita “a favor da vida e da liberdade”, sempre assassinando e encarcerando. Com que moral essa esquerda pode criticar as missões dos jesuítas? Mas, embora eu acredite que o convívio *real* com o nosso povo – trocando talvez o Idealismo e até o Romantismo Alemão

do que toda essa teorização, graças a Deus, e apenas a violência do Direito, da Ciência, da Técnica, da Tecnologia, da Militância, da Economia e da Política, apenas essa violência consegue, a cada dia, a cada hora, curvar o brasileiro, calar a voz da vida e assim permitir que alguém fale *por* ela, *em vez dela* – *contra* ela! E assim o nosso mundo vai se tornando, na matéria e no espírito, cada vez mais metálico, mais plástico, para não falar do lixo, nem de ratos e baratas⁷⁰.

8 A modernidade: bem-vind@s ao mundo adult(er)o

“Ora, o bode expiatório, para a sociedade branca – baseada em mitos: progresso, civilização, liberalismo, educação, luz, refinamento – será precisamente a força que se opõe à expansão, à vitória desses mitos. Essa força brutal, opositora, é o preto que a fornece.”⁷¹

“No fundo desse viver, que de ordinário, se olha com indiferença, existem mistérios, abismos, perturbações tão profundas, elementos, enfim, para uma poesia tão vasta, para estudos psicológicos tão extensos, que não causaria surpresa se disséssemos que justamente dessa crisálida brotaria os fundamentos de onde terá um dia

pelo Morro do Alemão – seja o *único* antídoto contra esse delírio esquizoide, eu penso que *no nível bibliográfico* a filosofia africana pode iluminar a amplitude da cultura, incluindo aqui a cultura filosófica, para além dos parâmetros estritamente europeus, limite teimoso que sempre afoga a nossa africanidade e a nossa americanidade, como se não existissem, ou ao menos não existissem filosoficamente. É um mínimo. Paulin J. Hountondji, por exemplo, discutindo em um artigo a etnofilosofia, tomando-a como um ramo da etnologia, discute no rodapé o eurocentrismo na determinação dos povos que são objeto da etnologia, e não da sociologia. “Descrever a etnologia como o estudo das sociedades ‘iletradas’ também não é melhor, na medida em que essas sociedades são, assim, caracterizadas negativamente por algo que *não* possuem: a literacia. É mais produtivo prestar atenção aos modos e dispositivos concretos através dos quais o conhecimento é transmitido sem recurso à escrita tal como ela é usada no Ocidente. Por esta razão, devem ser chamadas, como sugeriu o linguista francês Maurice Houis (1971), *civilisations de l’oralité* – civilizações da oralidade. Mamoussé Diagne, um filósofo do Senegal, analisou detalhadamente, na sua obra *Critique of Oral Reason*, esta ‘lógica da oralidade’, em contraposição com a lógica da escrita descrita por Jack Goudy e com o impacto deste modo concreto de transmissão sobre o conhecimento produzido (Houis, 1971; Goody, 1986; Diagne, 2005)” (*Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos*, p. 153). Eu acrescentaria que, para além de o termo ser criado por um linguista francês, ele só serve à definição da ciência, não à definição desses povos. E ainda a avaliação de Odera Oruka: “Pode-se sustentar que a filosofia africana, mesmo na sua forma puramente tradicional, não começa e nem termina com o pensamento e o consenso populares; que os africanos, mesmo sem influência externa, não são ingênuos quanto à investigação crítica lógica e dialética, que a alfabetização não é uma condição necessária para a reflexão e exposição filosófica.” (*Quatro tendências da atual filosofia africana*, p. 4). Embora eu discorde da identificação entre filosofia e crítica.

⁷⁰ Talvez o ímpeto que se apodera de mim cada vez mais seja idêntico àquele que se apossou do Porchat: “‘Algo quixotesco’ – diz ele – ‘julguei que era preciso defender a vida contra a Filosofia’” (Porchat *apud* José Crisóstomo de Souza, p. 44). Mas a minha filiação, via Conselheiro, Zé Lourenço, rastas, niilistas e apoletas cristãos, é mais hebraica do que grega-indiana.

