

Simbiótica

REVISTA ELETRÔNICA

Volume 3, N. 2, jul.-dez., 2016

entrevista

etnografias

charges

crítica

ilustração

contos

resenhas

poesias

artes plásticas

fotografia

ensaios

artigos

ISSN 2316-1620

<http://periodicos.ufes.br/simbiotica>

Universidade Federal do Espírito Santo
Departamento de Ciências Sociais
Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias

Revista Simbiótica

Edição vol. 3, nº 2, julho-dezembro. 2016

Equipe Editorial

. Editores

Adelia Maria Miglievich Ribeiro (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Claudio Marcio Coelho (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

. Comissão Editorial

Dirce Nazaré de Andrade Ferreira (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Edgard de Assis Carvalho (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)
Edison Romera Junior (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Elísio Macamo (Universität Basel, Suíça)
Emilio Roger Ciurana (Universidad de Lladolid y Salamanca, Espanha)
Emmanuel Banywesize Mukambilwa (Université de Lubumbashi, République Démocratique du Congo)
Francisco López Segrera (Universidad Politécnica de Cataluña, Espanha)
Izabel Cristina Praglia (Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas, Brasil)
João Miguel Trancoso Vaz Teixeira Lopes (Universidade do Porto, Portugal)
José Luis Solana Ruiz (Universidad de Jaén, Espanha)
Luís Fernando Beneduzi (Università Ca' Foscari Venezia, Itália)
Luís Wesley de Souza (Emory University, Estados Unidos)
Márcia Barros Ferreira Rodrigues (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Maria da Conceição Xavier de Almeida (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil)
Menara Lube Guizardi (Universidad de Playa Ancha, Chile)
Patrício Vitorino Langa (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Raúl Domingo Motta (Universidad de Salvador, Argentina)
Santiago Alvares (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

. Conselho Editorial

Abel Leyva Castellanos (Universidad Autónoma de Sinaloa, México)
Alfredo dos Santos Oliva (Universidade Estadual de Londrina, Brasil)
André Augusto Michelato Ghizelini (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Andrea Lissett Pérez Fonseca (Universidad de Antioquia, Colômbia)
Antonio Correa Iglesias (University of Miami, Estados Unidos)
Carlos Eduardo Maldonado Castañeda (Universidad del Rosario, Colômbia)
Carlos Nazareno Ferreira Borges (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Cleyde Rodrigues Amorim (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Denise Najmanovich (Universidad de Buenos Aires, Argentina)



Domingo Adame Hernandez (Universidad Veracruzana, México)
Emerson Jose Sena da Silveira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil)
Enrique Manuel Luengo González (ITESO - Universidad Jesuita de Guadalajara, México)
Izabel Missagia de Mattos (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil)
Juan Guillermo D. Droguett (Universidade Nove de Julho, Brasil)
Laila Maria Domith Vicente (Universidade Federal Fluminense, Brasil)
Leonardo Gabriel Rodríguez Zoya (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Luciana Maria de Aragão Ballestrin (Universidade Federal de Pelotas, Brasil)
Luis Alberto Salinas Arreortua (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Luís Eustáquio Soares (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Marcos Antonio Lorieri (Universidade Nove de Julho, Brasil)
Maria Betânia Moreira Amador (Universidade de Pernambuco, Brasil)
Maria Raquel Paulo Rato Alves (Universidade Nova de Lisboa, Portugal)
Marta Zorzal e Silva (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Mauricio Abdalla Guerrieri (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Mirela Berger (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)
Mónica Solange de Martino Bermúdez (Universidad de la República, Uruguay)
Nelson Maldonado-Torres (Rutgers, The State University of New Jersey, Estados Unidos)
Patrícia Pereira Pavesi (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Paula Yone Stroh (Universidade Federal de Alagoas, Brasil)
Paulo Magalhães Araújo (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Rafael Piñeiro Rodriguez (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
Ricardo Luiz Silveira da Costa (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)
Rosana Pinheiro-Machado (University of Oxford, Inglaterra)
Sergio Daniel Morresi (Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina)
Sonia Elizabeth Reyes Herrera (Universidad de Valparaíso, Chile)
Thiago Lima Nicodemo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

Equipe Técnica

. Secretaria

Flavilio da Silva Pereira

. Revisão de Texto em Português

Aline Prúcoli de Souza
Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres

. Composição Final e Editoração

Claudio Marcio Coelho
Edison Romera Junior

. Revisão de Texto em Inglês

Daniela Cristina Neves de Oliveira
Davi Scárdua Fontinelli

. Diagramação

Claudio Marcio Coelho

. Apoio Técnico

Adriano Domingos Monteiro

Simbiótica é uma publicação eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias (NEI) e está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). O NEI está sob a coordenação geral da Dr^a Márcia Barros Ferreira Rodrigues, professora do DCSO/PPGCS/UFES.

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514, Campus de Goiabeiras, Vitória, ES, CEP: 29075 - 910.

Telefone: (27) 4009-7619

E-mail: revistasimbiotica@gmail.com

Home page: www.periodicos.ufes.br/simbiotica

Dados Internacionais de Catalogação - na - publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

----- Simbiótica - Revista Eletrônica - Ciências Sociais, UFES, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Edição vol. 3, n. 2, julho-dezembro. 2016.

----- ISSN: 2316-1620.

----- 1. Revista Simbiótica. 2. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. 3. Departamento de Ciências Sociais. Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, desta obra, por qualquer meio, sem autorização dos autores ou do Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias, constitui violação da Lei 5.988.

Universidade, trabalho e atuação sindical: percepções e sentimentos de docentes do ensino público superior a partir do estímulo fotográfico

Recebido em 18-09-2016

Aceito para publicação em 02-12-2016

Izabel Cristina Ferreira Borsoi¹

Resumo: Este artigo visa discutir percepções e sentimentos de docentes do ensino público superior acerca da universidade, do trabalho e da atuação sindical a partir do uso do estímulo fotográfico. Foram realizadas 18 entrevistas com professores e professoras, convidados a comentarem situações diversas – relacionadas ou não à vida universitária – retratadas em 22 fotografias. Os docentes tenderam a destacar imagens de cenas bucólicas e prazerosas, descartando aquelas relacionadas a condições laborais precárias. A fotografia retratando um momento de atuação política evocou saudosismo em relação ao período mais combativo do movimento sindical. Para os docentes, a universidade é caracterizada por beleza e encanto, por precariedade e desorganização. O trabalho acadêmico é percebido como gratificante, embora realizado em condições desestimulantes.

Palavras-chave: trabalho docente; universidade; atuação sindical; fotografia.

I universidad, trabajo y actuación sindical: percepciones y sentimientos de docentes de la enseñanza pública superior a partir del estímulo fotográfico

Resumen: este artículo pretende discutir percepciones y sentimientos de docentes de la enseñanza superior acerca de la universidad, el trabajo y la actuación sindical a partir de la utilización del estímulo fotográfico. Se han realizado 18 entrevistas a profesores y profesoras, invitados a comentar situaciones diversas – relacionadas con la vida universitaria o no – retratadas em 22 fotografías. Los docentes han tendido a destacar imágenes de escenas bucólicas y placenteras, descartando aquellas relacionadas con condiciones laborales precarias. Una fotografía que retrata a un momento de actuación política a evocado nostalgia del período más combativo del movimiento sindical. Según los docentes, la universidad se caracteriza por belleza y encanto, por precariedad y desorganización. El labor académico es percebido como gratificante, aunque realizado bajo condiciones desalentadoras.

Palabras clave: trabajo docente; universidad; actuación sindical; fotografía.

University, work and trade union activities: perceptions and felings of public university teachers from a photographic stimulus

Abstract: This article aims to discuss the perceptions and feelings of public university teachers on work and union activity from the use of photographic stimulus. 18 interviews with university teachers and invited ones were made, and they were asked to make comments on various situations – whether

¹ Psicóloga pela Universidade Federal do Espírito Santo/UFES. Mestre em Psicologia Social (Pontifícia Universidade Católica/PUC-SP) e doutora em Sociologia (Universidade Federal do Ceará/UFC). Professora do Departamento de Ciências Sociais/UFES. Vitória, Brasil. E-mail: cristinaborsoi@uol.com.br

or not related to university life – depicted in 22 photographs. The teachers tended to highlight images of bucolic and pleasant scenes, discarding those related to precarious working conditions. A photograph depicting a moment of political action evoked nostalgia in relation to the more combative period of the trade union movement. For these teachers, the university is characterized by beauty and charm, by precariousness and disorganization. The academic work is perceived as being rewarding, despite being done in discouraging conditions.

Keywords: teaching work; university; trade union activity; photography.

1. Introdução

O debate em torno do trabalho docente do ensino público superior no Brasil tem-se intensificado nos últimos anos. A questão tornou-se relevante devido, principalmente, às consequências oriundas dos projetos de reforma da educação de nível superior que atingiram a categoria dos professores, tanto no que diz respeito aos direitos trabalhistas, quanto aos aspectos relacionados ao próprio trabalho acadêmico e às condições para sua realização. Esse processo teve como contexto a reestruturação do aparelho estatal, iniciada na década de 1990, cujo objetivo central era modernizar a administração pública visando, assim, flexibilizar e reduzir seus custos, como informam Silva Junior e Sguissardi (2000).

A partir de então, teve lugar a construção de uma nova cultura universitária. Como outras instituições públicas brasileiras, as universidades também passaram a “adotar princípios e critérios de gestão do trabalho semelhantes aos do modo de organização do setor privado: política produtivista, estímulo à competição, exigência crescente de maior qualificação profissional etc.” (BORSOI, 2012, p. 83). A nova ordem no mundo do trabalho acadêmico impactou de maneira avassaladora a vida dos docentes, tanto no âmbito da própria universidade como fora dele.

Os estudos referentes às questões relativas a essa problemática têm produzido resultados importantes, dentre os quais cabe destacar: 1) os docentes vêm lidando com o aumento da precarização e da precariedade do trabalho² nas universidades, o que se expressa em perdas de direitos trabalhistas e em condições de trabalho cada vez mais difíceis, no que

² A noção de precarização “está relacionada ao processo de reestruturação produtiva, que trouxe em seu seio formas de flexibilização dos vínculos empregatícios, das relações de trabalho, da jornada e das condições de trabalho etc.” Por seu turno, precariedade diz respeito “à inadequação das condições objetivas em que as atividades docentes são realizadas. Nesse caso, trata-se de um quadro de longa data que tem caracterizado a universidade, e que revela, muitas vezes, o descaso político, de um lado, e administrativo, de outro, por parte das instâncias superiores da instituição”. (BORSOI, 2012, p. 82, 90).

diz respeito à infraestrutura adequada para que cumpram as metas estabelecidas de produtividade (ALVAREZ, 2004; SGUISSARDI; SILVA JUNIOR, 2009); 2) a quantidade e a variedade de incumbências acadêmicas têm impactado de maneira significativa a saúde dos docentes, causando sofrimento e adoecimento (EMILIANO, 2008; LACAZ, 2010; BORSOI; PEREIRA, 2013); 3) o trabalho tem cada vez mais invadido o tempo que deveria ser dedicado à esfera privada, principalmente no caso das professoras, fazendo com que elas manifestem mais problemas relacionados à saúde, se comparadas aos homens (BORSOI; PEREIRA, 2011); 4) o desinteresse dos docentes pelas atividades sindicais no âmbito das universidades públicas tem sido crescente, de certo modo acompanhando a retração dos movimentos sindicais, em um processo relacionado às profundas transformações observadas na esfera do mundo do trabalho (OTRANTO, 2000; LEMOS, 2010).

Levando-se em consideração a dimensão do problema apontado acima, o objetivo deste artigo é discutir percepções e sentimentos manifestados por docentes de uma universidade pública federal brasileira acerca da própria universidade, do trabalho acadêmico e da atuação sindical, utilizando, como estímulo para suas falas, imagens fotográficas.

Cabe destacar que a fotografia tem sido adotada, há algum tempo, como recurso metodológico no campo das ciências humanas e sociais. A esse respeito, Loizos afirma:

As imagens fazem ressoar memórias submersas e podem ajudar entrevistas focais, libertar suas memórias, criando um trabalho de “construção” partilhada, em que pesquisador e entrevistado podem falar juntos, talvez de uma maneira mais descontraída do que sem tal estímulo. (LOIZOS, 2005, p. 143).

Sato (2009, p. 222) atesta que a imagem fotográfica pode ser uma “fonte de inspiração para os relatos apresentados” durante uma entrevista ou uma conversa; pode, também, servir de “mote para desencadear, espontaneamente, comentários importantes para compreender” uma determinada situação de trabalho. O recurso adotado por ela implica a produção de imagens fotográficas de situações que envolvem diretamente os próprios pesquisados e seu trabalho.³

Neiva-Silva e Koller (2002), por sua vez, informam que são várias as maneiras de uso da fotografia como recurso metodológico. Entre elas está a de modelo. Nesse caso, as imagens

³ Sato pesquisou o trabalho em feiras livres. Utilizou a fotografia como recurso metodológico para apreender cenas desse espaço laboral e também como forma de mediação entre ela, enquanto pesquisadora, e os feirantes na condição de pesquisados.

enfocam temas que dizem respeito ao objeto de investigação. O foco principal de análise são as falas, as percepções e as reações diante das imagens apresentadas, não importando a autoria delas.

Em um estudo realizado com docentes de uma universidade pública federal, Rosenberg (2011) utilizou a imagem (fotografia ou vídeo) como recurso disparador de diálogos entre os integrantes do grupo pesquisado. Nesse caso, o material imagético foi produzido pelos próprios professores, que buscavam registrar cenas de seu cotidiano de trabalho.

Na pesquisa que fundamenta este artigo, a fotografia foi adotada como recurso metodológico inserido no contexto de entrevistas individuais realizadas com 18 docentes – 10 homens e oito mulheres, com idades entre 39 e 58 anos – de diversos departamentos, sendo esses distribuídos entre seis centros de ensino da universidade. As entrevistas abordavam aspectos relacionados às várias dimensões do trabalho acadêmico e da política universitária, bem como questões relativas à saúde e ao modo de vida.

Foram utilizadas 22 fotografias retratando situações e ambientes relacionados, ou não, ao trabalho e à universidade. A diversidade das cenas incluía: cotidiano de trabalho acadêmico, condições físicas dos espaços utilizados pelos professores (salas de aula, secretarias, biblioteca, salas de atendimento, áreas verdes do *campus*) etc., bem como situações externas ao ambiente universitário (paisagens urbanas, lazer, ambiente doméstico etc.). Elas eram expostas de maneira aleatória sobre uma mesa após um determinado tempo de entrevista. Os docentes eram convidados a escolher as fotografias que mais lhes chamavam a atenção – independentemente do motivo de sua escolha, se positivo ou negativo – e a comentar cada uma delas. Uma vez destacadas do conjunto das imagens apresentadas, cada fotografia era alvo de comentários que giravam em torno do porquê da escolha, do que ela evocava ou do que podia representar para o professor ou professora naquele momento.

A partir desse estímulo, a fala tendia a seguir o curso do sentimento do entrevistado ou da entrevistada. A imagem capturada pela fotografia parecia suficiente para direcionar aqueles discursos. Diante disso, a entrevistadora evitava interromper a fala, pois, muitas vezes, ela fluía movida por certa carga emotiva. Para o desenvolvimento deste artigo, foram destacadas, nas entrevistas, trechos que melhor sintetizaram a percepção da maioria dos docentes pesquisados.

2. O refúgio nos recantos naturais na universidade se contrapondo ao desencanto diante da precariedade dos locais de trabalho

Ao se encontrarem diante das fotografias, a reação mais comum entre os professores e professoras era escolher, em primeiro lugar, aquelas que retratavam situações agradáveis. Tendiam a destacar espaços verdes da universidade, o mar, ruas arborizadas; ou seja, cenas que evocavam tranquilidade, descanso, prazer, sentimentos que julgavam importantes reterem na memória.

Os ambientes verdes da universidade e ruas arborizadas quase sempre eram as primeiras imagens a ser destacadas.

Primeiro, essa aqui [área arborizada do *campus* universitário]. Eu gosto do campo, eu amo o verde, eu gosto da natureza, eu sonho morar num local assim, no campo. Bem tirada, muito linda! Então, me traz muito bem estar. Até como estilo de vida, eu prefiro o simples, o campo, mais que o urbano. Essa é a primeira foto [...] Essa me chamou atenção: caminhar numa rua como essa, conversando [rua arborizada em ambos os lados, com algumas pessoas conversando enquanto caminhavam]. Gosto de tranquilidade, gosto de paz. (Homem, 47 anos).

Paz, ambiente gostoso da universidade. Eu gosto de andar pela calçada, ver os passarinhos cantarem, ver os miquinhos. Gosto de andar pela UF.⁴ Gosto de chegar bem cedinho, ainda com aquele vento bem fresquinho da manhã, passarinhos cantando. Gosto de água, de sol, de sentar na pedra. É paz, fazer uma coisa de cada vez. Me lembrou um pouco isso. Essa daqui foi especial [área verde em frente à biblioteca da universidade]. Embora seja uma mesinha com alunos estudando, eu enxergo uma coisa japonesa, então me trouxe aquela coisa de paz [...]. (Mulher, 58 anos).

O que está representado aí é a parte do *campus* que eu gosto: gramado, as árvores, a natureza [área arborizada do *campus*]. É o que me encanta lá. (Homem, 55 anos)
Essa aqui eu gosto muito. Gosto de ficar sentado ali [área verde em frente à biblioteca]. Eu gosto muito do espaço físico deste *campus*, do verde. (Homem, 49 anos).

Vou escolher essa de lazer [risos]. Eu acho que a UF é um ambiente muito agradável. Tem flores, tem macaquinhos, pássaros [área verde em frente à biblioteca]. Inclusive, essa aqui, que é o momento em que eu chego na universidade, que é o estacionamento. Às vezes, eu saio da ginástica, venho pra cá. Só que eu chego com muita fome; eu já como uma maçã. Então, às vezes, antes de descer do carro, eu fico comendo a minha maçã, pra não descer comendo. Aí, eu fico no carro, e é muito interessante. Eu ouço ruído de cigarra, ruído de pássaro cantando. (Mulher, 52 anos).

⁴ A sigla UF faz referência a uma Universidade Pública Federal, que não será identificada neste artigo.

Curiosamente, as mesmas imagens do ambiente bucólico da universidade – que estimularam falas sobre a tranquilidade, os encantos e as belezas do *campus* – induziram a visão de cenas invisíveis na realidade imediatamente retratada. As novas edificações, sejam elas acabadas ou não, foram percebidas como invasão de um lugar limpo e cheio de belezas, como intervenções desordenadas, sem planejamento adequado, sem atrativo.

O nosso *campus* é bonito. Agora estão fazendo várias construções. Quando eu cheguei aqui, isso tudo era limpo. Nosso prédio do CCJE⁵ é provisório. Faz 30 anos que aquilo é provisório. Poderiam construir no lugar. Parece que tem uma legislação que proíbe derrubar aquilo lá, não sei por que. Ao invés de fazer aqueles prédios longos, podiam fazer uma coisa mais verticalizada e não ocupar o espaço como estão fazendo, colocando um prédio do lado do outro, num espaço pequenininho. Fizeram uns prédios muito apertadinhos. [A entrevistadora pergunta: teria como fazer diferente?] Agora eu não sei, porque já ocuparam os espaços, mas se tivessem pensado nisso 10, 12 anos atrás, teria. O *campus* era muito bonito. (Homem, 56 anos).

Eu sinto uma sensação de perda quando eu vejo que prédios enormes estão sendo construídos, como aquele auditório que estão construindo ali na frente [*campus* de Goiabeiras]. Eu sou da época em que quando o *campus* foi para lá, eu era estudante em Maruípe, o *campus* tinha os prédios bem espalhados, um bem distante do outro. Era legal de se passear. Agora vai adensando, vai se construindo cada vez mais, e a área de natureza vai se restringindo cada vez mais. Interessante é que lá não se tem um projeto de se aproveitar melhor o espaço físico. Por exemplo, fazer prédios de dois, três, quatro andares. Não! Sempre assim. Então a área física vai durar pouco. (Homem, 55 anos).

Como é possível notar, alguns docentes manifestaram sentimentos saudosistas, construindo imagens de perda do que antes era limpo e atraente. Para Kossoy (1998, p. 42), a “reconstituição de um tema determinado do passado, por meio da fotografia ou de um conjunto de fotografias, requer uma sucessão de construções imaginárias”. Então, não foi necessário apresentar um registro imagético da universidade de 20 ou 25 anos atrás para trazer à tona o seu passado. A imagem capturada no presente detonou o surgimento de lembranças retidas na memória, trazendo consigo a saudade de um bom tempo. Ao mesmo tempo, trouxe à imaginação dos docentes registros de uma realidade atual que não havia sido posta no enquadramento fotográfico, ou seja, as novas edificações.

As construções mencionadas pelos docentes fazem parte do plano de expansão das universidades federais que, por sua vez, integra o REUNI (Programa de apoio a Planos de Reestruturação das Universidades Federais). O REUNI, como sabemos, condicionou a

⁵ Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas.

liberação de verbas destinadas à infraestrutura das universidades – bem como à ampliação do quadro de docentes – ao compromisso dessas instituições em ampliarem o número de cursos de graduação e, de modo particular, de pós-graduação. Assim, a universidade em questão foi aderindo ao projeto do Governo Federal, garantindo, desse modo, que novos prédios começassem a ser erguidos para abrigarem os novos cursos, principalmente a partir da metade dos anos 2000. Com isso, tem havido uma redução expressiva dos ambientes verdes – por sinal, bastante característicos do *campus* –, tendo em vista que não houve substituição de antigas construções por outras mais modernas, mas, sim, o uso de espaços considerados livres.

Foi esse novo cenário que surgiu como motivo de desconforto para alguns docentes, mesmo que ele não estivesse presente nas fotografias expostas. Daí o sentimento de saudade de determinados espaços do ambiente físico do *campus* que estão, cada vez mais, ficando no passado.

Como afirmei anteriormente, a tendência dos professores e professoras era destacar, em primeiro lugar, cenas que evocavam o lúdico, o lazer, o repouso e o prazer, independentemente de o registro ser de um ambiente interno ou externo à universidade. Assim, a segunda fotografia que mais chamou a atenção foi a que retratava o mar. A escolha dessa imagem, geralmente, era acompanhada de expressões de encantamento.

O mar, que eu amo! Adoro nadar no mar! A brisa, adoro nadar no mar, gosto mesmo. (Homem, 47 anos).

O mar, pra mim, é o maior lazer que existe. Eu, por exemplo, quebro a minha rotina. Eu vou à praia todo final de semana. Todo domingo é meu dia de ir à praia. Isso é uma coisa nova, é uma rotina nova, porque antes eu trabalhava domingo. (Mulher, 52 anos)Essa é a que mais gostei. Mar, céu, natureza, tranquilidade, paz. (Homem, 55 anos).

Essa praia é muito bonita. Eu gosto de praia. Uma das coisas que me prende aqui — eu devo ficar aqui mesmo depois de me aposentar — é o mar, o clima. (Homem, 56 anos).

Tanto os registros imagéticos dos espaços verdes da universidade como, também, a cena do mar, mostravam muito mais do que a face visível da beleza de um lugar. Eles evocavam sensações de prazer e tranquilidade, paz. Entretanto, é importante notar que, no primeiro caso, essas manifestações faziam quase sempre alguma referência ao ambiente de trabalho, muito embora as fotografias destacadas não identificassem claramente o ambiente

físico de uma universidade. Isso poderia passar completamente despercebido ao olhar de um observador externo. A natureza retratada naquelas imagens, no entanto, parece ter sugerido aos docentes uma espécie de refúgio diante da realidade experimentada no âmbito acadêmico. No segundo caso, a imagem do mar, entretanto, não pareceu expressar somente momentos de prazer, tranquilidade e paz vividos no presente. Evocava a necessidade de um completo rompimento da rotina universitária. Para os docentes, ela sugeria um projeto de vida de curto, médio ou longo prazo. Houve docentes que enfatizaram o empenho em mudar a rotina atual, inserindo nela momentos de repouso e lazer efetivos. Isso era tomado como uma meta de vida, geralmente decidida após terem sido acometidos por alguma enfermidade, com certo grau de gravidade. Outros docentes, por seu turno, viram, na imagem do mar, seus projetos de aposentadoria, ou seja, o futuro – para uns, mais próximo, para outros mais distante, isso a depender da idade e do tempo de inserção na universidade.

Cabe ressaltar, nesse caso, que há estudos mostrando que o adoecimento entre docentes universitários tem aumentado de maneira significativa (EMILIANO, 2008; LACAZ, 2010; BORSOI, 2012; BORSOI; PEREIRA, 2013). Em se tratando dos participantes da pesquisa em tela, por ocasião de sua realização, quase todos haviam procurado atendimento médico nos dois últimos anos que a antecederam. Alguns relataram que tinham sido afastados de suas atividades acadêmicas por licença médica. No geral, a explicação para o adoecimento girava em torno da excessiva demanda de trabalho na universidade. Esta envolvia uma grande exigência de produtividade acadêmica – em particular, a produção científica – e uma jornada laboral que, no geral, ultrapassava a fronteira da instituição e invadia o ambiente doméstico dos professores e professoras. Diante disso, é possível compreender que muitos deles expressassem a necessidade de quebrar a rotina acadêmica e de construir projetos de vida que colocavam o momento da aposentadoria no horizonte.

Ao mesmo tempo em que as percepções dos docentes eram aguçadas por imagens que expressavam o lúdico, a tranquilidade e o prazer, elas eram direcionadas, também, para aquelas que causavam incômodo e certa tristeza. Esses eram os registros de alguns locais ou situações de trabalho dentro da universidade. O encanto diante dos espaços verdes e bucólicos, que caracterizam parte do *campus*, se contrapunha ao total desencanto frente aos corredores, laboratórios, salas de aula e de atendimento individual. Alguns docentes descartavam, de imediato, determinadas cenas relacionadas ao trabalho, adotando, por vezes, apenas gestos de esquivia. Outros comentavam o que viam, mesmo informando que

descartavam a fotografia em questão. Cabe ressaltar que os comentários, nesse caso, vieram principalmente das professoras.

Essa aqui, não! Descarto [mesas sem uso numa pequena sala]. Essa aqui é o desleixo, é o vazio, é o nada, é uma coisa que não me atrai. Nada me atrai aqui, tem sujeira. (Mulher, 63 anos).

Essas aqui eu não vou separar não, senão só vou falar da bagunça. O que eu estou querendo dizer para você: fazem arrumação no laboratório e botam tudo no corredor. Aí, você tem que ir atrás de um ser vivo para vir aqui pegar. Eu vou receber alguém... vamos supor. Isso aqui faz parte da minha casa. Eu passo meu dia aqui. Então, eu cuido com carinho. Então, eu gosto de ver arrumado, ajeitado, agradável. Não gosto de ver sujo, não gosto de ver móveis velhos pelos corredores, cadeiras sujas. Isso me incomoda muito, muito mesmo! (Mulher, 54 anos).

Isso daqui, eu achei sujo [bicicletas encostadas nas paredes do corredor de um dos ICs⁶]. Dá a sensação daquilo que eu reclamo aqui na UF. É sujo. Eu não achei... Essa daqui! Está tudo enferrujado, sujo. Isso tem muito na universidade [mesas sem uso numa pequena sala]. Acho que isso é um desrespeito para com o aluno. Por que não tem uma pintura todo semestre? Por que não passam cal nessas paredes? Não pode ficar cheio de cupim, não pode ficar cheio de teia de aranha! Eu não entendo! Chegar numa sala de aula suja! (Mulher, 58 anos).

Corredor [fotografia do corredor de um prédio de um dos centros de ensino]. Coisas velhas. É a pobreza visual do local de trabalho. Você tem corredores cheios de coisas sem uso, não tem decoração, não tem pintura, não tem visual que dá prazer. Os ICs são uma vergonha. Não dá prazer também para os alunos de virem para aula. (Mulher, 56 anos).

Eu vejo a UF sempre assim. Representa a pobreza, armários muito simplórios, coisas baratas [fotografia de um laboratório]. Quando você tem um projeto de melhorar a universidade, não pode. Quando você quer que mexam no estacionamento, tem outras prioridades. Por aí vai. Prima pela pobreza, prima pelo radicalismo, prima pela falta de opção, pela imposição de ideia. Você vai para o Cepe⁷ discutir coisas, e certas coisas são pré-estabelecidas. Uma suposta democracia, desde que você comungue com um grupo lá instituído. (Homem, 55 anos).

O feio, a sujeira, o desleixo, a bagunça, o velho são as expressões mais frequentes para qualificarem alguns ambientes de trabalho ou espaços de acesso aos laboratórios, às salas de aula ou de atendimento.

Interessante notar que algumas falas ressaltam a necessidade de cuidar do local de trabalho como se fosse um espaço doméstico. Uma professora afirma: “Isso faz parte da minha casa”.

⁶ Prédios onde funcionam salas de aula.

⁷ Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão.

Ora, no mundo globalizado, o tempo de trabalho vem, cada vez mais, extrapolando o ambiente físico laboral. Em se tratando do trabalho acadêmico, essa delimitação de lugar de trabalho e de não trabalho tem se tornado ainda menos definido. Para muitos docentes, a casa é um lugar de trabalho. Portanto, não deve causar espanto uma fala que refere a universidade como sendo a própria casa de uma professora ou um professor. Esse discurso parece sugerir que está se naturalizando a não delimitação do que deveria ser tempo de trabalho e tempo de repouso, lugar de trabalho e lugar descanso.

Em geral, os discursos dos docentes expressaram indignação e desalento diante da precariedade dos locais de trabalho, da ausência de planejamento, dos empecilhos burocráticos que, muitas vezes, inviabilizam mudanças na ordem instituída. Por outro lado, revelaram, também, o encantamento diante do lado belo da universidade, o ambiente arborizado que abriga uma vegetação colorida e pequenos animais.

Rosemberg (2011) encontra resultado semelhante, no que diz respeito à estrutura física, à organização do trabalho no cotidiano acadêmico etc. Nesse caso, os próprios professores fotografaram ou filmaram seus locais de trabalho na universidade. A autora ressalta exatamente essa discrepância entre os espaços internos e os externos do *campus* universitário. Aqui, também, a beleza natural das áreas verdes se contrapõe à precariedade e à feiura do lugar de realização do trabalho acadêmico.

3. A sala de aula: o desinteresse e a gratificação

Estudos mostram que um dos aspectos considerado motivo de gratificação e prazer na profissão, por parte de docentes universitários, é o contato com os alunos (ROSEMBERG, 2011; BORSOI, 2012). A sala de aula é, geralmente, concebida como lugar fundamental de formação de jovens para a vida e para o mundo do trabalho.

Na pesquisa em que se baseia este artigo, a percepção não foi diferente, o que pode ser confirmado pela reação que alguns entrevistados – principalmente as mulheres – tiveram diante de dois registros fotográficos que mostravam cenas de aula em andamento com estudantes de graduação e de pós-graduação. Em uma das imagens, um professor ministrava aula sentado atrás de sua mesa e, na outra, uma professora permanecia sentada, enquanto seus alunos faziam atividades em grupo. Ambas foram destacadas, no fundamental, pelos aspectos

problemáticos que retratavam no que diz respeito ao interesse dos estudantes pelas aulas e aos aspectos pedagógicos que envolvem a relação professor-aluno.

Fazendo de conta que esta é uma sala de aula da graduação, eu vejo desinteresse. Deve ter alguém falando aqui. Pode ser que o professor esteja falando. Vejo isso como desinteresse. E isso está acontecendo muito na graduação. Vejo pessoas entediadas... vejo dessa forma. (Mulher, 49 anos).

Aqui está tudo vazio! Ai! Tudo vazio! Sala de aula vazia e falta de interesse do aluno. Professor sentado? O que é isso? Professor tem que captar a atenção do aluno, ele tem que plantar bananeira! Olhe aqui! Estou entendendo que isso é uma sala de aula, professor dando aula... Aqui! (Mulher, 52 anos).

Eu não me identifico com esse formato de sala. A professora está completamente isolada, alguns alunos sozinhos. Não bate não. Essa aqui também está muito trancada. Por favor, me tire daqui! [...] Se eu estivesse como professora aqui, eu não estaria sentada. Acho que essa é a diferença. Eu não estaria sentada fazendo alguma coisa diferente do que eles estão fazendo. Eu estaria com eles em algum lugar, conversando junto. (Mulher, 63 anos).

Sala bem vazia, professor distante, cadeiras em formato de fileira. Por que não faz círculo? O aluno tem que olhar um para a cara do outro [É uma sala de pós-graduação, informa a entrevistadora]. Pós-graduação? Tem poucos alunos? É espaço. Cada um tem respeitar a fala do outro, cada um tem que estar olhando para a cara do outro. Tem que estar em círculo. Professor é um do grupo. (Mulher, 56 anos)
Eu estou entendendo que esta é a professora por causa da posição. Eu estaria nos grupos, atendendo, escutando. Mesmo que eles não me chamem, eu estaria lá escutando, perguntando... Eu gosto do ambiente de sala de aula, gosto dessa sala espaçosa, que você tem espaço para andar. Das minhas salas, eu não gosto porque não tem espaço para caminhar. (Mulher, 58 anos).

Eu gosto de dar aula, gosto dos alunos, gosto do ambiente escolar, gosto sim. (Homem, 47 anos).

Desinteresse, tédio, vazio, distância, isolamento, todas expressões adotadas para qualificar as cenas retratadas. As falas não se resumiam a uma descrição do conteúdo imagético à frente. Elas expressavam espanto e certa indignação diante da postura passiva, tanto dos professores como dos estudantes.

A leitura que as professoras e um professor fizeram dos registros fotográficos foi muito além do que estes mostravam em termos de um enquadramento de cena. Os elementos considerados negativos nas situações retratadas provocaram um discurso positivo sobre como deve ser o trabalho docente, no que diz respeito ao compromisso com ensino na universidade. Diante do que consideraram uma relação pedagógica inadequada, expressaram de que modo atuariam numa sala de aula para despertar a atenção dos estudantes; mostraram que, apesar da

diversidade de problemas que cerca a profissão na atualidade, ainda há sentimentos de gratificação e de prazer no ato de ensinar.

Esse sentimento de gratificação oriundo da atividade de ensino é apontado em outros estudos que abordam o trabalho docente em universidades públicas. Pesquisando um grupo de professores-pesquisadores, Alvarez (2004) mostra que alguns deles tendiam a considerar o ensino como um “momento de ‘alívio’ ou de ‘saúde mental’”, uma vez que estabelecia uma espécie de intervalo nas atividades de pesquisa – sendo estas, geralmente, associadas a cobranças em relação à produtividade. Rosemberg (2011), por sua vez, aponta certa ambivalência nos sentimentos dos docentes em relação à universidade, sentimentos esses que podiam ser de prazer ou desprazer. O envolvimento com os alunos, em sala de aula, no geral, era percebido como momento de prazer.

4. A Associação docente: um passado de saudades, um presente de desencanto

Entre todas as fotografias apresentadas aos professores e às professoras, uma despertou interesse especial, principalmente dos homens. Ela retrava uma assembleia da associação dos docentes convocada para deliberar sobre uma proposta de reajuste do plano de saúde da Unimed, já em sua fase conclusiva de decisão. A câmera fotográfica capturou a imagem do auditório cheio, com os docentes erguendo as mãos no momento da votação final. A partir desse estímulo, parte dos professores passaram a manifestar suas percepções e sentimentos acerca da associação sindical que os representa. Às vezes, o riso acompanhava a fala quando o docente descobria qual era a pauta da assembleia; outras vezes, era perceptível o semblante tristonho ao se deparar com uma cena rara nos tempos atuais da vida política acadêmica.