⁷¹ FANON, p. 164.

de derivar a transformação do Brasil. Nestes repositórios inexplorados é justamente onde se opera a surda elaboração nacional que há de caracterizar o nosso futuro e começa a reagir contra um certo descuido com que as populações sem autonomia das capitais, que vivem uma verdadeira vida de empréstimo, vão subscrevendo às revoluções européias, sem fazer passar as conquistas da civilização pelo crivo da nossa índole social, expurgando o que absolutamente não pode adaptar-se à natureza tropical”⁷²

O que era o nacionalismo do José de Alencar? Era um adequar-se à terra, à natureza do lugar, e assim, no caso do artista, poder cantá-lo com cores vivas – no caso do filósofo, eu diria, seria como o que disse Paulo Freire, “pensar onde se pisa”. Em essência, é um regressar a essa terra, pois cada um é fruto da terra, sendo, portanto, adequado a ela⁷³. Mas, que terra é essa, a do Alencar? É terra de escravidão. O problema na obra do Alencar, a unha cravada nesse pé que pisa o chão brasileiro é o fato de que o olhar dele é condescendente com a escravidão do irmão. Isso distorce a visão que ele tem tanto do branco como do indígena, porque distorce a visão que ele tem do humano⁷⁴. É o que acontece por julgar que um ser humano pode ser submetido à escravidão e ao desprezo. Mas, em pleno século XXI, quem foi além do Alencar? Afinal, a tarefa dele ficou incompleta, mas o *princípio* era correto. Assassinando a família branca e rompendo os laços da família indígena, o Alencar afirmou, esteticamente, o que o Darcy diria mais de um século depois, que o brasileiro nasce da destruição das suas raízes. Mas, ele não diz só isso. Ele fala na linguagem mágica do amor, a única capaz de criar mundos *saudáveis*. Hoje, a escravidão negra permanece, se não tiver piorado, e a “feia fumaça que sobe” continua “apagando as estrelas” do céu nativo. Nas letras, como nos espíritos. Depois de tanta desconstrução do nosso “idealismo romântico”, a tarefa continua incompleta, e o princípio foi jogado fora!

⁷² Araripe Jr. *apud* Ribeiro, 2006, pp. 153-54.

⁷³ Veja-se a nota da p. 16 de *A queda do céu*, prefácio do Viveiros de Castro: ““Indígena — etim lat. *indigena*, æ, ‘natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria’” (Houaiss e Villar, 2009. Eu sublinho). Essa ‘propriedade’, permito-me interpretar, é um atributo imanente ao sujeito, não uma relação extrínseca com um objeto apropriável. Não são poucos os povos indígenas do mundo a afirmar que a terra não lhes pertence, pois são eles que pertencem à terra”.

⁷⁴ Mas nem por isso, podemos julgá-lo mais racista do que os demais. Lembremos que ele foi quem acolheu o Machado de Assis no mundo das letras, e sugeriu a ele que assim fizesse com o Castro Alves. Vide: <https://www.correioims.com.br/carta/uma-gloria-esplendida/> - acesso em: 1 mai 2021.

Nós da academia temos um certo condicionamento moderno, que tenta colocar os padrões estéticos da Semana Moderna como de algum modo superiores, mais esclarecidos, progressistas, ou pelo menos mais nacionais ou originais, tendendo até a chamar escritores anteriores de “pré-Modernos”. Claro que muitos objetam contra essa última tendência. Mas, objetam *modernamente*. É talvez mais difícil, por exemplo, que se objete às conclusões que se tirou de um José de Alencar, embora se perceba que houve injustiças com Machado de Assis. É possível até que este seja mais exaltado hoje por representar o extremo da tendência moderna contra o outro extremo, José de Alencar, um tradicionalista, enraizado, quase um místico naturista. Algumas passagens do Alencar, em seus romances indianistas e regionalistas, beiram o animismo, mas um animismo cristão, franciscano talvez⁷⁵. A comunhão do homem com a terra:

Ainda retiniam as últimas badaladas das trindades, quando longe, pela várzea além, começaram a ressoar as modulações afetuosas e tocantes de uma voz que vinha aboando. [...] Não se distinguem palavras na canção do boiadeiro; nem ele as articula, pois fala ao seu gado, com essa outra linguagem do coração, que enternece os animais e os cativa⁷⁶.