Essa é a assembleia da ADUF.⁸ Então, me remete aos meus momentos de maior atividade política. Já fui mais engajado, já fui até vice-presidente, fiz militância e tive até participação em todas as assembleias durante uma época. E depois que virou filiado à CUT,⁹ aí eu me afastei. Comecei a ver que o jogo político lá é de outra ordem. Mas, de qualquer forma, me traz algumas recordações interessantes. Hoje, acho que está muito burocrática. Antes era mais de militância. Depois se perdeu um pouco no petismo. As assembleias eram muito complicadas. Se você quisesse dar uma opinião que não comungava com meia dúzia de radicais que estavam lá, eles te

⁸ A sigla ADUF informa apenas que se trata da Associação de docentes da universidade em questão.

⁹ Central Única dos Trabalhadores.

apedrejavam. Então era melhor não ir. Vencia o silêncio. Quem falava era crucificado. (Homem, 55 anos).

Essa é uma foto bonita, porque é uma foto de participação. Me lembra as assembleias da ADUF. Eu, atualmente, estou afastada da ADUF no dia a dia. Mas já fui muito participativa. Particpei mesmo dos movimentos. Hoje, eu mesma me cobro. Estou afastada mesmo. Não tenho ido às assembleias. É uma falha minha. A ADUF, acho que a gente está passando por um tempo meio morto, está entendendo? Não sei se é porque eu acabo comparando com o tempo de briga, porque era sempre muito atuante. Mas a ADUF é a gente. Então, se está meio morto é porque nós não estamos participando. Mas ela cumpre o papel direitinho, vai atrás, está nos informando o que está acontecendo. Mas nós, os professores que participam, acho que nós estamos afastados um pouco dela. (Mulher, 54 anos).

Essa aqui, eu gosto. Toda vez que eu vejo uma assembleia cheia, isso mostra que o professor está vivo, do ponto de vista político. [Hoje] anda meio morta, embora eu participe da ADUF. Eu fiz parte da campanha eleitoral. Muitos colegas meus fazem parte da diretoria da ADUF. Morta, porque não tem mais perspectiva política, não. Acho que ela cuida dos interesses objetivos, práticos dos professores, muito pouco dos interesses políticos. (Homem, 52 anos).

Essa aqui porque eu sinto saudade do tempo em que a ADUF era mais atuante. Eu sinto saudade da ADUF! Hoje eu acho que ela é pouco atuante, e não é nem a direção da ADUF, não. Acho que é o movimento nacional que diminuiu muito. A ADUF é só uma das ADs [associações docentes] aí. O que eu noto é que isso acontece em outros lugares, e não somente aqui. Na verdade, hoje a ADUF está muito parecida com um condomínio. É isso que me incomoda. Por exemplo, você vai para ADUF discutir a Unimed. É importante também. Eu não acho que Unimed e Vivo devam ser uma coisa importante para a ADUF. Hoje em dia, você só consegue votar em alguma reunião da ADUF quando é uma coisa assim. (Homem, 42 anos).

As primeiras reações dos docentes foram de admiração, contentamento e, ao mesmo tempo, saudade. A positividade do olhar estava na participação política dos professores, enquanto categoria de classe.

A imagem mostrava uma “assembleia cheia”, sugerindo atuação e engajamento político. Esse estímulo fez aflorar lembranças de uma associação sindical que, para eles, se encontrava no passado. Diante disso, revelaram sentimentos de saudade da época em que questões políticas mais amplas eram discutidas juntamente com aquelas que diziam respeito diretamente à própria categoria; de quando se “doava tempo” para a associação; do momento em que uma assembleia tinha importância suficiente para que os docentes cancelassem atividades didáticas, não menos relevantes; de quando a participação política no âmbito universitário era parte significativa das atividades acadêmicas.

O saudosismo veio associado ao sentimento de desencanto diante do quadro político atual do movimento sindical. A associação dos docentes está “meio morta”, burocrática,

pouco militante, sem perspectiva política. Assim, como as demais associações de representação docente no Brasil, o quadro em evidência está em acordo com o contexto geral e globalizado que, como mostra Antunes (1995; 2000), se caracteriza por uma retração da participação dos trabalhadores em suas instâncias de representação, dada as profundas transformações ocorridas na esfera do mundo do trabalho.

No caso específico das associações docentes, trata-se de um processo que vem ocorrendo desde o início da década de 1990. Para Otranto (2000), são vários os fatores que estão na base da crise de participação docente no movimento sindical. Entre eles estão, por um lado, o sentimento de desgaste dos instrumentos comuns de reivindicação, o temor dos cortes de salários e da perda dos períodos mais propícios de férias, quando ocorrem greves; por outro, a falta de participação da nova geração de professores, que é formada sob uma nova visão política e social, e que está distante daqueles que viveram o período do regime militar.

Segundo a autora, verifica-se, nesse período, que “o agir coletivo caracterizado pela dedicação exclusiva dos militantes ao Sindicato tende-se a esgotar-se” (OTRANTO, 2000, p. 223). O que parece ocorrer é uma mudança na forma de militância, que agora não é mais integral, como apontou um dos entrevistados ao falar da doação de tempo à associação. A vida pessoal, antes deixada para o segundo plano, começou a ter prioridade, obrigando os professores e professoras a uma delimitação do tempo dedicado a uma e à outra esfera, como aponta Ion (1994).

Outro aspecto importante a ser considerado para entendermos o “desinteresse” dos docentes pelas questões sindicais é a sobrecarga de atividades que tem caracterizado o mundo acadêmico, principalmente a partir das duas últimas décadas. Além disso, há ainda o que Lemos (2010, p. 36) denominou de “militância de conteúdo profissional”. Essa forma de atuação se dá “a partir do exercício crítico no campo profissional em que o professor atua”. Agindo assim, o docente sente-se participando politicamente da vida acadêmica. O problema é que essa participação é centrada na ação individual, e não na ação coletiva, aquela que pode, de fato, criar condições para mudanças reais no âmbito universitário e social. Então, compreender o recuo do movimento sindical docente implica uma reflexão ampla que extrapola, e muito, os muros da universidade.

5. Considerações finais

O objetivo deste artigo foi discutir percepções e sentimentos que alguns professores e professoras constroem acerca da universidade, do próprio trabalho e da atuação sindical, tomando o registro fotográfico como estímulo para a discurso.

A partir de um conjunto de imagens com cenas, às vezes, agradáveis aos olhos, outras, quase perturbadoras, os professores e professoras expuseram muito mais que suas percepções. Revelaram seus sentimentos, ora de prazer e contentamento, ora de desencanto, decepção e indignação. O saudosismo de alguns mostrou-se estampado nas falas, na face, no olhar, numa referência ao período anterior à reestruturação e à expansão das universidades federais e a um sindicato que teve um passado atuante — e hoje é visto como "morto", burocrático.

O lado agradável das cenas apresentadas se restringiu, no geral, aos espaços que evocavam o lazer, o repouso, a tranquilidade. Todos os lugares, mesmo aqueles localizados no próprio *campus* universitário, não lembravam situações de trabalho.

Um dos docentes sintetizou a percepção da maioria dos entrevistados ao afirmar o seguinte acerca de três imagens que escolheu: “Essa aqui é a beleza do *campus*. Essa aqui é a feiúra e a desorganização do *campus*. Essa aqui eu gosto. Toda vez que eu vejo uma assembleia cheia, isso mostra que o professor está vivo, do ponto de vista político.”

O docente está vivo, mas sente-se desestimulado, desencantado. No grupo pesquisado, há professores e professoras que alimentam a esperança de que é possível mudar os rumos do trabalho acadêmico — caracterizado pelo produtivismo quantitativista, que, por sua vez, é determinante da perda de qualidade da produção e também do aumento dos casos de adoecimento. Outros começaram a entrar no caminho do desalento e esperam ser recompensados das perdas que o trabalho traz quando se aposentarem.

A beleza que os docentes veem na vida universitária quase sempre não está em seus locais de trabalho propriamente dito, mas na paisagem que abriga o *campus* e na possibilidade de usufruírem o conforto e o prazer nos momentos de descanso. No entanto, apesar de expressarem seu desencanto com aspectos importantes da universidade, eles revelaram que conseguem nutrir sentimentos de prazer e gratificação, principalmente, quando se trata da relação que mantêm com ato de ensinar.

Para finalizar, cabe chamar atenção para o uso da fotografia como recurso metodológico. Seguramente, a imagem fotográfica atua como uma ferramenta poderosa para

desencadear discursos, reações e sentimentos, quando utilizada como mediação entre o pesquisador e os próprios sujeitos envolvidos numa pesquisa. Além de oferecer um conteúdo visível – com suas faces imediatamente perceptíveis e outras nem tanto – a fotografia possibilita "quebrar o gelo" durante uma conversa ou uma entrevista, podendo possibilitar construir uma relação de maior proximidade entre todos os agentes envolvidos na investigação. A análise levada a cabo neste artigo pode atestar a eficácia desse recurso.

6. Referências

ALVAREZ, Denise. *Cimento não é concreto, tamborim não é pandeiro, pensamento não é dinheiro! Para onde vai a produção acadêmica?* Rio de Janeiro: Myrrha, 2004.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

BORSOI, Izabel C. F. Trabalho e produtivismo: saúde e modo de vida de docentes de instituições públicas de Ensino Superior. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*. São Paulo, vol. 15, n. 1, 2012. pp. 81-100.

BORSOI, Izabel C. F.; PEREIRA, Flavilio S. Mulheres e homens em jornadas sem limites: docência, gênero e sofrimento. *Temporalis*. Brasília, ano 11, n. 21, jan.-jun., 2011. pp. 119-145.

_____. Professores do ensino público superior: produtividade, produtivismo e adoecimento. *Universitas Psychologica*. Bogotá, v. 12, n. 4, 2013. pp. 1211-1233.

EMILIANO, Norma. *Sociabilidades e adoecimento nas universidades: a saúde do trabalhador na Universidade Federal Fluminense*. Dissertação (Mestrado apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Social). UFF, Niterói, 2008.

KOSSOY, Boris. "Fotografia e Memória: reconstituição por meio da fotografia". In: SAMAIN, Etienne (Org.). *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec, 1998. pp. 41-47.

ION, Jaques. "L'évolution des formes de l'engagement public". In: PERRINEAU, Pascal (Org.). *L'engagement politique: déclin ou mutation?* Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994. pp. 23-66.

LACAZ, Francisco, A. C. Capitalismo organizacional e trabalho: a saúde do docente. *Universidade e Sociedade*. Brasília, ano XIX, n. 45, jan., 2010. pp. 51-59.

LEMOS, Denise. Alienação no trabalho docente? O professor no centro das contradições. *Universidade e Sociedade*. Brasília, ano XIX, n. 45, jan., 2010. pp. 27-37.

LOIZOS, Peter. “Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa”. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Orgs.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2005. pp. 137-155.

NEIVA-SILVA, Lucas; KOLLER, Sílvia H. O uso da fotografia na pesquisa em psicologia. *Estudos de Psicologia*. Natal, v. 7, n. 2, 2002. pp. 237-250.

OTRANTO, Célia R. Movimento sindical docente: história e crise. *Revista Universidade Rural*. Série Ciências Humanas. Rio de Janeiro, vol. 22, n. 2, jul.-dez., 2000. pp. 213-229.

ROSEMBERG, Dulcineia S. *O trabalho docente universitário em análise do ponto de vista da atividade: tessituras de vidas em uma universidade federal brasileira*. Tese (Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação). Centro de Educação, UFES, Vitória, 2011.

SATO, Leny. Olhar, ser olhado e olhar-se: notas sobre o uso da fotografia na pesquisa em Psicologia Social do Trabalho. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*. São Paulo, v. 12, n. 2, jul.-dez., 2009. pp. 217-225.

SGUISSARDI, Valdemar; SILVA JUNIOR, João dos R. *Trabalho intensificado nas federais: pós-graduação e produtivismo acadêmico*. São Paulo: Xamã, 2009.

_____. Reforma da educação superior no Brasil: renúncia do Estado e privatização do público. *Revista Portuguesa de Educação*. Braga, Universidade do Minho, vol. 13, n. 2, 2000. pp. 81-100.

Usos políticos do passado na construção nacional peruana: o lugar do indígena no projeto nacionalista de José Carlos Mariátegui

Recebido em 17-09-2015

Aceito para publicação em 19-04-2016

Bruno Batista Bolfarini¹

Resumo: A través dos conceitos de memória coletiva e memória histórica, de Maurice Halbwachs; e do conceito de regime moderno de historicidade, de François Hartog compreenderemos o uso político que os projetos nacionalistas fazem do passado ao reconstruí-los. Mostraremos como se construíram os discursos acerca da nação no Peru e o papel dos indígenas neles, desde a Independência, para entendermos como se articulou na prática o resgate do passado indígena e a reconstrução de uma memória histórica por José Carlos Mariátegui na Revista Amauta, que reinterpreto uma memória coletiva nacional em um contexto de conflito político entre um projeto de Estado e um projeto revolucionário socialista durante o oncenio de José Leguía (1919-1930).

Palavras-chave: Nacionalismo; Memória Coletiva; História; Indigenismo.

Usos políticos del pasado en la construcción nacional peruana: el lugar del indígena en lo proyecto nacionalista de José Carlos Mariátegui

Resumen: A través de los conceptos de memoria colectiva y memoria historica de Maurice Halbwachs y lo concepto de régimen moderno de historicidad de François Hartog entenderemos el uso político de que los proyectos nacionalistas hacen del pasado para reconstruirlos. Vamos a mostrar cómo se construyo el discurso de la nación en el Peru, desde la Independencia y el papel de los indígenas en esta construcción, y entender, cómo articuló en la práctica el rescate del pasado indígena y la reconstrucción de la memoria historica por José Carlos Mariátegui en la revista Amauta, que reinterpreto una memoria colectiva nacional en un contexto de conflicto político entre un proyecto de Estado y un proyecto revolucionário socialista durante el oncenio de José Leguía (1919-1930).

Palabras-clave: Nacionalismo; Memoria Coletiva; Historia; Indigenismo.

Political uses of the past in the Peruvian national building: the place of the indian in the José Carlos Mariátegui's nationalist project

Abstract: Trough the concepts of colletive memory and historical memory of Maurice Halbwachs and of the concept of modern regime of historicity of François Hartog we'll understand how the nationalist projects use and rebuild politicaly the past. We'll show how it was constructed the nationalist speech de la nación en el Perú, since independence, and the role of indigenous in this construction, in order to understand how articulated in practice the indigenous past rescue and reconstruction of an historical memory by José Carlos Mariátegui in the Amauta magazine, which reinterpreted a national colletive

¹ O autor é mestrando do PPGHIS - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Membro do Laboratório de Estudos em História Política e das Ideias, LEHPI/UFES. E-mail: brunobolfa@gmail.com

memory in a context of political conflict between a state project and a socialist revolutionary project during Leguia's regime (1919-1930).

Keywords: Nationalism; Collective Memory; History; Indigenism.

1. Nacionalismo como construção histórica

Os nacionalismos resgatam e reinventam as tradições e o passado de uma comunidade e o passado étnico, então se reinterpreta para fazer com que os anseios nacionalistas do presente pareçam autênticos e compreensíveis (SMITH, 2000). O passado étnico, reinterpretado, no presente, pelos nacionalismos revela ao mesmo tempo um caráter de tradição e de construção. Ele é a base material para a edificação da nacionalidade, que, por sua vez, se realiza através dos aparatos estatais e culturais modernos, como, por exemplo, a imprensa. Os nacionalismos na modernidade utilizaram-se da necessidade humana de identificação coletiva para gerar nos indivíduos uma identificação nacional, como um modo de representar a história de uma determinada comunidade. A história, então, teria por função ressaltar a qualidade mítica da ideia de nação, que, por causa da característica seletiva do nacionalismo, distorce o passado em seu esforço de integrar a história às necessidades coletivas do presente (SMITH, 1992).

Maurice Halbwachs (1990, p. 56) via a memória coletiva com a função positiva de reforçar a coesão social não pela coerção, mas pela adesão afetiva. Contudo, a memória coletiva para Halbwachs não se confundiria com a história, pois aquela seria “uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém”. Por outro lado, a memória histórica “supõe a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social e projetada no passado reinventado” (HALBWACHS, 1990, p. 7).

Por um lado, temos a memória coletiva, que se prolonga na história até o limite da memória de um determinado grupo, refletindo os elementos étnico-culturais daquele grupo; e, do outro lado, temos a memória histórica, que usa esses passados e os reinventa no presente. Portanto, a questão do nacionalismo pode ser vista através da junção desses dois lados, pois, no primeiro, estariam os elementos que formam a memória coletiva de um determinado grupo, as tradições e o passado étnico; e, no segundo, estaria o resgate desses elementos que se dá no presente pela memória histórica, a qual reinventa esse passado criando uma nova memória coletiva. Apesar de a memória coletiva se opor à memória histórica, elas,

ao mesmo tempo, se necessitam, porque, na construção ideológico-histórica nacional, o saber histórico resgata a memória coletiva e impõe uma memória histórica que servirá para a construção de outra memória coletiva no presente e, nessa construção, a história – como conhecimento ou ideologia da nação – não corresponde ao que foi realmente conservado na memória popular, e sim ao que foi selecionado, popularizado e institucionalizado (HOBSBAWN; RANGER, 1984, p. 22).

Com a finalidade de construção de projetos nacionais, a história resgata as memórias históricas, colocando um fio condutor que ligaria um passado comum, presente na memória coletiva do grupo, a um presente no qual essa memória se transforma em memória histórica, reinterpretando o passado no presente com vistas ao futuro. Essa articulação temporal é denominada por François Hartog como “regime moderno de historicidade”, para o qual a nação seria ao mesmo tempo evidência, arma e programa histórico, aparecendo como um substituto para outras comunidades, trocando um poder abstrato por outro também abstrato (HARTOG, 2013, p. 171).

A nação seria ao mesmo tempo o “já aqui” e o eterno “poder vir a ser”, é fracasso e promessa, passado e futuro; e, portanto, ela articularia passado e futuro no presente. Nesse sentido, as interpretações históricas têm importância quanto ao resgate do passado e aos usos políticos deste pelos projetos nacionalistas. A história teria a capacidade de “devolver ao país a unidade e a força moral da qual ele precisa” (HARTOG, 2013, p. 176). Dessa maneira, o conceito de nação no regime moderno se associou a uma finalidade das comunidades, uma projeção em relação a um futuro que se deu através da construção de seu passado no presente. Como uma comunidade imaginária² formada por diversas memórias coletivas, a nação surge e impõe uma memória histórica, que traria o sentimento de pertencimento comum que modifica a relação desta sociedade com o passado reinventado no presente. Assim, segundo Anderson (1993), a imprensa foi importante para a construção desse novo sistema cultural que é a nação.

Os projetos nacionais que se difundiram tanto na Europa quanto na América pós-colonial procuraram os elementos para se constituírem no passado de suas comunidades, as quais permitiriam forjar uma identidade, porém com um intuito modernizador. É nesse

² Conceito proposto pelo historiador britânico Benedict Anderson (1993), ele aponta que a nação substituiu as comunidades que giravam em torno de grandes sistemas culturais, que seriam o Império e a Religião. Sob a decadência daqueles sistemas estaria ocorrendo uma mudança fundamental nos modos de apreensão do mundo que, por sua vez, permitiria pensar a noção de nação, a qual surgiria como um constructo que ligaria os indivíduos de uma comunidade, os quais, mesmo sem terem uma relação afetiva direta entre si, sentiriam afeto de uma forma indireta por sentirem o pertencimento a uma mesma comunidade.

contexto que o discurso histórico é posto numa relação mais direta de renovação nacionalista, pois a história traria um aparato simbólico muito importante em torno da validade ou não de um projeto nacional. Esse movimento pôde ser percebido no Peru que, desde a independência, procurou buscar em diversos passados um que simbolizasse a nova comunidade política que surgia após o domínio colonial espanhol, buscando ora no *criollo*³ ora no indígena os elementos que trouxessem esse aparato simbólico.

Essas diversas memórias históricas surgiram conforme os projetos políticos que pretenderam determinar, à sua maneira, uma interpretação história que coadunasse com o projeto político proposto, trazendo à tona uma verdadeira luta pela memória histórica. Entre 1920 e 1930, essa disputa pela memória ficou evidente no embate entre Estado e intelectuais socialistas acerca dos projetos de construção nacional peruana. Embora tivessem projetos diferentes, ambos buscaram no passado Inca o elemento material de construção dessa memória histórica e da identidade nacional.

Mas, antes de analisarmos como se deu o uso político do passado indígena nesse período, precisamos entender a formação sócio, política e econômica peruana e como se construíram os discursos em torno da nacionalidade, analisando o papel do índio na sociedade nacional por parte daqueles que estavam pensando a nação peruana, principalmente a partir dos anos 1850, para, assim, entendermos como se construiu o discurso nacionalista de José Carlos Mariátegui na Revista *Amauta*, que surgiu em um contexto de contestação ao governo de Augusto Leguía e do vanguardismo intelectual e político.

2. O indígena na nação peruana: do esquecimento a apropriação de sua imagem

O período que se segue após a independência peruana, em 1821, apresenta um movimento ambíguo entre as reformas liberais – que faziam parte dos projetos independentistas – e entre a manutenção do edifício social colonial. O liberalismo peruano acabaria se vinculando ainda mais aos ideais de livre comércio e se afastando dos ideais de liberdade e igualdade. Podemos nos referir a esse primeiro período da república peruana como um período marcado pelo isolamento do país dos fluxos capitalistas que começavam a fluir da Europa para as novas nações americanas. Esse fato fora favorecido, principalmente pela geografia peruana que, além de apresentar um litoral voltado para o Pacífico, também se

³ Termo usado para se referir ao espanhol nascido na América.

constitui da cadeia andina, a qual dificultava o escoamento da produção peruana em direção ao Oceano Atlântico.

Para o historiador Hieráclio Bonilla (2004), esse período foi marcado pela falta de uma unidade nacional e por inúmeros caudilhos militares que se revezavam no poder. Para os historiadores, Cecília Mendez e Carlos Granados Moya (2012), essas guerras civis do pós-independência tiveram uma grande importância na formação do ideal nacional no Peru, que não foi realizada apenas para garantir uma forma de tomar o controle do Estado, mas sim como uma forma legítima de se fazer política. Para eles, a guerra foi o que diferenciou as noções de Estado e de política no pós-independência em relação às que houve no período colonial.

Sem entrarmos nesse determinismo de que as guerras civis ditaram as relações entre Estado, elites e indígena, concordamos com a análise da historiadora Brooke Larson, para quem, apesar da instabilidade política endêmica, este foi um período de ajustamentos em relação aos papéis na nova sociedade peruana que procurou mesclar os ideais liberais com o edifício colonial já constituído na sociedade, pois permitiu abrir espaços políticos para os indígenas renegociarem os pactos tributários, recuperar terras perdidas e restaurar autoridades étnicas, mas que, por outro lado, intensificaram-se as forças do liberalismo e do capitalismo que já estavam se reunindo no horizonte temporal e que viriam à tona a partir de meados do século XIX (LARSON, 2004, p. 45).

Após os anos 1850, inicia-se o chamado período do guano, que foi marcado pela penetração do capital internacional na sociedade peruana e por grandes mudanças nela, principalmente na relação do Estado com os indígenas. A exploração desse recurso natural possibilitou ao então presidente Ramón Castilla, diferentemente dos seus antecessores, uma relativa estabilidade política para levar a cabo duas importantes medidas que foram: a abolição da *Contribución Indígena*, em 1854; e da escravidão em 1855.

Contudo, conforme Manrique (1995) e Bonilla (2004), tais medidas não surtiram o efeito esperado. Primeiramente, a abolição do tributo indígena provocou a redução do excedente agrícola comercializável das comunidades indígenas, redução da mão de obra e da produção de artesanato índios. Em segundo lugar, por conta da abolição da escravidão, foi entregue aos *hacendados*⁴ uma grande soma de dinheiro como indenização, a qual seria usada por eles para comprar terras indígenas com o intuito de forçar os indígenas a

⁴ Latifundiários.

ingressarem no mercado de trabalho. Em terceiro lugar, as fissuras sociais e a colonialidade da sociedade peruana permaneceriam.

Com a entrada do capitalismo internacional no Peru, por conta da demanda de matéria-prima para as indústrias têxteis inglesas, processos de alienação e de tomada de terras, nos moldes dos *enclosures*⁵, tornaram-se cada vez mais frequentes no sul peruano, empurrando os indígenas para o “proletariado” rural, os quais ficaram sujeitos a relações de trabalho servis. Esse processo foi gradativo e condicionado pelas antigas estruturas coloniais com as quais foi se articulando nesses espaços pré-capitalistas, como colocado por Manrique (1995, p. 85):

(...) la ganancia comercial no sólo se realiza sino se genera en la circulación de las mercancías. (...) Pero cuando en la relación entre compradores y vendedores las ganancias de uno dependen directamente de las pérdidas del otro, no puede constituirse un orden social estable, capaz de garantizar su reproducción social, si no es recurriendo a un alto grado de coerción extraeconómica: violencia, autoritarismo, establecimiento de relaciones de servidumbre.

Os recursos do guano permitiram também a consolidação de uma oligarquia no litoral que estaria fortemente ligada ao sistema financeiro e à produção capitalista para a exportação e que mais tarde se reuniria no Partido Civil⁶, assim, na teoria, abriu-se a possibilidade de um grupo hegemônico economicamente se consolidar como dominante politicamente e levar adiante a modernização peruana como nação. As elites *limeñas*, com o “boom” do guano, permitiram-se imaginar uma nação moderna atrelada ao mercado internacional, com estradas de ferro rasgando o país e escoando para a Europa as produções das *haciendas* capitalistas. O Peru colonizado pelo capital internacional procurou ampliar as comunicações com o altiplano e a selva em um movimento de colonização interna.

A partir de meados do século XIX, intensifica-se a afirmação dos discursos nacionalistas peruanos da dicotomia entre Litoral e Serra, do Peru como constituído por dois espaços geográficos e culturais antagônicos, onde, em contraste ao Litoral *criollo* modernizante capitalista, temos o interior montanhoso retratado como uma terra de aldeias indígenas inertes e de *haciendados* agindo como senhores feudais. Essas disparidades estruturais tão comuns ao século XIX na América Latina tomaram forma vívida no imaginário

⁵ Termo inglês que significa cercamento e relaciona-se ao movimento de cercamento, através dos *enclosures acts*, de pequenas propriedades agrícolas para a expansão da criação de ovinos para produção de lã na Grã-Bretanha no século XVIII para a indústria de tecidos inglesa.

⁶ Considerado por Bonilla (2004) o primeiro partido peruano, fundado em 1871, o qual tinha uma proposta antimilitarista e liberal.

político da vanguarda liberal limenha. Essa fissura georracial do Peru foi colocada, a partir de então, em duas incompatíveis repúblicas – a do Litoral *criollo* e moderno e da Serra, indígena e atrasada (LARSON, 2004, p. 150).

Essa dicotomia, expressada por um discurso espaço-racial, foi, portanto, um produto do liberalismo e do capitalismo para a exportação que virou as costas para o passado indígena e que manteria o esquema colonial da “República Dual” de brancos e índios.

Essas décadas liberais, além de moldarem a construção de um discurso dicotômico em torno da nação peruana, abriram uma nova era na relação Estado-indígenas, que seria marcado por um período em que a vanguarda liberal ficaria dividida entre as ideologias de livre comércio e os impulsos autoritários; entre as políticas indígenas assimilacionistas e segregacionistas e entre o otimismo liberal e o medo de uma guerra entre brancos e índios (LARSON, 2004).

A crise do guano na década de 1870 e a conseqüente derrota peruana para o Chile na Guerra do Pacífico (1879-1883) trouxeram diversos questionamentos e versões históricas dos motivos que levaram o Peru a não se tornar uma nação moderna e industrializada e a se transformar em um país dilacerado e com as fissuras sociais de sua sociedade colonial ainda expostas.

A historiografia tende a concordar quanto ao caráter colonial da economia peruana como uma das principais causas de o Peru não ter se desenvolvido como uma nação capitalista através da exploração do guano. Porém, o historiador Nelson Manrique (1995, p. 123-4) coloca - contra a visão de que os ingressos do guano foram escoados para a Europa devido à posição do Peru enquanto enclave exportador descapitalizado e ao alto endividamento do país durante essa época - dos recursos do guano que ficaram no país, 54,5% foram destinados a expansão da burocracia civil e militar, 19,5% ao pagamento da dívida interna e externa, 20% à construção de linhas férreas e 7% foram destinados à redução das imposições tributárias aos pobres e aos indígenas, mas apenas 20% foi investido no setor produtivo.

Esse período também mostra que as relações entre Estado e indígenas sofreram mudanças: com o discurso liberal de extinção da comunidade indígena, com a assimilação do indígena como um trabalhador livre, mas ainda elemento subalterno da nação que precisava ser hispanizado durante os governos de Castilla e de Pardo; à volta com as políticas de extração de trabalho e tributária coloniais durante o início da crise do guano com o governo de Mariano Ignacio Prado; e, por fim, com a eclosão da guerra, a necessidade de inserir o

indígena na nação para a defesa da pátria deu forma a um discurso paternalista do Estado para as comunidades indígenas que se inicia com o governo de Nicolás de Piérola. Como uma espécie de “pai da nação”, ele apelaria aos índios sacrificarem-se no esforço de guerra, proclamando-se como o protetor da raça indígena contra a tirania local (LARSON. 2004, p. 161-2).

A Guerra do Pacífico (1879-1884) teve um papel importante na formação do discurso nacionalista peruano, principalmente no que diz respeito ao papel do indígena na nação. Segundo os historiadores Mendez e Moya (2012, p. 58) a guerra com o Chile foi um conflito bélico em que o nacionalismo de Estado convergiu sentimentos nacionalistas populares, pelo fato desta guerra ter envolvido todos os segmentos da sociedade peruana, tanto na costa quanto na serra. Acreditamos que, além disso, este conflito teve uma grande importância para o fortalecimento do discurso dicotômico entre a Costa e a Serra e entre brancos e índios, pois

(...) Durante a guerra, as tensões étnicas existentes nessa sociedade peruana se sobrepuseram à solidariedade nacional, levando a um enfrentamento entre os peruanos baseados em suas características étnicas [...] que deixou em segundo plano o confronto com o exército de ocupação. Ao mesmo tempo, fez com que os índios combatessem indistintamente contra brancos chilenos ou peruanos (SOARES; COLOMBO, 1998).

A guerra balançou o edifício social colonial e a precária nacionalidade peruana, a necessidade do Estado em contar com um exército de resistência, mobilizando os camponeses indígenas, alterou o equilíbrio precário na Serra. Os conflitos agrários da década de 1870 rapidamente deram lugar a uma situação mais perigosa – o surgimento de bandos de guerrilheiros camponeses autônomos em meio ao cenário de invasão estrangeira, guerra civil e colapso da autoridade política estatal por toda a cordilheira peruana (LARSON, 2004, p.178).

Outro aspecto da Guerra com o Chile, segundo Larson (2004, p. 179), é que ela nos permite entender o processo de formação do discurso nacional do fim do século XIX e início do XX, pois a guerra inicialmente catalisou populações rurais, criando uma série de momentos efêmeros cruciais para os soldados indígenas que foram arrebatados para o centro das atenções políticas e para o forjamento de alianças multiétnicas, levando a um empoderamento deles na paisagem política, até que a República se voltaria contra eles. Então, a partir do movimento por parte dos grupos indígenas buscando ingressar na República e das elites *criollas* almejando consolidar a modernidade sem abalar as estruturas do edifício social

colonial, que se desenhou os projetos de nacionalidade peruana e que moldariam os discursos de dualidade entre brancos e índios a partir de então, procurando ora dirimir essa dicotomia, ora reforçá-la.

Com o fim da guerra, além da política oficial do Estado de reprimir belicamente os movimentos indígenas, surgiu um esforço político de desacreditar as guerrilhas, expurgando-as da memória oficial de heróis da guerra, rotulando-as como “bando de bandidos”. Iniciou-se, então, uma verdadeira guerra pela memória, em que, de um lado, tínhamos o Estado peruano, transformando as guerrilhas indígenas em hordas selvagens de criminosos que atacavam os senhorios amantes da paz e, de outro, os grupos armados de índios, reivindicando seu *status* de veteranos patriotas e de “soldados cidadãos.”

O Peru não só estava se desintegrando após a Guerra do Pacífico, mas o governo e as elites *criollas* testemunhavam a rebelião das massas indígenas em diversos pontos do território contra os proprietários rurais e as autoridades locais. Esses levantes forçaram os *criollos* a encararem o fracasso da construção nacional, pois a divisão entre brancos e índios era mais do que latente, mostrando a fragilidade do controle de Lima sobre a *Sierra*. As notícias de tais levantes endureceriam ainda mais as narrativas de índios selvagens e das “guerras raciais”, mostrando o evidente temor das guerras de castas da época colonial. Então, para as elites peruanas, ficou evidente que a guerra com o Chile foi perdida porque os índios, pela sua natureza, foram impassíveis aos sentimentos de patriotismo ou virtude cívica. Um dos baluartes da literatura *criolla*, Ricardo Palma, expressou bem esse sentimento:

A principal causa da grande derrota é que a maioria do Peru é de fato, composta por uma raça desgraçada e degradada que nós uma vez tentamos dignificar e enobrecer. O índio não tem um sentimento patriótico; ele é nascido inimigo do branco e do homem da costa. Não faz diferença para ele se ele é chileno ou peruano⁷ (Tradução nossa) (LARSON, 2004, p. 196).

Esses debates cresceram com o surgimento de uma geração no pós-Guerra do Pacífico que, através de pressupostos positivistas, procuraram apontar as causas históricas, sociais e geográficas para o atraso do índio, propondo reformas que visassem inserir o indígena na civilização moderna. Assim como os civilistas na década de 1870, eles defenderam

⁷ The principal cause fo the great defeat is that the majority of Peru is composed of a wretched and degraded race that we once attempted to dignify and ennoble. The indian lacks a patriotic sense; he is a born enemy of the white and of the man of the coast.

investimentos por parte do Estado em educação e na ampliação das comunicações com o altiplano.

Contrariamente aos que defendiam que para se ter ordem e progresso era necessário transformar os índios em trabalhadores hispanizados, surgiu uma vertente indigenista nos círculos literários que defendeu uma concepção do indigenismo como crítica social. Um dos principais expoentes desse movimento foi Manuel González Prada, para ele:

No forman el verdadero Perú (...) las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de índios diseminadas en la banda oriental de la cordillera (MARIÁTEGUI, 1972, p. 255).

Embora a literatura desse período tivesse procurado retratar o índio contemporâneo no lugar do passado glorioso do Império Inca, para os letrados urbanos, os indígenas ainda eram vistos como um peso morto herdado do passado, obstruindo as forças do progresso. Mesmo no movimento literário indigenista, o índio foi colocado como uma vítima passiva, estimulado à violência eventual por causa dos corruptos *terratenientes*. Então, no geral, o retrato era de um anacronismo do passado colonial através do mundo da violência e da crueldade na *Sierra* “feudal” peruana.

Contudo, a elite civilista viu essas ideias de González Prada como ameaçadoras e as marginalizaram no debate em torno da reconstrução política e econômica nacional, então, uma nova geração de intelectuais civilistas progressistas, ligados à Universidade de San Marcos e escrevendo nos principais jornais de Lima, assumiriam essa tarefa durante a República Aristocrática.⁸ No geral, defendiam que uma oligarquia culta e progressista deveria gerenciar a economia e centralizar e modernizar o Estado e, aos poucos, incorporar os indígenas à nação por meio de uma educação que os transformasse em “cidadãos obreros.” (KLARÉN, 2008, p. 327).