Como reverso dessa moeda, temos o *Senhora*, manifesto contra a vida na corte, contra a influência francesa, mas, talvez pelo temor econômico-político de uma mudança radical na estrutura econômica (fim da escravidão), já que ele era branco, ainda incapaz de incluir o elemento negro – não que uma obra de arte possa *a sério* ser julgada pelas ausências do que quer que seja, o que aliás nos permitiria condenar sumariamente o grosso das produções modernas. O fato é que, literariamente, Alencar consegue dar conta de uma abertura do espírito aos frutos da terra. Eu desconheço isso no que li de autores posteriores. Eles têm cheiro de apartamento para mim. Parecia haver, no século XIX, a formação de um arquétipo nacional, composto desses arquétipos locais, raciais, classistas e de gênero. Era um processo cheio de contradições, como qualquer outro, principalmente se o estudamos

⁷⁵ *O povo brasileiro*, p. 47: “A tarefa a que os missionários se propunham não era transplantar os modos europeus de ser e de viver para o Novo Mundo. Era, ao contrário, recriar aqui o humano, desenvolvendo suas melhores potencialidades, para implantar, afinal, uma sociedade solidária, igualitária, orante e pia, nas bases sonhadas pelos profetas. Essa utopia socialista e seráfica floresce nas Américas, recorrendo às tradições do cristianismo primitivo e às mais generosas profecias messiânicas. Ela se funda, por igual, no pasmo dos missionários diante da inocência adâmica e do solidarismo edênico que se capacitaram a ver nos índios, à medida que com eles conviviam”. Não nos restam registros de próprio punho das impressões e atitudes dos indígenas para com os recém-chegados cristãos. Eu acredito, porém, que supor uma passividade e/ou uma resistência como únicas vias possíveis de interação não passa de um preconceito tipicamente universitário.

⁷⁶ ALENCAR, O sertanejo.

somente tendo em vista o mundo letrado. Mas, era um processo do qual dependia nossa saúde e paz, enquanto povo. E o Alencar narra este cenário, não um cenário frio, esquelético, asséptico, plástico, como o cotidiano pouco amoroso das metrópoles industriais, mas um cenário vivo, colorido, mágico, místico. Não que não possa haver um Alencar urbano, é muito provável que haja dezenas ou centenas ou até milhares. Mas, todos eles são realistas. São românticos sim, mas justamente por isso são realistas. “É só o amor que conhece o que é verdade”, repetia um desses românticos urbanos⁷⁷. *O Guarani* não é o modelo da nação brasileira, é verdade, mas ele não precisa ser abolido do nosso horizonte de memória literária ou tornado anátema político, como parecem pretender alguns. Ele é o início, *do ponto de vista letrado*, de uma caminhada. E os modernos foram além? O que sobrou do *amor* nessa profunda superação? Algo que permite o convívio pacífico entre todos os brasileiros, para que troquem experiências, se conheçam, aprendam uns com os outros, ajudem-se uns aos outros? Ou andam todos isolados e em guerra, cada um puxado pela mão de uma nação de primeiro mundo diferente?

Modernistas. Progressistas. Existe ainda hoje uma crença no *progresso*. Mais ainda, que esse progresso, além de existir, vem da civilização branca, como quer que ela se vista, coma e dance no ano corrente – cada ano é de um jeito diferente; tem anos que são até *negros*. Mas, o pior é que imputam essa ideia de progresso a uma herança judaico-cristã. Eu tenho lido e relido a Bíblia e não encontro nada que leve à noção de progresso, exceto talvez pela narrativa da Torre de Babel: o homem tentando tocar os céus, pelas próprias mãos e pelo próprio engenho. Mas, quando lembro das minhas aulas de filosofia, dos meus gregos, dos meus romanos, aí sim eu consigo vislumbrar: o poder do gênio humano, a conquista, a desobediência aos mestres, a tocha passada adiante... Como o pai de Brás Cubas, balançando um chocalho na frente do filho inocente, a Europa até hoje fica empurrando seus chocalhos na nossa frente, dizendo: “Ande, ande, *ande!* para frente é que se anda!”⁷⁸ E a cada dia é inventada uma nova cara para esse progresso. Já foi a civilização, a

⁷⁷ Renato Russo, da Legião Urbana, citando Paulo em “Monte castelo”.