Contudo, apesar de todo esse debate, os gastos públicos na educação foram baixos. O modelo político e econômico baseou-se na entrega dos recursos produtivos ao capital estrangeiro, principalmente a mineração e a agricultura para a exportação; os gastos do Estado se concentraram no aparelhamento da burocracia estatal e das forças armadas e a educação

⁸ Expressão cunhada pelo historiador Jorge Basadre para denominar o período de 1895-1919 da história peruana, marcado pelo domínio político de uma oligarquia civil que defendia os pressupostos do *laissez-faire* sob uma política estatal paternalista.

ficou restrita às elites enquanto permaneciam os altos índices de analfabetismo na população. Para o historiador Peter Klarén (2008, p. 364).

(...) o conteúdo dessa educação pública insuficiente não forjou uma cultura nacional, mas ao contrário, para difundir entre a classe média e a classe alta os valores profundamente aristocráticos e 'neofeudais' da elite, instilando ao mesmo tempo nas massas um sentimento de resignação e fatalismo.

A nação, então, continuaria sendo construída em torno do ideal *criollo*, durante a República Aristocrática e os discursos *criollos* em torno da nação alargaram a distância política, cultural e biológica entre brancos e índios. Litoral e Serra ficariam desconectados e o problema índio não seria resolvido.

O desenvolvimento econômico e urbano que tomou conta da Costa a partir de fins do século XIX, trouxe um aumento do operariado urbano, dos profissionais liberais e de estudantes universitários oriundos da classe média. Esses elementos passariam a contestar a República Aristocrática através das greves e levantes promovidos por sindicatos anarco-socialistas e do movimento da reforma universitária, em 1918. Quando esses dois elementos se juntaram, as bases da República Aristocrática estremeçeram. As elites políticas, que tanto temeram os levantes indígenas, seriam tiradas do poder pelas forças urbanas que surgiram no contexto da modernização econômica. O ex-presidente, Augusto Leguía, soube muito bem capitalizar em seu proveito os novos anseios da sociedade peruana, tanto das cidades, quanto do campo, que ainda convivia com as rebeliões indígenas. Assim com uma proposta populista, assumiu o governo em 1919 com o intuito de colocar fim à chamada República Aristocrática e à conjuntura política que emergiu no Peru a partir dos anos 1920. Por outro lado, colocaria em choque dois projetos políticos nacionais que procuraram, cada um à sua maneira, usar a figura do indígena como símbolo da nação peruana.

3. Usos políticos do passado: o indígena e o projeto nacionalista de Mariátegui

Na década de 1920, o Peru estava mergulhado em um processo de modernização que vinha ocorrendo desde o início do século XX. Entre 1918 e 1930, triplicaram-se as publicações de toda a espécie e foi nesse contexto que emergiu uma intelectualidade regional de onde veio a ofensiva indigenista que fora aberta no pós-Guerra do Pacífico e

potencializada pelas obras de Manuel Gonzáles Prada e Clorinda Matto de Turner (TERÁN, 2008 p. 173).

Nos primeiros anos de seu governo, o presidente Augusto Leguía reformulou as leis trabalhistas para assim dissolver as tensões urbanas; expandiu as obras públicas viárias com o objetivo de diminuir o poder dos *gamonales*⁹ e, para aumentar a força do governo central, ampliou a presença de contingentes militares no altiplano peruano. Sob a insígnia de *La Pátria Nueva*, Leguía procurou inculcar um caráter personalista, colocou-se com a missão de regenerar o Peru dos governos civilistas anteriores e associou sua imagem à dos trabalhadores mestiços das cidades e à dos indígenas.

A política indigenista de Leguía foi marcada pela criação de uma secretaria de assuntos indígenas e pela instauração de comissões para investigar as causas dos levantes camponeses que assolavam o altiplano. Ele também reconheceu na Constituição a legalidade da propriedade comunal dos índios, que estava fora desde o Código Civil de 1852, fazendo retornar uma velha tradição prevista nas leis coloniais de reconhecimento e proteção das comunidades; criou o *Patronato de la Raza Indígena* e instituiu o dia do Índio como feriado nacional. O presidente fazia questão de proferir alguns discursos em quéchua, sendo saudado em alguns círculos indígenas como “Viracocha”¹⁰ (KLARÉN, 2008).

Contudo, a política indigenista de Leguía não trouxe nenhuma inovação, pelo contrário, baseou-se nos mesmos pressupostos dos governos de Andrés Cáceres e de Nicolás de Piérola. Ao invés de pensar a questão cultural e econômica do indígena e sua inserção na nacionalidade peruana, manteve o aspecto dicotômico da separação entre brancos e índios. O *Patronato Indígena* se mostraria, assim, cada vez mais contraditório.

A partir de 1922, o governo de Leguía boicotaria as comissões de assuntos indígenas, alegando que elas estavam incentivando os levantes indígenas contra os fazendeiros locais. No início do oncenário, tais comissões serviram para enfraquecer as oligarquias regionais, porém o governo optou por endurecer a repressão por conta de diversos protestos dos *hacendados* (KLARÉN, 2008). Ao mesmo tempo que reconheceu as comunidades indígenas e exaltou o seu passado, Leguía impôs leis que prejudicaram ainda mais as comunidades indígenas. A medida mais contraditória do seu governo foi a Lei de *Conscripción Vial*¹¹, que

⁹ Associado ao gamonalismo, trata-se, nesse caso, do grande proprietário de terras que impõe o regime *gamonal*.

¹⁰ Deus supremo dos incas, divindade associada aos governantes incas.

¹¹ Promulgada em maio de 1920, essa lei obrigava os indígenas de 18 a 60 anos a prestarem trabalhos compulsórios em obras viárias do Estado. Os índios deveriam possuir carnês que deveriam ser preenchidos por autoridades ou fazendeiros locais. Tais carnês, que deveriam ser gratuitos, na prática tinham que ser comprados pelos índios.

foi uma espécie de reinvenção da *mita* indígena. Através dela, os índios eram recrutados para obras de infraestrutura viária, porém vários *gamonales*, com a ajuda das autoridades, manipulavam a lista de recrutamento e exigiam outros serviços dos índios.

O governo de Leguía foi também marcado por um modelo desenvolvimentista que se baseou nos mesmos preceitos dos governos anteriores: entrega dos setores produtivos ao capital estrangeiro, principalmente o norte-americano e afirmação do país como exportador de matéria-prima, principalmente minério e petróleo. Após um período de três anos de desenvolvimento urbano e aumento do emprego, a economia peruana entrou em retrocesso por conta da crise econômica mundial. O desemprego e a inflação logo dispararam, greves e conflitos entre a polícia nacional e os sindicatos aumentaram e o governo passaria a ter ares cada vez mais ditatoriais.

No campo, vários levantes começariam a eclodir a partir de 1922. Podemos citar, por exemplo, o movimento liderado pelo delegado do *Comitê Pró-Derecho Indígena Tahuantinsuyo*, Francisco Chilihuaní, que defendia o saque às fazendas, o extermínio dos *mistas* e a restauração do Império *Tahuantinsuyo* e do culto ao sol, condenando o catolicismo por este estar do lado dos fazendeiros. Vários outros grupos camponeses começaram a apresentar várias reclamações públicas ao *Patronato Indígena* do Ministério do Fomento. Com o crescimento e a radicalização dos levantes indígenas o governo optou por respaldar os grandes proprietários, extinguindo o *Comitê Pró-Derecho Indígena* em 1924 (SOARES; COLOMBO, 1999, p. 69-71).

Nesse contexto, os movimentos sociais procuraram, através da imprensa e da propaganda, difundir suas ideologias, resgatando a história com fins de construção de um novo projeto nacionalista, de acordo com o qual a nação não seria construída pelo Estado, mas sim pela gente peruana. Foi durante esse período que o indigenismo, enquanto movimento crítico, passou a ganhar mais força. Influenciados pelo *Gonzaloprudismo*, essa nova geração – que teve por principais expoentes José Carlos Mariátegui, Víctor Haya de Torre e Luís Valcárcel – invocou o socialismo inca como uma alternativa radical à opressão racial e de classe, criticando os “senhores feudais” da serra, os *gamonales* e seus cúmplices (LARSON, 2004, p. 61). Ao colocarem o problema do índio como um problema social e não civilizatório, eles enfatizaram que a solução estava na resolução do problema da terra e da exploração do indígena através de formas anacrônicas coloniais. Só a partir daí é que se poderia pensar na nacionalidade peruana. Apesar de divergirem em alguns pontos, reuniram-se em torno de um projeto intelectual e político de contestação ao governo de Leguía e de restauração nacional

resgatando o passado indígena, que teve na revista *Amauta*, fundada por José Carlos Mariátegui, um dos principais veículos de propaganda dessa ideologia alinhada a uma visão vanguardista e revolucionária socialista.

Mariátegui procurou, em seus artigos, formular uma análise histórica completa da sociedade peruana a partir de uma perspectiva marxista que se moldasse à realidade peruana. Em seus textos, o autor peruano defendeu a revolução socialista como um movimento original e nacionalista, trazendo o indígena como agente e protagonista desse projeto, associando o marxismo às tradições comunitárias andinas autóctones, vistas por ele como expressões de um socialismo incaico mítico e fazendo, dessa maneira, uma apropriação mítica do passado indígena.

O contexto histórico-político pelo qual passava o Peru foi importante para a posição da revista como elemento de contestação e ao mesmo tempo de vanguarda. Segundo Iglesias (2006, p. 96):

(...) los escritos de *Amauta* deben ser leídos a la luz de la percepción que tenían los actores de os cambios sociais (éxodo rural, apertura social en las universidades, desarrollo de las clases medias) y políticos que sacudían el país. Los textos históricos de índole nacionalista deben ser vistos, por conseguinte, como una resposta a dichos problemas y como parte de una nueva forma de organización social que buscaba oponerse al régimen a partir de nuevos parámetros.

Nas páginas de *Amauta* surgiu um discurso de vanguarda, um discurso histórico de renovação nacionalista que propôs um modelo livre da influência cultural da época colonial, trazendo o passado incaico como referência e associando a ele uma ideia de liberdade e de nação andina. Por outro lado, associou ao passado colonial e republicano uma ideia de opressão e exploração das massas indígenas camponesas pela elite branca.

A *Amauta* criticou duramente os regimes republicanos, que foram tomados como símbolos de um passado que deveria ser eliminado, pois foram responsáveis pelo desaparecimento da identidade local em detrimento de um modelo racional europeu, que seria incompatível com a realidade latino-americana. Buscou-se valorizar o passado incaico, mostrando toda a sua grandeza, um passado que fora por um tempo esquecido, mas que seria renovado pelas novas vertentes do pensamento europeu, principalmente pelo marxismo e sorelianismo. Esse esforço, para Iglesias (2006, p. 97), deveria ser ainda mais importante, já que a sociedade peruana ainda vivia com o fantasma da derrota na guerra com o Chile. Influenciados pelo hispanismo de Rodó e pelo modelo de nação de Renan, procuraram uma

nova escrita da história nacional como matriz de um projeto transformador mais amplo, propondo um modelo livre de toda a influência cultural da época colonial.

Mariátegui combateu essa memória histórica colonialista que ressaltou apenas o elemento *criollo* e do conquistador espanhol e reivindicou uma nova história:

Enquanto predominou no país a mentalidade colonialista, fomos um povo que se reconheceu como surgido da conquista. A consciência nacional crioula obedecia indolentemente ao juízo preconcebido da filiação espanhola. A história do Peru começava com a ação de Pizarro, fundador de Lima. O Império Inca só era percebido como pré-história. O autóctone estava fora da nossa história e, portanto fora da nossa tradição (MARIÁTEGUI, 2011, p. 115).

Nesse sentido, mostrou a existência de um sistema de dominação tanto histórico, quanto sócio econômico provocado pela penetração do imperialismo no território peruano desde a chegada dos conquistadores, trazendo uma explicação a partir de um ponto de vista evolutivo dialético. A partir dessa metodologia hegeliana, a revista procurou mostrar o peso dos homens no porvir nacional – contudo, destacando a especificidade local peruana – dando à história uma função explicativa importante na contestação aos efeitos negativos da colonização e na reconstrução nacional que o governo de Leguía representava (IGLESIAS, 2006, p. 105-106).

A história nacional peruana foi colocada numa lógica explicativa que se articulou em torno da defesa do passado étnico e cultural indígena e da luta política atual. Essa reivindicação do passado indígena completou a dimensão política do projeto nacional expresso em *Amauta*, que se orientou em discurso histórico dicotômico: resistência/opressão, idade de ouro/decadência colonial, Peru antigo/Peru republicano (IGLESIAS, 2006, p. 107). Essa preocupação se mostra presente no próprio título da revista, nas palavras de Mariátegui:

O título preocupará provavelmente alguns. Isto se deve à importância excessiva, fundamental, que entre nós tem o rótulo. (...) O título só traduz nossa adesão à Raça, só reflete nossa homenagem ao incaísmo (*Ibid.*, p.102).

Valorizou-se, na revista, ao mesmo tempo o caráter identitário dessa memória histórica e os elementos modernos necessários para a reconstrução nacional – nesse caso, o socialismo. Dessa maneira, o lado vanguardista, segundo Terán (2008, p. 181), efetivou uma operação que, através do antiprogressismo soreliano, possibilitou um modo de sair tanto da

temporalidade liberal quanto do etapismo, segundo o internacionalista. A revolução seria, nessa concepção, o acontecimento que comunicaria o futuro utópico do socialismo com o passado mítico indígena. Podemos perceber isso no artigo que Mariátegui escreveu por conta do segundo aniversário da revista:

Há cem anos, devemos nossa independência como nações, ao ritmo da história do Ocidente, que desde a colonização nos impôs inelutavelmente seu compasso. Liberdade, Democracia, Parlamento, Soberania do Povo, todas as grandes palavras que pronunciavam nossos homens de então procediam do repertório europeu. Não obstante, a história não mede a grandeza destes homens pela originalidade de tais idéias, mas pela eficácia e gênio com que serviram a elas. E os povos que marcham à frente no continente são aqueles nos quais tais idéias se enraizaram melhor e mais rapidamente. Naquele tempo, no entanto, a interdependência, a solidariedade dos povos e dos continentes eram muito menores do que neste nosso. E o socialismo, afinal, está na tradição americana. A mais avançada organização comunista que a história registra é a inca.

Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heróica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis uma missão digna de uma geração nova (MARIÁTEGUI, 2011, p. 120).

O indigenismo expressado por Mariátegui na Revista *Amauta* colocou o indígena como protagonista no projeto revolucionário nacional socialista, pois o passado colonial e o republicano teriam interrompido o desenvolvimento da nação quéchua. Então, para o pensador peruano, o passado do socialismo incaico deveria ser resgatado e reinventado pelo socialismo no presente, resgatando a missão histórica dos incas e trazendo-o para o presente como projeto de futuro. Contudo, não se trataria apenas de um resgate das tradições, mas sim de ligar o tradicional expressado no passado indígena com o moderno do socialismo. Aí estaria o eixo que articulava o projeto de nação socialista colocado por Mariátegui na Revista *Amauta*.

5. Conclusão

Vimos, portanto, que a *Amauta* buscou construir um espaço histórico-temporal que servisse à luta política contra o regime de Leguía e ao fortalecimento de um projeto nacional que se baseasse no passado indígena. Nela podemos perceber a relação que tem o passado

com as reivindicações do presente e como essa relação é fundamental para entendermos a projeção e a amplitude do projeto de transformação social que foi expresso na revista *Amauta*.

Nos artigos publicados nela foram apontadas as consequências negativas da conquista e se evidenciou o caráter mítico e profético do império inca, apresentado como um modelo de socialismo. Assim, o passado inca foi usado para difundir valores socialistas num contexto de contestação ao governo de Leguía, servindo como vetor de politização capaz de unificar o país graças a uma identidade e a um passado em comum. Conforme aponta Iglesias (2006, p. 112), “esta visión del pasado peruano le servía como espejismo y denuncia de una situación considerada como injusta.” Esse espelhismo se relacionou, assim, para além de uma crítica ao regime de Leguía e ao contexto político e social marcado pelas reivindicações crescentes tanto nas cidades quanto no campo.

Por fim, o historiador peruano conclui que a visão de nação exposta em *Amauta* correspondeu a uma dinâmica intelectual resultada do encontro de um contexto histórico e das pessoas que dele fizeram parte (IGLESIAS, p. 113). Acreditamos que, além da importância do contexto histórico no trabalho da revista em resgatar o passado indígena e usar essa história com fim político específico, existem dimensões discursivas que foram sendo construídas em torno do papel do indígena na nação peruana desde meados do século XIX. Tais discursos contribuíram para moldar o pensamento dessa juventude oriunda dos movimentos universitários de 1919, já que se reuniram na revista com o intuito de repensar a nação peruana através de um projeto de construção histórica, usando o passado indígena, o qual se relacionaria com o socialismo, adquirindo assim, um tom de vanguarda.

Concluimos, então, que Mariátegui, em seus textos na revista *Amauta*, ao reinterpretar, no presente, o passado inca, colocou um fio condutor que ligaria o comunitarismo da nação quéchua ao socialismo no presente, juntando o passado mítico indígena ao futuro utópico do socialismo no seu projeto socialista indo-americano, o qual visou uma reconstrução nacional dentro de um contexto revolucionário a partir da figura do índio, fazendo uso político desse passado em um contexto de contestação política.

6. Bibliografia

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BONILLA, Heraclio. “O Peru e a Bolívia da independência à guerra do Pacífico”. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. Volume V: de 1870 a 1930. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial; Brasília: Funag, 2004. pp. 541-589.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KLARÉN, Peter P. “As origens do Peru moderno, 1880-1930”. In: BETHEL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. Volume V: de 1870 a 1930. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial; Brasília: Funag, 2008. pp. 317-376.

LARSON, Brooke. *Trials of nation making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2004.

MANRIQUE, Nelson. *Historia de la República*. Lima: Fondo Editorial de COFIDE, 1995.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

_____. “Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana”. In: *Obras completas*. Tomo II. Lima: Ediciones Amauta, 1972.

MENDEZ, Cecília; MOYA, Carlos G. Las guerras olvidadas del Perú: Formación del estado y imaginário nacional. *Revista Sociologia Política*. Curitiba, vol. XX, n. 42, 2012. pp. 57-70. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=23823143006>> - Acesso em: 26 jun. 2015.

SMITH, Anthony D. “Criação do Estado e da Nação”. In: HALL, John (Org.). *Os estados nação na história*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. pp. 334-385.

SOARES, Gabriela Pellegrino; COLOMBO, Sylvia. *Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX*. São Paulo: Humanitas, 1999.

História e representação literária: um percurso comparativo

Recebido em 07-12-2015
Aceito para publicação em 30-09-2016

Katrícia Costa Silva Soares de Souza Aguiar¹

Resumo: Partindo de uma análise comparativa, este artigo visa discutir a relação existente entre literatura e história, a partir do discurso polifônico nas obras *Tenda dos milagres* (Jorge Amado) e *Viva o povo brasileiro* (João Ubaldo Ribeiro). Dessa maneira, este trabalho evidencia que, nessas narrativas, a história do Brasil é contada por várias vozes, representativas da elite e do povo. Ao discutir acerca dos eventos históricos referenciados em ambas produções literárias, destaca-se que as vozes do povo, até então silenciadas através da violência praticada pelos poderosos, ganha força por meio da maior de todas as “armas”: o conhecimento.

Palavras-chave: discurso polifônico; povo; elite.

Historia literaria y representación: un curso comparativa

Resumen: A partir de un análisis comparativo, el presente trabajo se analiza la relación entre la literatura y la historia, desde el discurso polifónico en el obras *Tienda de los Milagros* (Jorge Amado) y *viven los brasileños* (João Ubaldo Ribeiro). Mostrando que en estos relatos, la historia de Brasil es contada por varias voces, en representación de la élite y el pueblo. Al hablar sobre los acontecimientos históricos que se hace referencia en ambas producciones literarias, se hizo hincapié en que las voces de las personas, hasta entonces silenciada por la violencia practicada por los poderosos, las ganancias de fuerza a través de la mayor de todas las "armas": el conocimiento.

Palabras clave: discurso polifónico; gente; elite.

History and literary representation: a comparative track

Abstract: Taking from a comparative analysis, this article intend to discuss the relation between Literature and History, from the polyphonic speech in the books *Miracles Tent – Tenda de Milagres* (Jorge Amado) and *Long Live the Brazilian People – Viva o Povo Brasileiro* (João Ubaldo Ribeiro). Proving that, in these stories, the History of Brazil is told by many voices that represent the elite and the people. When we discuss about the historic events referenced in both literary productions, stands out, the people voice, until then silenced by violence done by the government, gains power through the greatest arm: the knowledge.

Key words: polyphonic speech; people; elite.

¹ Mestranda em Letras – Estudos Literários, pela Universidade Federal de Viçosa-UFV, Brasil. Graduada em Letras: Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB. E-mail: katriciasilva@hotmail.com

1. Introdução

“Mas tudo isto pode ser contado de outra maneira”.

Saramago

“O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias”.

João Ubaldo Ribeiro

A história constitui-se um produto do historiador, que tem como matéria prima os fatos, mas que adiciona a eles um recorte, um ajustamento e sua interpretação. Através de documentos e/ou inscrições, entre outras fontes, o historiador realiza pesquisas, faz uma seleção e decide se um fato é relevante o bastante para se tornar histórico. Dessa maneira, ele não apenas conta ou reconta os fatos, mas de alguma maneira os cria, à medida que adiciona a eles a sua visão de mundo e muitas vezes os seus interesses.

Compreendida assim, a história assume um caráter subjetivo, não de verdade absoluta; torna-se fruto da interpretação do historiador, uma vez que o ato de interpretar requer a aplicação do conhecimento de mundo do indivíduo. Logo, a história oficial tradicional pode ser considerada uma ferramenta de marginalização – principalmente em países colonizados, como aconteceu no Brasil –, pois a mesma baseia-se, de modo geral, no discurso dos poderosos e consiste, portanto, em narrar os fatos conforme os seus interesses, marginalizando ou ocultando a participação do povo.

Contudo, através de manifestações da linguagem, tais como a literatura, embora não seja sua finalidade, eventos ocultos na memória dos homens ganham corpo. Com seu caráter ficcional, a literatura pode discutir desde valores, culturas, fantasias, medos e variados sentimentos do ser humano, até acontecimentos históricos ocorridos na sociedade. Deste modo, a história, que sempre foi contada por aqueles que detinham o poder, passa a ser questionada a respeito do seu uso privativo em função de interesses de grupos sociais.

Essa problematização da história e crítica a ela ocorrem em dois romances considerados clássicos da literatura brasileira: *Tenda dos milagres* (1969), de Jorge Amado, e *Viva o povo brasileiro* (1984), de João Ubaldo Ribeiro. Neles, os fatos históricos não são apenas referenciados ou citados, são transfigurados ficcionalmente, adicionando ficção à

realidade, modificando episódios e figuras históricas, mantendo referências e diálogo com a realidade, mas problematizando-a, apresentando uma crítica às “verdades históricas”.

Essas considerações preliminares impulsionam o desenvolvimento deste artigo, pois, tendo em vista que tais obras são ricas em aspectos histórico-literários, é de suma importância estudos que os analisem. Essas obras são complexas, não têm sentido único, são ricas em temáticas e aspectos que proporcionam diversas leituras e análises. Porém, este trabalho, a partir do método comparativo, isto é, pautando-se no campo de estudo da literatura comparada, propõe ater-se a realizar uma leitura das mesmas como expressão literária dos acontecimentos históricos, analisando a forma como a história é transfigurada nesses romances.

Para tanto, o trabalho organiza-se em três partes distintas, discutindo questões diversas, mas que, no entanto, se entrelaçam para a defesa de um mesmo ponto, a saber, a maneira como a representação literária da história acontece nas produções literárias citadas. Dessa maneira, no primeiro momento deste artigo, são apresentadas algumas discussões teóricas que envolvem a relação entre a literatura e a história.

Por conseguinte, será brevemente abordada à relação entre Jorge Amado e João Ubaldo Ribeiro, evidenciando o compromisso desses autores em discutir abordagens sociais em suas obras, como também alterca algumas considerações sobre área de estudo comparatista, fazendo um esboço sobre a literatura comparada como metodologia de análise, aplicada no último momento deste trabalho, que analisa o romance *Tenda dos milagres* e *Viva o povo brasileiro*, elencando os fatos históricos referenciados nas obras, contrapondo o discurso do povo ao da elite, buscando destacar que, nos dois romances, a história do país é narrada por várias vozes.

2. A transfiguração da história na literatura

“Não é possível dizer tudo sobre uma época por mais que dela se saiba. Daí a saída na polifonia, que é o discurso sobre os problemas insolúveis no âmbito de uma época, é o discurso da verdade dialética de uma realidade em transformação e renovação”.

Paulo Bezerra

Enquanto fenômeno estético concretizado através das relações sociohistóricas de um dado contexto, a literatura possibilita um rompimento das “grades” dos períodos históricos. Através dela, o leitor viaja no tempo e no espaço, dialoga com homens e culturas de séculos distantes e conhece fatos que precederam o momento em que vive. Compreendida dessa forma, a literatura torna-se uma ferramenta que possibilita o acesso, de forma lúdica, mas ao mesmo tempo crítica, a outras áreas do conhecimento, como a história. Segundo Afrânio Coutinho (2008), a literatura não visa informar, ensinar, doutrinar, pregar e documentar, mas, de fato, pode, acidentalmente, conter elementos da história, filosofia, ciência e religião.

Embora o texto literário não tenha por objetivo representar o real, bem como não possui compromisso com ele, a literatura e a história orientam-se a partir das experiências pessoais, sociais e culturais do homem, transformando-as em relatos que se apropriam do real para confirmá-lo, discuti-lo, questioná-lo ou até mesmo negá-lo. Conforme Wolfgang Iser (2002), a literatura surge de um imaginário relacionado a uma realidade. Que, retomada pelo texto, é transmutada em signo. A literatura, então, utiliza a linguagem como recurso para apropriar-se do real, e pode nutrir-se da história, retirando desta, eventos que garantam a sua verossimilhança. E, assim, pode compor uma crítica à própria história, questionar a versão “oficial” e apresentar um novo ponto de vista para aqueles episódios já tão consagrados. Acerca disso, Coutinho (2008, p.24) assevera:

É verdade que a literatura parte dos fatos da vida ou os contém. Mas esses fatos não existem nela como tais, mas simplesmente como ponto de partida. A literatura, como toda arte, é uma transfiguração do real, é a realidade recriada através do espírito do artista e retransmitida através da língua para as formas que são os gêneros e com os quais ela toma corpo e nova realidade.

Com base neste raciocínio, que também é defendido por Iser (2002), cabe afirmar que o texto literário possui fragmentos da realidade – mesmo sem necessariamente mencioná-los – dando-lhes não um valor de repetição, mas criando, muitas vezes, novas versões, utilizando estratégias de representação da ficção e misturando o imaginário e o real. Logo, ao aplicar-se ao processo de elaboração do texto, tanto o romancista quanto o historiador buscam captar o momento histórico ao qual estão vinculados, procuram conhecer documentos que contam os fatos e os organizam a partir de seu ponto de vista para constituir seus discursos. Por isso, tanto na história quanto na literatura, os acontecimentos não são simplesmente expostos, eles

são criados, pois suas construções compartilham o mesmo ato de organização e representação dos acontecimentos da sociedade.

Julia Kristeva (1969), a partir da esteira teórica de Mikhail Bakhtin, apresenta a história e a sociedade como textos nos quais o escritor se lê e se insere para reescrevê-los em suas obras literárias. Nessa abordagem, a história surge como uma abstração que está posta para ser transgredida pelo escritor, que faz uso dessa estrutura significativa para opor-se a ela. Nessa perspectiva, a referida teórica conclui:

A história e a moral se escrevem e se lêem na infra-estrutura dos textos. Desse modo, plurivalente e plurideterminada, a palavra poética segue uma lógica que ultrapassa a lógica do discurso codificado, só realizável plenamente à margem da cultura oficial (KRISTEVA, 1969, p. 62).

A palavra, então, torna-se ambivalente; é o resultado da junção de dois signos, pois o escritor utiliza “a palavra de outrem para nela inserir um sentido novo, conservando sempre o sentido que a palavra já possui” (KRISTEVA, 1969, p. 72).

Nesse viés, Hayden White (1994) evidencia que a ficcionalidade de um texto é algo que está presente não só nos literários, mas em outros que compõem o acervo cultural da sociedade, como, por exemplo, os históricos. Segundo o autor, os historiadores sempre criaram versões do mundo real, partindo dos eventos, utilizando estratégias de representação da ficção. No entanto, investigar essa relação entre literatura e história não significa buscar o reflexo de uma na outra, pois, “mais do que a imagem, a Literatura seria antes o imaginário da História. Isso significa que, se Literatura e História não são independentes uma da outra, elas tampouco são ligadas por uma relação mecânica de causa e efeito” (FREITAS, 1986, p. 115). Afinal, a literatura reflete, naturalmente, o momento histórico, e como tal, constitui-se a representação da história.

Seguindo essa linha de raciocínio, compreende-se a história como campo de referência para as obras *Tenda dos milagres* e *Viva o povo brasileiro*; dela são retirados os fatos históricos citados, que estão em um texto fictício, mas não são em si ficcionais, porém ganham outro peso, diferente do que tinham no campo de referência existente. Ademais, esses fatos são expostos nesses romances através de pontos de vista diferentes, por meio de várias vozes sociais que se entrecrocavam no discurso, mas que não se sobrepõem ou se anulam. Este fenômeno é definido por Bakhtin (1997) como polifonia, que, de acordo com o autor, se

caracteriza por vozes polêmicas em um discurso. Aliás, é natural que haja discurso polifônico nestes romances, pois, conforme destaca o teórico russo, este gênero é polifônico por natureza, sendo, então, o dialogismo intrínseco à própria linguagem.

3. A comparação como método de análise e a relação entre Amado e Ribeiro

“Todo discípulo toma alguma coisa de seu mestre”.
“Porque influenciar alguém é dar-lhe
nossa própria alma”.

Oscar Wilde²

41

Ação inerente ao ser humano, o ato de comparar é quase involuntário e inconsciente. Isso acontece, por exemplo, com a literatura, que, enquanto criação artística procedente do imaginário do homem, pode, naturalmente, ser objeto de comparação. Com o objetivo primário de analisar comparativamente duas ou mais obras, a literatura comparada utiliza a comparação como recurso preferencial em seu estudo crítico, transformando-a em uma operação fundamental de análise. No entanto, este campo do conhecimento não deve ser entendido como sinônimo de comparação, pois esta, como adverte Tânia Carvalhal (1992, p. 7), mesmo nos estudos comparados, é um meio e não um fim:

(...) a literatura comparada compara não pelo procedimento em si, mas porque, como recurso analítico e interpretativo, a comparação possibilita a esse tipo de estudo literário uma exploração adequada de seus campos de trabalho e o alcance dos objetivos a que se propõe.

O estudo literário comparado, nesse sentido, abarca investigações variadas que podem adotar metodologias diversas e utilizar múltiplos objetos de análise, tornando possível comparar obras literárias entre si e com outras artes, como a pintura, a música, o teatro e o cinema. Assim, a comparação é um instrumento que ajuda o pesquisador a investigar com propriedade aquilo a que se propõe, possibilitando ao comparatista um vasto campo de atuação.

² Ao discutir sobre *A angústia da influência: uma teoria da poesia*, Harold Bloom (2002, p. 56) cita Oscar Wilde para discutir o que ele chama de as “verdades mais sombrias sobre a influência”, de onde foram retiradas as citações que compõem essa epígrafe.

Em outra perspectiva à de Carvalhal, Daniel-Henri Pageaux (2011, p.260) – com um “espírito de provocação”, como o próprio autor diz – analisa a relação de troca e diálogo entre o comparatismo e o humanismo e propõe entender a literatura comparada como “antes de tudo, a possibilidade de pensar *de outro modo*”. Isso porque, para o estudioso, o trabalho de comparação permite ao comparatista o acesso a diferentes literaturas e culturas, e o humanismo estaria intrínseco nesse processo:

A literatura comparada que tentei apresentar deveria incitar o estudante e todo pesquisador a fazer uma outra descoberta, contínua, infinita: a de todas as manifestações da presença do outro em sua própria cultura, a soma de todas as expressões culturais que foram suscitadas pelo outro, sob quaisquer formas, para serem examinadas, avaliadas, compreendidas no duplo processo de penetração, de difusão, de presença e, talvez, de ausência ou de esquecimento (PAGEAUX, 2011, p. 261, 262).

No caso deste artigo, em que o estudo comparativo é voltado para os romances *Tenda dos milagres* e *Viva o povo brasileiro*, produções literárias comprometidas com questões sociais, com a defesa das lutas políticas e sociais dos negros, humildes e marginalizados, que, nessas narrativas, têm a oportunidade de contar a sua própria história. Expondo sempre uma crítica ao preconceito e às teorias racistas em suas obras, Jorge Amado e João Ubaldo Ribeiro foram escritores comprometidos com os problemas do povo brasileiro, o que se confirma em declarações dos próprios escritores:

Quanto a mim, busquei o caminho nada cômodo, de compromisso com os pobres e os oprimidos, com os que nada têm e lutam por um lugar ao sol, com os que não participam dos bens do mundo, e quis ser, na medida de minhas forças, voz de suas ânsias, dores e esperanças. Refletindo o despertar de sua consciência, desejei levar seu clamor a todos os ouvidos, amassar em seu barro o humanismo de meus livros, criar sobre eles e para eles [Discurso de Jorge Amado durante a posse na academia brasileira de Letras, em 1961].

De modo semelhante, Ribeiro (2015, p. 12) salienta: “Minha literatura é sim comprometida (mas naturalmente não de maneira forçada) com nossa complicada identidade nacional e com a voz dos que não têm como expressar-se”. Tais depoimentos revelam as proximidades da literatura desses autores; aliás, é natural que haja pontos comuns nas suas obras, já que a relação entre eles foi ainda mais próxima do que aparenta. Os dois não foram

apenas colegas de profissão ou simplesmente amigos. Ubaldo Ribeiro confessou ser um “dom” de Jorge Amado:

(...) foi ele quem primeiro acreditou em mim, desde os meus 17 anos, foi ele que, me vendo registrar-me num hotel, olhou o item onde eu declarava timidamente que minha profissão era jornalista, pegou a ficha, rasgou-a e disse: – Jornalista é muito bom, mas não é o que você é. Bote aí ‘escritor’, você é escritor (RIBEIRO, 2015, p. 1).

Enquanto precursor, amigo e “descobridor” de Ribeiro, Amado foi sua fonte de referências. Essa relação está fortemente marcada nos romances aqui analisados, nos quais fica evidente o compromisso desses autores em discutir os problemas sociais do povo brasileiro. A esse respeito, Bakhtin (2002), analisando as obras de Dostoiévski, afirma que o escritor teria a responsabilidade, enquanto intelectual, de tomar partido na sociedade, usar as suas obras como instrumentos de reflexão, questionamento ou denúncia das questões sociais; para ele, o escritor não deve ser neutro.

É possível perceber uma relação entre Amado e Ribeiro e seus textos, resultado da influência do primeiro no segundo, o que não despersonaliza ou desmerece a obra de João Ubaldo Ribeiro. Nessa perspectiva, Ribeiro, a partir de processo criativo individual, consegue construir sua literatura, que é própria e única, mas que não é produto de sua originalidade individual, pois é resultado de leituras, entre elas, Amado. Afinal, como destaca Harold Bloom (2002), o sentido de um texto está sempre entre textos, pois todo texto é uma leitura de outro texto. Contudo, apesar das proximidades desses escritores e de suas obras, é preciso evidenciar que, além das particularidades de cada um, outros fatores³ os diferenciam, pois como destacou o próprio Ribeiro ao falar de Amado: “Pertencemos a famílias literárias diferentes”⁴.