⁷⁸ Nos tempos atuais, sempre que eu menciono a Europa, me refiro à Europa geográfica, mas também à Europa geopolítica, isto é, à Europa transoceânica, representada em particular pelos Estados Unidos da América, mas por quaisquer agentes “Ocidentais”, oficiais ou subordinados. E é, aliás, mais à “marca Europa”, ao “negócio Europa” do que à Europa propriamente dita, que me refiro. Um europeu comum, camponês, operário ou mendigo, dificilmente pode ser considerado um imperialista. Emmanuel Eze, pp. 2-3: “Tem sido demonstrado que aspectos significativos das produções filosóficas de Hume, Kant, Hegel e

alta cultura, a liberdade, a “Idade Média”, o ateísmo, a ditadura do proletariado, o suicídio, o cartão de crédito, a TV de plasma, a desconstrução... Afinal, todo mês a criança precisa de um novo brinquedo. Precisa? Sim, para deixar de ser criança. Em todos esses séculos, milênios de progresso, é curioso que os cidadãos *propriamente ditos* da Europa e dos Estados Unidos não tenham ainda sossegado e parado de sofrer. Mas, é mais curioso ainda que os brasileiros continuem acreditando que é do Norte Atlântico que vem o progresso.

Obviamente, alguém aqui irá objetar que “o progresso não se alcança”, que se trata de um movimento sem fim, uma tarefa infinita, uma eterna busca. Mas, busca de quê? De civilização, de alta cultura, de liberdade, de “Idade Média”, de ditadura do proletariado, de suicídio, de cartão de crédito, de TV de plasma ou de desconstrução? A essa altura, eu *deveria* mencionar Pierre Clastres. Mas, me vem à cabeça o Mussum. “Ow, o que você tá fazendo, deitado aí nessa rede? Por que você não vai trabalhar?” – “Trabalhar pra quê?” – “Pra ganhar dinheiro” – “Pra quê?” – “Pra sustentar sua família” – “E depois?” – “Depois você vai ter quem trabalhe pra você” – “Pra quê?” – “Pra poder descansar” – “E o que é que eu tô fazêndis?”⁷⁹ Esse progresso de que falam não existe. Não existe esse *pra frente*. Andamos de um lado para o outro, para cima e para baixo, para onde os senhores mandam. E não sugiro que deixemos de fazer o que os senhores mandam, pelo bem das nossas cabeças, mas precisamos *acreditar* que somos mais do que servos?

O Brasil vive. Respira, anda – talvez não na direção do chocalho –, fala, canta, ama, acerta, erra, perdoa, sorri, chora, pensa, sonha, escreve e até desenha. Mas, enquanto os serviços do direito europeu nos expropriam a terra, a água e o ar, obrigando o matuto a trabalhar para pagar pelo que Deus dá a todos de graça, os serviços da filosofia (e, portanto, da ciência) europeia cospem na dignidade de quem paga seu salário. O conforto do acadêmico é pago pelo desconforto daqueles que se espremem na fila de um terminal de ônibus para não chegarem atrasados no Centro. Qual é a retribuição? Uma teoria do “fascismo” brasileiro, com certeza. Onde o trabalhador é o fascista, acredite! Algum tempo ainda deve ser perdido no comentário aos *defuntos autores* europeus (ou “brasileiros”), mas

Marx se originaram em – e são inteligíveis unicamente na medida em que se compreendem como – um desenvolvimento orgânico dentro dos contextos sócio-históricos, mais amplos, do colonialismo europeu e da ideia de etnocentrismo: a Europa é o modelo da modernidade, a cultura e a história em si mesmas”. Mas eu não perderia tanto tempo falando da Europa, se o nosso universo filosófico não os pusesse em pedestais. Meu objetivo não é deplorar a história e a cultura europeias, que, aliás, admiro profundamente, mas apenas reconduzi-los aos seus lugares, demasiado humanos.

⁷⁹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oCM6NNO_34U. Acesso em: 3 mar 2021.

deve ser na elaboração de uma *teoria da evolução do quadro*, que apresente os estágios de adoecimento da alma que vemos acontecer na “História das Ideias”.