³ Levando em consideração a extensão e o objetivo do presente trabalho, não será possível analisar e especificar aqui os aspectos que diferenciam esses dois autores e as duas obras estudadas, o que exigiria uma nova análise em outra perspectiva. Porém, pode ser citado, por exemplo, a forma diferente como os dois autores representam o povo brasileiro em suas obras através da construção dos personagens. Nesse sentido, em *Tenda dos milagres*, Jorge Amado constrói o personagem protagonista Pedro Archanjo como representação do povo. De modo diferente, mas não contrário, João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro*, não destaca e não constrói um personagem central (mesmo Maria da Fé recebendo destaque a partir da segunda metade do livro), ele representa esse povo através de personagens várias.

⁴ TIMM, Nádia. “Shakespeare com sotaque baiano”, *O popular*, 14 mai.2002. Depoimento retirado da tese de doutorado de Juvenal Batella de Oliveira intitulada *Este lado para dentro: ficção, confissão e disfarce em João Ubaldo Ribeiro* - PUC-RIO.

4. A história contada pelo povo e o discurso da elite em *Tenda dos milagres* e *Viva o povo brasileiro*

Consagrados como romances de cunho popular estas obras são considerados clássicos da literatura brasileira. Foram escritas e publicadas em períodos históricos diferentes. Em 1969, ano de publicação e também escrita de *Tenda dos milagres*, vivia-se no Brasil a ditadura militar, momento traumático de opressão e perseguição política. Vinte anos depois do início da ditadura, em 1984, João Ubaldo Ribeiro lança *Viva o povo brasileiro*. Nesse ano, diversos setores da sociedade civil buscavam ampliar seu horizonte de participação política, vivia-se um desejo coletivo de recuperar a identidade nacional comprometida pela ditadura militar.

Apesar de diferentes, os contextos históricos supracitados foram períodos de eventos importantes e decisivos para a sociedade brasileira e igualmente marcantes para a vida nacional. Diante disso, tendo em vista que a história se constitui como campo de referência e fonte de inspiração para os romancistas, para se entender o sentido de um texto, é importante conhecer o contexto histórico de sua produção e levar em conta que as ideias produzidas em uma determinada época estão presentes nele. Contudo, uma sociedade não produz apenas uma única forma de ver a realidade.

Por isso, estas obras são lidas aqui como pronunciamentos de seu respectivo autor sobre uma dada realidade; que, ao fazê-lo, trabalha com as ideias do seu tempo e da sociedade em que vive e de sua condição de existência. Mas, as apresenta sob diferentes pontos de vista, através de várias vozes, representativas do povo e da elite. Retomando, assim, as histórias que estão na memória dos personagens. Nessa perspectiva, Olivieri-Godet (2009, p.33) expõe que:

Uma relação entre o espaço e a memória permite reconstruir o vivido por uma comunidade. Descobrem-se aí inúmeras representações da nação ligadas ao fator de classes, aos diferentes sistemas culturais e à conjuntura histórica no decorrer da qual a nação se desenvolveu.

Assim, ocorre nessas duas produções literárias, cujos tempos das narrativas mesclam-se entre o pensamento, o que está ocorrendo no momento e a regressão para contar um fato ou descrever um personagem, citados ou não anteriormente. Estas artimanhas dos autores são usadas para retomar as histórias que estão na consciência do povo brasileiro, sem deixar de

contar a história considerada oficial. Com isso, deixam claro que a versão contada pela classe dominante não deve ser tomada como verdade absoluta:

Mas, explicou o cego, a História não é só essa que está nos livros, até porque muitos dos que escrevem livros mentem mais do que os que contam histórias de Trancoso. (...) toda história é falsa ou meio falsa e cada geração que chega resolve o que aconteceu antes dela e assim a História dos livros é tão inventada quanto a dos jornais, onde se lê cada pedaço de arrear os cabelos. Poucos livros devem ser confiados, assim como poucas pessoas, é a mesma coisa. Além disso, continuou o cego, a História feita por papéis deixa passar tudo aquilo que não se botou no papel e só se bota no papel o que interessa. Por conseguinte, a maior parte da História se oculta na consciência dos homens e por isso a maior parte da História nunca ninguém vai saber (RIBEIRO, 2007, p. 488-9).

Embora esse fragmento seja da obra *Viva o povo brasileiro*, a colocação abrange também *Tenda dos milagres*, pois ambas evidenciam que a história chamada de oficial baseia-se no discurso dos poderosos e, portanto, narra os fatos conforme seus interesses.

Deste modo, os dois romances mencionam vários eventos, alguns ocorridos de fato, e outros, inventados, trazendo à tona períodos sombrios da história brasileira, sobretudo, a perseguição à cultura afro-brasileira. Dentre outros, podem ser citados, na obra ubaldiana, a colonização, a independência do país, a libertação dos escravos, as guerras de Canudos e do Paraguai etc.; já na produção amadiana, discorre-se, principalmente, acerca da ditadura militar e do *apartheid*. No entanto, a eles são adicionados novos elementos, mostrando, sem hierarquias, os discursos dos oprimidos e da elite. Esta, por sua vez, é formada por poderosos, que desprezam o Estado em que nasceram, por ser “berço” de negros, mestiços, índios e pobres:

Na verdade, passara, como Henriqueta, a ter horror à Bahia, lugar atrasado, de gente tacanha e limitada, cidade imunda e desconfortável, conversas destituídas de interesse e uma mestiçagem generalizada, que não podia deixar de chocar uma pessoa bem acostumada (RIBEIRO, 2007, p. 511).

Apesar de terem aversão aos seus compatriotas e vergonha não só do Estado, como do país em que habitam, os poderosos querem sugar suas riquezas, julgam-se europeus desterrados, valorizam somente o que é de fora da sua nação. Propagam, assim, a concepção de que a classe dominante é superior aos demais cidadãos. Como demonstra o personagem Bonifácio Odulfo, em *Viva o povo brasileiro*, ao dizer: “(...) é necessário que a elite dirigente tome a si a responsabilidade de organizar o poder. Você não conhece nação forte sem governo

forte, nação forte em que o povinho, os desqualificados, tenham voz ativa” (RIBEIRO, 2007, p. 555).

Em *Tenda dos milagres*, o professor Nilo Argolo e o delegado Pedrito, além de outros personagens, nutrem aversão aos negros, mestiços e pobres, referindo-se a esses como: “(...) mestiços degenerados em sórdida, em imunda promiscuidade” (AMADO, 1976, p. 117). Com objetivo de propagar o ódio e o preconceito, o professor Argolo escreve para uma revista médica sobre os negros e mestiços, dizendo que seu texto irá tratar: “sobre a degenerescência psíquica e mental dos povos mestiços – o exemplo da Bahia”, afirmando que o “Maior fator de nosso atraso, de nossa inferioridade, constituem os mestiços, uma sub-raça incapaz”. Em “que parte do mundo puderam os negros constituir Estado com um mínimo de civilização?” (AMADO, 1976, p. 119, 120). Além disso, as autoridades proibiam que os negros realizassem qualquer manifestação cultural ou religiosa, perseguindo-os constantemente, sobretudo a Pedro Archanjo, que indignado diz:

De 1920 a 1926, enquanto durou o reinado do todo poderoso delegado auxiliar, os costumes de origem negra, sem exceção, das vendedoras de comida até os orixás, foram objeto de violência contínua e crescente. O delegado mantinha-se disposto a acabar com as tradições populares, a porrete e a facão, a bala se preciso (AMADO, 1976, p. 258).

Assim, nos enredos dessas obras, fica evidente que a intenção dos perseguidores é acabar com as tradições populares. Mas “o discurso apresentado pelas elites já não convence o povo, que, se por padecer da violência dos poderosos não podem gritar, sussurram as outras histórias que foram deixadas à margem do interesse dos seus dominantes” (SANTOS, 1993, p. 131). Na verdade, durante muito tempo, o povo se conformou com a vida que lhe fora imposta, e enquanto durou este silêncio, seus representantes foram alvo de violência contínua e crescente, sendo oprimidos, torturados, perseguidos e assassinados, conforme evidencia Pedro Archanjo:

(...) estamos numa luta, cruel e dura. Veja com que violência querem destruir tudo que nós, negros e mulatos, possuímos, nossos bens, nossa fisionomia. Ainda há pouco tempo, com o delegado Pedrito, ir a um candomblé era um perigo, o cidadão arriscava a liberdade e até a vida (AMADO, 1976, p. 284).

Indignados com os atos de opressão e perseguição à cultura afro-brasileira, que resultaram em um número significativo de mortes violentas, Archanjo e Maria da Fé – cada um em seu enredo, respectivamente, *Tenda dos milagres* e *Viva o povo brasileiro* –, resolvem acabar com o silêncio que reinava até então, e começam a lutar, embora de maneiras diferentes (ele escrevendo livros e desobedecendo às determinações dos brancos e a jovem organizando revoltas), pelos direitos de expressão dos negros e pobres e pela afirmação da cultura popular, baseando-se nos saberes do próprio povo. Por estarem à frente desta luta, são perseguidos e marginalizados.

De fato, segundo Santos (1993, p. 132), “desde o início de nossa construção identitária, os povos de estirpes não europeias, se não foram apagados do nosso enredo histórico, foram posicionados na marginalidade e no banditismo”. Assim ocorre nos dois romances, pois os protagonistas são vistos pela classe dominante como bandidos e baderneiros, por isso são perseguidos por aqueles que representam a lei, criada para favorecer a elite.

Na narrativa ubaldiana, Maria da Fé liderou revoltas do povo e se tornou alvo do exército. O próprio Patrício Macário (pai de seu filho) chegara a considerá-la uma bandoleira, estando ele à frente de uma expedição que pretendia capturá-la ou matá-la. Ainda na mesma narrativa, no episódio sobre a Guerra de Canudos, quando a irmandade do povo brasileiro capturou um oficial, ele lhes disse: “– Isto é um ato de banditismo contra as instituições republicanas, a integridade da Nação, o poder constituído!” (RIBEIRO, 2007, p. 531-2). Do mesmo modo, em *Tenda dos milagres*, Archanjo fora perseguido pela polícia, principalmente pelo delegado Pedrito, que em uma das perseguições a Pedro Archanjo, ordena: “– Prendam aquele pardo, ele é o cabeça de tudo” (AMADO, 1976, p. 81).

Apesar de toda a violência e a perseguição sofrida, o povo não se cala, pelo contrário, ganha força, por meio da maior de todas as “armas”: o conhecimento, que é disseminado, nos dois enredos, por intermédio de Maria da Fé e Pedro Archanjo, que, como na narrativa amadiana destaca: “Pedro Archanjo partira do ódio para o saber” (AMADO, 1976, p. 230). Afinal, é através do conhecimento que a voz do povo ainda há de ecoar, como destacara Lourenço, filho de Dafé e Macário, personagens de *Viva o povo brasileiro*:

Não temos armas que vençam a opressão e jamais teremos, embora devemos lutar sempre que a nossa sobrevivência e a nossa honra tenha de ser defendida. Mas a nossa arma há de ser a cabeça, a cabeça de cada um e de todos, que não pode ser dominada e tem de afirmar-se. Nosso objetivo não é bem a igualdade, é mais a

justiça, a liberdade, o orgulho, a dignidade, a boa convivência. Isto é uma luta que trespassará os séculos, porque os inimigos são muito fortes. A chibata continua, a pobreza aumenta, nada mudou. A Abolição não aboliu a escravidão, criou novos escravos. A República não aboliu a opressão, criou novos opressores. O povo não sabe de si, não tem consciência e tudo o que faz não é visto e somente lhe ensinam desprezo por si mesmo, por sua fala, por sua aparência, pelo que come, pelo que veste, pelo que é (RIBEIRO, 2007, p. 578).

Assim, os romances *Tenda dos milagres* e *Viva o povo brasileiro* criam, numa ordem cronológica não linear, através de um jogo com datas e anos, uma representação da história do país, recontada não apenas do ponto de vista da elite, mas a partir da visão de mundo do povo, conferindo-lhes a oportunidade de contar a sua versão da história, revelando o discurso daqueles que foram silenciados e fazendo com que o objeto enunciativo se transforme em sujeito de enunciação. Com isso, várias vozes sociais se entrecrocaram nos dois romances, vozes que se opõem, mas que não se anulam ou se sobrepõem, caracterizando, desse modo, o discurso polifônico.

5. Considerações finais

A partir de uma análise crítica comparativa das obras literárias de Jorge Amado e de João Ubaldo Ribeiro, pode-se concluir que, nesses romances, fatos omitidos, modificados ou marginalizados pela história, bem como versões desses fatos são apresentados por diferentes vozes sociais. De modo, nessas narrativas, aqueles que até então foram silenciados pelos poderosos através da violência, tornam-se sujeitos ativos, adquirindo o direito de se expressar. Esta mudança acontece nos dois enredos, quando Pedro Archanjo e Maria da Fé decidem dar um basta a opressão e se apropriam do conhecimento popular para expor a versão do povo sobre a história da pátria e lutar por seus direitos.

E assim, nesses romances, Jorge Amado e João Ubaldo Ribeiro coadunam os contrários, constroem textos com sentidos diversos, narrados através de diversas vozes, onde é possível perceber diversos pontos de vistas acerca do mundo. Ou seja, constroem textos pelos quais é possível perceber a diversidade da história e as diferentes versões que a história pode ter. Para dar conta de toda essa diversidade, esses romances se constituem polifônicos, que, para Bakhtin (2002), é o discurso do diálogo inacabado.

6. Referências

AMADO, Jorge. *Tenda dos milagres*. 16. ed. Rio de Janeiro: Record, 1976.

BAKHTIN, Mikhail. “Os gêneros do discurso”. In: *Estética da criação verbal*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. pp. 279-326.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

BEZERRA, Paulo. “Prefácio”. In: BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

BLOOM, Harold. *A angústia da influência: uma teoria da poesia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

CARVALHAL, Tânia F. *Literatura comparada*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

COUTINHO, Afrânio. *Notas de teoria literária*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

FREITAS, Maria Teresa de. *Literatura e história*. São Paulo: Atual, 1986.

ISER, A. Wolfgang. “Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional”. In: LIMA, Luiz Costa. *Teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. São Paulo: Perspectiva, 1969. Col. Debates.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Construções identitárias na obra de João Ubaldo Ribeiro*. São Paulo: HUCITEC, 2009.

PAGEAUX, Daniel-Henri. “Comparatismo e humanismo: espaços para reflexão”. In: MARINHO, M.; SILVA, D. A.; UMBACH, R. K. (Org.). *Musas na encruzilhada: ensaios de Literatura Comparada*. Frederico Westphalen/RS: URI; São Paulo/SP: Hucitec; Santa Maria/RS: UFSM, 2011. pp. 249-263.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

_____. Jorge Amado e eu. *O Globo*, de 12/08/2001. Disponível em: <<http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/joao-ubaldo-ribeiro/jorge-amado-e-eu.php>> Acesso em: 13 jun. 2015.

SANTOS, Itazil B. dos. *Jorge Amado: retrato incompleto*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

SARAMAGO, José. *Levantado do chão*. Lisboa: Caminho, 1980.

WHITE, Hayden. *Trópicos de discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Editora da USP, 1994. (Ensaios de Cultura; v. 6).

Cultura, poder e pluralismo cultural: uma análise inicial sobre o Palácio Anchieta-ES

Recebido em 02-01-2016
Aceito para publicação em 23-11-2016

Marcelo de Souza Marques¹

Resumo: Sede do poder político local desde 1759, a partir de 2009, o Palácio Anchieta passou a dividir suas funções político-administrativas com uma nova concepção de utilização: tornou-se também um espaço cultural. Traçando algumas reflexões sobre as imbricações entre cultura e poder, este artigo tem por objetivo analisar as ações do Palácio a partir de problematizações sobre a ideia de pluralismo cultural. Para isso, foram mobilizadas como técnicas de pesquisa qualitativa a análise de conteúdo de documentos oficiais e entrevistas em profundidade com gestores e políticos locais. Os resultados indicam uma gestão focada apenas na democratização do acesso da população, acarretando em limites à ideia de pluralismo cultural, além de se apresentar centralizada, com baixa participação social.

Palavras-chave: cultura. poder. pluralismo cultural. Palácio Anchieta.

Cultura, poder y pluralismo cultural: un análisis inicial del Palacio Anchieta-ES

Resumen: Sede del poder político en Espírito Santo desde 1759, en 2009 el Palacio Anchieta comenzó a compartir sus funciones políticas y administrativas con una nueva concepción de uso: también se ha convertido en un espacio cultural. Este paper se propone analizar las acciones del Palacio considerando la idea de la pluralidad cultural y la búsqueda de conexiones entre cultura y poder. Para esto, se utilizó técnicas de investigación cualitativa de análisis de contenido en los documentos oficiales y también se entrevistó los gestores y políticos locales. Los resultados indican una gestión centrada sólo en la democratización de acceso público, lo que resulta en limitaciones a la pluralidad cultural y una participación social centralizada.

Palabras clave: cultura. poder. pluralismo cultural. Palacio Anchieta.

Culture, power and cultural pluralism: an early analysis about the Anchieta Palace (ES)

Abstract: Seat of local political power since 1759, from 2009, the Palace has divided its political-administrative functions with a new operating concept: it has also become a cultural space. Drawing some reflections about the imbrications between culture and power, this article aims to analyze the actions of the Palace through problematizations concerning the idea of cultural pluralism. To do so, it was mobilized as qualitative research techniques, the content analysis of official documents and in-depth interviews with public managers and local politicians. The results indicate a managing focused only in the democratization of peoples access, which brings about limits to de idea of cultural pluralism, in addition to be centralized, with low social participation.

Keywords: culture. power. cultural pluralism. Anchieta Palace.