A humildade não é menos necessária aos intelectuais que aos demais. E ela não pode ser distorcida na falsa modéstia da ciência que, de cabeça baixa e “falando para dentro”, gestos silenciosos, discurso impessoal, vai construindo “pela beirada” as bases de todos os tecnocratas e biopotentados. Não basta vomitar todos os conceitos e categorias “da gringa”, nem basta vomitar inclusive os conceitos e categorias brasileiros do passado e do presente, nem basta talvez sequer vomitar inclusive aqueles que formamos a partir da nossa própria experiência. Talvez, precisemos vomitar nossa ânsia de conceituar, nossa pretensão de conhecer, entender, explicar o Brasil, enquadrá-lo. Pois, ainda que eu viesse a compreendê-lo amanhã, depois de amanhã, apesar de mim, seria outro dia, graças a Deus. No meio do caminho, haverá sempre um obstáculo epistemológico. Haverá sempre um obstáculo epistemológico no meio do caminho. Se Deus quiser⁸⁰.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCOCK, Anthony. **Coptic name of Alexandria**. s/d. Disponível em http://www.academia.edu/6727546/Coptic_name_of_Alexandria. Acesso em: 22 fev 2021.

ALENCAR, José de. **Senhora**. São Paulo: Gráfica e Editora EDIGRAF S.A., s/d.

ALENCAR, José de. **O Sertanejo**. São Paulo: Melhoramentos, 19-. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000140.pdf>. Acesso em: 3 mar 2021.

BARRETO, Tobias. **Sobre a Filosofia do Inconsciente**, 1874. §3. Disponível em: <http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2013/02/sobre-filosofia-do-inconsciente.html>. Acesso em: 20 fev 2021.

BARROSO, A. C. A juventude saiu do facebook e foi às ruas: levando o facebook com ela! **Lampejo: revista eletrônica de filosofia e cultura**. Fortaleza/CE, v. 1, n. 9; 1º Semestre de 2016; Disponível em: http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/?page_id=1156. Acesso em: 22 fev 2021.

⁸⁰ Esse texto é um pequeno *frankenstein* cibernético: ele mistura fragmentos de pequenos guerreiros mecânicos natimortos com fragmentos de próteses sintéticas inacabadas. Depois de costurado e ligado, ele foi alimentado e acarinhado pelo autor e pôde educar o seu trato civil no diálogo com diversas boas almas: o Felipe, o John, o Ruy, o Pedro Emmanuel, o Pedro ‘Molotov’, o Djibril e o Eli. Além de ter vivas na memória as conversas e experiências (de vidas passadas) com meu irmão e amigos como o Dudu (Andrade), o Diego e o Bruno (Bruni), entre outros, também meus relacionamentos íntimos e coisas que aprendi errado ou que deturpei das aulas do Expedito e das “aulas de rua” do Braga, da Ilana, do Emiliano e do Carlão. Eu não quero associar o texto a eles, porque não sei se deu certo. Mas, depois dos meus pais, eles são a minha bibliografia primária. A que se segue é secundária.

BRITO, Rodrigo Pinto de. Pirro e Índia. **Revista Alétheia**. v. 1, 2011. Disponível em: https://www.academia.edu/36953689/Pirro_e_%C3%8Dndia_in_AI%C3%A9theia_revista_d_e_estudos_sobre_Antiguidade_e_Medievo_2011_pp_55_64_Pyrrho_and_India_published_in_2011_AI%C3%A9theia_journal_pp_55_64_. Acesso em: 22 fev 2021.

CABRERA, Julio. A Filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda. **Argumentos - Revista de Filosofia/UFC**, Fortaleza, ano 13, n.º 25, pp. 57-81. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/61494/162490>. Acesso em: 2 mar 2021.

CARVALHO, José Maurício de. Filosofia brasileira: marcos teóricos. **Argumentos - Revista de Filosofia/UFC**, Fortaleza, ano 13, n.º 25, pp. 117-133. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/61491/162487>. Acesso em: 2 mar 2021.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. Os letrados e a filosofia no Brasil, ou notas para uma fundamentação da ideia de filosofia brasileira. **Argumentos - Revista de Filosofia/UFC**, Fortaleza, ano 13, n.º 25, pp. 82-101. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/61495/162491>. Acesso em: 2 mar 2021.

CRUZ COSTA, João. Entrevista. **Revista Trans/Form/Ação**, v. 2, p. 87-94, 1975. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1061/959>. Acesso em: 2 mar 2021.

EZE, Emmanuel Chukwudi, **A filosofia moderna ocidental e o colonialismo africano**; trad. Marcos Carvalho Lopes. s/d. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/a-filosofia-moderna-e-o-colonialismo-africano_-emmanuel-eze.pdf. Acesso em: 26 fev 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. Mário de Andrade e o folclore brasileiro. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. 36, p. 141-159. 1994. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i36p141-159>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/72003/75238>. Acesso em: 2 mar 2021.

FLINTOFF, Everard. Pyrrho and India. **Revista Phronesis** v. 25, 1980. Disponível em: https://brill.com/view/journals/phro/25/1-2/article-p88_5.xml?language=en. Acesso em: 22 fev 2021.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. trad. Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2014.

GRANGEIA, Mario Luis. Memórias e direitos na imigração portuguesa no Brasil do século XX. **História** 36, 2017. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742017000100512. Acesso em: 22 fev 2021.

HEINE, Heinrich. **História da religião e da filosofia na Alemanha e outros escritos** / Heinrich Heine editado por Tery Pinkard; trad. Guilherme Miranda. São Paulo: Madras, 2010.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos; Trad. Inês Martins Ferreira. *In: Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, março 2008: 149-160. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/paulin_hountondji_-_conhecimentos_de_%C3%81frica_conhecimento_de_africanos._duas_perspectivas_sobre_os_estudos_africanos.pdf. Acesso em: 26 fev 2021.

KÁKOSY, Lászlo. **Plato and Egypt: The Egyptian Tradition**. s/d. Disponível em: <https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/42541/003.pdf>. Acesso em: 22 fev 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**; trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ORUKA, Henry Odera. Quatro tendências da atual filosofia africana; Trad. Sally Barcelos Melo de ORUKA, H. Odera. Four trends in current African philosophy. *In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 120-124. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/odera_oruka_-_quatro_tend%C3%Aancias_da_atual_filosofia_africana.pdf. Acesso em: 26 fev 2021.

RIBEIRO, Cristina Betioli. Folclore e Nacionalidade na Literatura Brasileira do século XIX. **Tempo**. 2006, vol. 10, n. 20, pp.1 43-158. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tem/v10n20/08.pdf>. Acesso em: 2 mar 2021.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 3 ed. São Paulo: Global, 2015.

SOUZA, José Crisóstomo de. Fazer filosofia no Brasil: civil, prática, transformadora, nossa. **Argumentos - Revista de Filosofia/UFC**, Fortaleza, ano 13, n.º 25, pp. 31-56. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/61489/162486>. Acesso em: 2 mar 2021.

Posfácio

Ruy de Carvalho¹

Diz-se à boca miúda que posfácio é aquilo que se emenda, adiciona ao fim, após um texto, com intenção de explicar ou advertir os leitores que, claro, chegaram até ali. O dito posfácio, parece, não conclui nem encerra, mas desdobra e relembra; dito claramente: é uma conversa fiada, cujos fios foram tecidos antes, em outro(s) lugar(es), mas que, por alguma falta dadivosa ou ansiedade generosa cutuca com graveto frágil o corpo da prosa. Haveria, como que um (pré)texto, um texto e um (pós)texto, enfim, um certo ritual em torno da escritura: um mote-pretexto para a conversa, a dita prosa e sua lembrança, uma memória possível, quiçá desejável.

Quem atravessou, viu e tateou sabe que desde o princípio aqui se ensaia. São *Ensaaios de filosofia brasileira*, não propriamente filosofia brasileira na forma de ensaio. A inquietação parece estar sempre lá, à espreita desde o início: por que o pensamento brasileiro, desdobrado em ensaios filosóficos, não disputou, valendo, a seriedade acadêmica? Estaria o ensaio mais chegado ao cômico que ao trágico, este território de caça da *theoria*? A pressa, sempre ainda inimiga da perfeição, seria associada ao ensaio, acusando-o de filiação ao partido do inacabado? Insistiram, martelaram que somente aquilo que se produz a frio, em ligas de monografias, dissertações e teses tem valor no mercadão das ideias, ainda que ditas fora de lugar. Paciência, prudência, respeito, ascese, senso de oportunidade são, no caso, mais habilidades que valores que tivemos que aprender durante e mediante o treinamento. Contos e estorinhas não tão antigos, mas que realizaram os sonhos de acumulação filosófica primitiva dos traficantes de ídolos em um mercado que já foi aquecido, ora em esperneante decadência. Difícil encontrar os rastros em veredas tão pisadas, tão percorridas.

Várias são as frentes que os ensaios aqui reunidos movimentam, põem em ação: a luta pelos direitos aos nossos problemas no enfrentamento à naturalização da castração filosófica (Átila); a cartografia de um nihilismo combativo como freio à corrida atual rumo ao abismo (Henrique); o enfrentamento da androcentrização do pensamento, que invisibiliza a produção filosófica das mulheres (Débora; Raquel); a exigência de levarmos a sério a “virada

¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

indígena” no ultrapassamento da cosmofobia dos modernos, indo ao encontro das múltiplas humanidades e extrahumanidades irreduzíveis e, assim, xamanizar o mundo e convidar os cétricos para o banquete do cogito canibal (Mateus); uma prece, um cafuné ao/no espírito para que ele se abra aos frutos da terra, também na conversa fiada ensaística, com o coração e uma vassoura, na dança linda, meio trôpega meio em transe de aranhas e escorpiões (Adriano); onde o sertão de Glauber devora Aristóteles produzindo um outro-miserável e suas sensações famintas num devir-aristotélico-sertanejo (Pedro; José; Amanda); uma querela sobre o lugar, dentro ou fora, de uma ideia, o liberalismo, aqui, dentro, ainda que despida de seu longuinho moral e de seu fardamento político (John). Algo em comum, alguma coisa transpassa os ensaios, fiando-os sem os costurar: a crise, o fato muito concreto da possibilidade de um fim, mesmo que sem término.

Por que ensaiar, hoje? Ainda limpeza do terreno, mas para plantar o quê? Cresce alguma coisa nova, outra, neste velho solo? Ensiar para quê? A filosofia, tal como praticada em sua forma hegemônica na academia brasileira, teve seu *boom* de crescimento durante a ditadura militar, para não lembrarmos que, no caso uspiano, *mainstream*, assim como no exército, FFAA, suas trajetórias de sucesso estão ligadas à recepção de missões francesas, com defasagens temporais, claro. Que filhos monstruosos foram gestados e paridos destes ventres? Como podemos reconhecê-los hoje? Suas revoluções ilustradas em recinto fechado e sob medida para as classes médias produziram uma espécie de filosofia sem sociedade, em que se acreditou, em pé ou ajoelhado, que a leitura rigorosa de um texto trazia consigo, guardava protetoramente, potencialidades políticas. A crise, hoje, aparece na perda da hegemonia cultural, no desmoronamento das virtualidades políticas da teoria e na descrença de que as utopias estético-políticas poderiam formatar uma civilização à brasileira.

A transformação da crise em problema de gestão deslocou a valoração e a avaliação para o território da mensuração, da quantificação. A indistinção generalizada, sob a qual nos encontramos hoje, espelha um mundo em que instituições já não medeiam às relações sociais, cedendo lugar à violência, onde público e privado, polícia e milícia, civil e militar, paz e guerra tornaram-se indistinguíveis. Neste cenário, diagnosticado à exaustão como de emergência e urgência permanentes, de vigilância generalizada e de exceção normalizada, é que os ensaios deste livro se tecem, mais ainda, se fortalecem.

A crise, desconfiamos, nós que vivemos mais chegados à linha do equador, volta-se contra si mesma, põe-se e põe-nos daqui para fora, como se diz. Daí o olhar atento, quase sóbrio, em alguns ensaios, aos sonhos dos especialistas em fim do mundo e quedas de céus, à desconfiança brincante em relação aos trejeitos e aos cacoetes velhacos dos produtores de invisíveis e invisibilidades, os promoters de banquetes androcêntricos e suas utopias estéticas, que os bailes funk puseram abaixo sem compaixão e sem reparação. Bailes em que as torcidas, nem tão organizadas assim, ensaiaram e encenaram combates por meio de dribles antropofágicos do niilismo popular, que nos roça a todos.

Crise, claro, igualmente de nosso liberalismo conservador, mistura azeda de liberalismo econômico e conservadorismo político, autoritário e racista, que agora encontra sua realização na, assim chamada, Nova Direita, gororoba de ultraliberalismo econômico, fundamentalismo religioso e partidos militares. Também por esta vereda se ensaia uma dança em que as pernas firmes dos narradores de nossa história cambaleiam diante de suas próprias falsificações e arremedos de rigor, no caso, mortis.

Fica, então, ou vai, o convite, ainda que aqui, no pós-facio!