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo/UFES. Atualmente, aluno do Mestrado em Ciência Política da Universidade Federal de Pelotas/UFPel. Pelotas, Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: marcelo.marques.cso@gmail.com

1. Introdução

Tombado como um bem imóvel pelo Conselho Estadual de Cultura em 1983, como consta na resolução nº 02/83², o Palácio Anchieta, sede do Governo desde 1759 – primeiro da Capitania, depois do Governo Provincial e, por fim, do Governo Estadual – é hoje um bem imóvel da cultura capixaba, parte do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado do Espírito Santo³.

Dentre as várias transformações pelas quais passou o Palácio desde suas primeiras obras de edificação, em 1570, destaca-se o projeto de Restauração, promovido entre os anos de 2004 e 2009, durante o Governo de Paulo Hartung (PMDB), que foi acompanhado por uma nova concepção de uso do espaço. A partir de 2009, além de sede do Governo, o Palácio passou a cumprir a função de espaço cultural⁴, recebendo, desde então, diferentes exposições artístico-culturais.

Essa nova forma de utilização do Palácio, mais do que em qualquer outro espaço artístico-cultural capixaba, evidencia a imbricação direta entre cultura e poder, uma simbiose que evidencia o caráter simbólico do mesmo. Com base em autores como Bourdieu (2007; 1997), Weber (1996; 2000) e Parsons (1983), podemos compreender esse caráter simbólico do poder, como algo invisível que, estando diretamente relacionado ao poder do Estado de produção simbólica “sob a forma de estruturas mentais, de esquemas de percepção e de pensamento” (BOURDIEU, 1997, p. 73), apresenta-se como poder político por essência. Isso porque, juntamente com o monopólio do uso legítimo da violência física em dado território, o Estado busca impor uma vontade, cuja legitimação e generalidade não se materializam apenas por meio da legitimação racional neo-kantiana, mas, igualmente, pelo processo de construção simbólico-cognitivo-afetivo, que, através do um processo contínuo de socialização

² Disponível em: <http://secult.es.gov.br/_midias/pdf/2085-4a29651183bfa.pdf>.

³ Disponível em: <http://www.secult.es.gov.br/?id=%2Fpatrimonio_cultural%2Fbens_imoveis>. Acesso em: 21 nov. 2011.

⁴ No questionário utilizado pela Secretaria de Estado da Cultura (SECULT) como um dos instrumentos do processo de elaboração do Plano Estadual de Cultura, o Palácio Anchieta foi reconhecido como “museu”. No entanto, o mesmo não cumpre as determinações da Lei nº 11.904, que caracterizam os museus. Ademais, em pesquisa junto ao *site* do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) é possível encontrar uma série de critérios que identificam os museus, quer sejam propriamente museus, quer sejam espaços que cumpram funções museológicas. Disponível em: <<http://www.museus.gov.br/os-museus/>>. Conforme estas informações e entrevistas realizadas com a gerente do Palácio Anchieta, Áurea Lígia Miranda Bernardi, e com o então Secretário da Secretaria de Estado do Governo (SEG), Tyago Hoffmann, o Palácio Anchieta é um equipamento cultural não específico, isto é, constitui-se em uma estrutura que, originalmente, não foi projetada para tal. Dessa forma, nos referiremos ao Palácio como um espaço cultural. Um espaço que cumpre funções museológicas. Para todos os fins, como destacou Tyago Hoffmann em entrevista, o Palácio Anchieta é a sede do Governo.

e mediante constrangimentos institucionais, inculca nos indivíduos uma série de categorias de pensamento (re)produzidas pelo próprio Estado. Será nesse sentido mais amplo que abordaremos a noção de poder nesse artigo.

Essa imbricação entre cultura e poder no espaço cultural Palácio Anchieta, como veremos, não se limitou ao contexto dos anos 2000 e às experiências da Restauração – há motivos para lançarmos a hipótese, nesse momento apenas como agenda de pesquisa, de que o Palácio Anchieta tem sido, ao longo da história do Espírito Santo, o principal palco da imbricação entre cultura e poder nas tentativas de estruturação de hegemonias políticas no contexto local. Embora não limitado às experiências da Restauração, foi, contudo, com a Restauração que, pela primeira vez, essa imbricação ocorreu em um cenário marcado pelo ideário democrático de defesa da valorização da pluralidade cultural e da participação política, como se faz presente nos preceitos normativos constantes no Relatório de Gestão de 2003 a 2010 da Secretaria de Estado da Cultura (SECULT, s/d), mas que, como veremos, não parecem ser materializados nas ações políticas do espaço cultural Palácio Anchieta.

A partir desse novo momento que se iniciou no ano de 2009, e buscando algumas reflexões sobre as imbricações entre cultura e poder, temos por objetivo, aqui, analisar as práticas culturais a partir de um olhar voltado às questões políticas que perpassam as discussões acerca do pluralismo cultural na simbiose entre cultura e poder. Para isso, mobilizamos como técnicas de pesquisa qualitativa a análise de conteúdo de documentos oficiais, sobretudo o Relatório de Gestão de 2003 a 2010 da Secretaria de Estado da Cultura (SECULT, s/d), bem como entrevistas em profundidade realizadas com gestores e políticos locais⁵.

Além dessa introdução, o artigo apresenta mais duas seções. Na primeira delas, abordamos a relação entre cultura e poder a partir de uma digressão reflexiva sobre a ideia de multiculturalismo, para, avançando sobre uma base teórica mais clara, refletir sobre a pluralidade cultural e as imbricações entre cultura e poder e o poder do Estado. Essas reflexões serão fundamentais para o desencadeamento da argumentação teórica de pano de fundo, que permitirá, na segunda seção, uma análise introdutória sobre o caso do Palácio Anchieta, problematizando o acesso ao espaço enquanto consumo e lançando questões sobre seus limites à pluralidade cultural. Por fim, apresentamos as considerações, as quais apontam,

⁵ Ao longo da pesquisa foram entrevistados Áurea Lúcia, responsável pela gerência cultural do Palácio Anchieta, Paulo Cesar Hartung Gomes, Governador à época das obras de Restauração do Palácio e atual Governador do Estado do Espírito Santo, e Tyago Hoffmann, então Secretário da Secretaria de Estado do Governo (SEG).

do ponto de vista da pluralidade cultural e da interação cultural defendidas no Relatório de Gestão de 2003 a 2010 da SECULT, os limites da gestão pública ao restringir suas ações culturais à simples democratização do acesso da população em geral e por não permitir ações que partam de uma perspectiva pluralista dos níveis culturais. Ademais, do ponto de vista do aprofundamento das experiências democráticas, a gestão gerencial, restrita ao nível de secretarias e especialistas, não permite maior participação de sujeitos diretamente relacionados à área cultural local, como artistas, coletivos culturais e produtores culturais.

2. Multiculturalismo e a política do consenso: algumas reflexões sobre as imbricações entre cultura e poder

A referência comum do termo multiculturalismo, inclusive em dicionários da língua portuguesa, tem indicado a direção de algo como “a experiência de pluralidade cultural num determinado contexto” e “a convivência, sem discriminação, de culturas diversas numa mesma localidade”. No debate acadêmico, contudo, as questões são outras. Como destaca Feres Júnior e Progrebinschi (2010):

A palavra “multiculturalismo” pode, à primeira vista, surgir ao leitor simplesmente a dado empírico da existência, ou melhor, coexistência, em sociedades complexas de uma gama de sistemas de valores, “culturas”, que não podem em última instância ser reduzidas à unidade. Mas isso não é tudo; no âmbito do pensamento político, o conceito extrapola esse dado meramente sociológico e diz respeito a como as instituições políticas se estruturam e se legitimam perante tal diversidade de opiniões. No caso do regime democrático liberal, que é hoje em dia hegemônico no mundo, e também como objeto de reflexão política, esse problema não raro é traduzido para a linguagem dos direitos. Trata-se, muitas vezes, da questão do direito à diferença cultural e também de direitos especiais para grupos específicos (FERES JÚNIOR; POGREBINSCHI, 2010, p. 91).

A discussão proposta neste artigo, como não poderia deixar de ser, está no âmbito do debate político da ideia de multiculturalismo, e a problematização, cumpre destacar, se orienta a partir de uma reflexão acerca da ideia de pluralidade cultural – um ponto dentro da discussão sobre a noção de multiculturalismo – diante da manifestação da pluralidade de práticas artístico-culturais presente num determinado contexto, nesse caso, as experiências do

Palácio entre os anos de 2009 a 2011 confrontadas com a análise do Relatório de Gestão de 2003 a 2010 da SECULT.

Os resultados, como buscaremos demonstrar, parecem indicar, por um lado, um distanciamento dos preceitos normativos respeitantes à discussão sobre pluralidade cultural presentes no Relatório de Gestão da SECULT (SECULT, s/d) com as práticas do Palácio e com as narrativas dos gestores e políticos. Por outro, sobressai uma perspectiva liberal conservadora referente à ideia de multiculturalismo e pluralidade cultural.

Sobre esta última questão, vale destacar que a análise do multiculturalismo e da pluralidade cultural, por uma perspectiva liberal conservadora, como destaca Žižek (2006), quase sempre recai em frágeis perspectivas harmoniosas. O caráter contencioso do multiculturalismo, negligenciado por tais perspectivas, tende a se desvelar no primeiro contato com o limite da “tolerância multicultural” que não resiste, por exemplo, a um contexto de crise econômica e política como verificado na atual conjuntura europeia, ou mesmo em uma disputa presidencial como a última presenciada no Brasil, quando nordestinos se tornaram o alvo. Limitadas a um simples “elogio da diversidade”, negligenciando, portanto, seus dissensos, as ideias de multiculturalismo e de pluralidade cultural, aplicadas às políticas públicas culturais, acabam se tornando apenas parte de um jargão político que se faz presente sobre a “defesa da pluralidade cultural”.

Para avançarmos nessa crítica ao “multiculturalismo liberal”, vale as provocantes contribuições de Žižek (2006; 2009). Segundo o autor, “a tolerância multicultural é a ideologia hegemônica do capitalismo global” (ŽIŽEK, 2006, p. 19). O centro da crítica do autor, nesse ponto, está nas tentativas de despolitização da política e da economia, típica do fenômeno que pode ser compreendido como a “era da pós-política”, isto é, das práticas políticas que visam à supressão dos conflitos em benefício de uma administração social em torno de consensos abrangentes, próprios dos modelos democráticos neoliberais.

Essa “era da pós-política” também é combatida por autores como Mouffe (2012; 2015) e Laclau (2000). Para os autores da Democracia Radical e Plural, os conflitos, ao evidenciarem o pluralismo característico das sociedades democráticas, são inerentes e salutares à democracia e, portanto, não deveriam ser motivos de preocupação no sentido de buscar uma resolução final. Diferentemente do que possa parecer a diferentes perspectivas liberais conservadoras, os conflitos não colocam em risco a democracia, “ao contrário, protegem a democracia pluralista de qualquer tentativa de fechamento. De fato, essa negação

constitui uma importante garantia de que se manterá viva a dinâmica do processo democrático” (MOUFFE, 2012, p. 49). Nesse sentido, não é possível a construção de consenso que, ao fim e ao cabo, não resultem de processos de exclusão. Em outras palavras, consensos são resultados de hegemonias provisórias que, sob a égide do liberalismo político, tende a ser, como denunciam Žižek (2006) e Laclau (2000), negadas enquanto tal.

A negação do conflito e, portanto, das diferenças, reflete-se nas discussões sobre o multiculturalismo. Como destaca Žižek (2006), as diferenças, próprias da ideia de multiculturalismo, são toleradas somente enquanto não se tornam um “problema” político do ponto de vista da “era da pós-política”, isto é, enquanto não se tornam uma relação de conflito. O multiculturalismo liberal é apenas tolerado, sempre a partir de uma distância conservadora, elitista e paternalista com relação ao outro. Em outras palavras:

Da mesma maneira que o capitalismo global induz o paradoxo de uma colonização sem metrópole, sem Estado-nação colonizador, *o multiculturalismo induz uma distância eurocentrista paternalista e/ou um respeito por culturas locais arrancadas à cultura particular que era a sua*. Noutros termos, *o multiculturalismo é uma forma de racismo denegada, invertida, auto-referencial, um “racismo com distância”: respeita a identidade do Outro, concebendo-o como uma comunidade “autêntica” fechada sobre si mesma, em relação à qual o adepto do multiculturalismo mantém, pelo seu lado, uma distância que o torna possível a sua posição universal privilegiada (...) o respeito do multiculturalismo pela especificidade do Outro é precisamente a forma adotada pela afirmação da sua própria superioridade* (ŽIŽEK, 2006, p. 72-73 [grifos meus]).

Trata-se, como visto, de uma simples tolerância do “outro”, uma tolerância com distância, uma distância marcada por complexos de superioridade. Para Žižek (2006; 2009), o multiculturalismo liberal, enquanto uma ideologia hegemônica do capitalismo globalizado que busca uma simples tolerância inscrita num perverso processo de dissimulação da componente particular cultural, visa criar uma homogeneização das diferenças sobre o cínico lema: agora somos todos multiculturais, sujeitos universais. Eis onde “mora o perigo” da ideologia como cinismo (ŽIŽEK, 1992)⁶.

⁶ A ideologia como cinismo seria expressa na ideia de que “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem” (ŽIŽEK, 1992, p. 59). Como argumenta o autor: “A razão cínica já não é ingênua, é o paradoxo de uma ‘falsa consciência esclarecida’: estamos perfeitamente cômicos da falsidade, da particularidade por trás da universalidade ideológica, mas, ainda assim, não renunciamos a essa universalidade” (ŽIŽEK, 1992, p. 59-60). Noutro momento, o autor é ainda mais claro em sua crítica à ingenuidade constitutiva da ideia de ideologia (como falsa consciência): “A ideologia não é simplesmente uma ‘falsa consciência’, uma representação ilusória da realidade; antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como ‘ideológica’: ‘ideológica’ é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte dos seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos ‘não

Dessa crítica ao multiculturalismo – e aqui, vale frisar, estamos enfatizando a discussão do pluralismo cultural que também se faz presente no debate sobre multiculturalismo – decorre outra, a (suposta) hibridização, e seus possíveis efeitos retóricos na política, como o discurso de homogeneização ou de democracia cultural, e as tentativas de distinção entre problemas políticos e problemas culturais. O sujeito híbrido, com seu forte teor de sujeito universal, como destaca Žižek, cai como uma luva para o ideário liberal no contexto capitalista globalizado, pois tende a ocultar as relações de poder que perpassam os processos de circularidades culturais:

O que o partidário do multiculturalismo liberal tem dificuldade em compreender é que cada uma das duas culturas implicadas na “comunicação” está tomada pelo antagonismo que lhe é próprio e que lhe proíbe a plenitude de “chegar a si própria”: a única comunicação autêntica é a da “solidariedade numa luta comum”, quando descubro que o beco em que me meti é igual ao beco em que se meteu o Outro (ŽIŽEK, 2006, p. 78).

Essas provocações são importantes para nossa problematização por seu efeito político devastador: jamais fomos híbridos, se entendermos por híbrido o resultado de um processo de harmonização; o mesmo vale para o “sujeito multicultural”. Ademais, essas provocações de Žižek nos fornecem importantes elementos para uma reflexão acerca do multiculturalismo num contexto político neoliberal, marcado por tentativas de imposição de um modelo democrático pós-político.

Nesse projeto pós-político, aqui brevemente abordado, as imbricações entre cultura e poder parecem perder sentido, pois tendem a considerar os interfluxos culturais como se a dimensão política, suas assimetrias nas relações de poder, estivessem finalmente superadas. Isso, como buscaremos demonstrar, tem efeitos práticos desastrosos nas políticas culturais, podendo levar a ações hierarquizantes dos níveis culturais ocultadas por projetos que se dizem

sabem o que fazem’. *‘Ideologia’ não é ‘falsa consciência’ de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela ‘falsa consciência’*” (ŽIŽEK, 1996, p. 305-6). O cinismo, central para a compreensão da ideia de ideologia em Žižek, é compreendido como “a resposta da cultura vigente [ideologia dominante] à subversão cínica [crítica à ideologia dominante]: reconhecemos o interesse particular por trás da máscara ideológica, mas mesmo assim conservamos a máscara” (ŽIŽEK, 1992, p. 60). O cinismo, portanto, não é o mesmo que imoralidade, ou de uma falta de ciência “da coisa”, mas um efeito “da coisa”, uma forma de manter a ordem “da coisa”. O cínico, diz Žižek (1992, p. 60), “vive da discordância entre os princípios proclamados e a prática – toda sua ‘sabedoria’ consiste em legitimar a distância entre eles”. A ideia de ideologia como cinismo, ou, para usar a expressão de Žižek, “consciência cínica”, não indica um “estágio pós-ideológico”, uma simples manipulação, ao contrário, nos remete ao seu caráter constitutivo do social.

na linha de políticas culturais plurais, mas que, na realidade, limitam-se a ações pautadas numa visão simplista e despolitizada dos processos de hibridização cultural.

Como alternativa a essa leitura liberal conservadora do multiculturalismo, faz-se necessário, por um lado, pensá-lo partir da radicalização da ontologia do político, isto é, da natureza dissensual das relações sociais (MOUFFE, 2012; 2015; ŽIŽEK, 2006; 2009), e não em termos de consensos culturais em um suposto processo de multiculturalização mundial; definitivamente temos que romper com as leituras harmoniosas de multiculturalismo e problematizarmos as relações conflitivas. Por outro lado, a ideia de sujeito híbrido perspectivado por leituras liberais conservadoras, também deve ser refletido. O hibridismo cultural, nos termos pelos quais buscamos apresentá-lo a partir da discussão aqui proposta, não significa que as particularidades foram extintas no processo de interações culturais pela força do colonialismo multinacional do capitalismo globalizado – embora concordemos que existam ações político-ideológicas que buscam exatamente esse fim. Isso porque, não há um processo de hibridização que elimine as particularidades em interação; a relação entre cultura e poder é indissociável e sempre haverá resistências.

Enfim, é preciso optar pelo dissenso e pela pluralidade cultural para compreender o multiculturalismo em sua dimensão política radical, fundamental para a política democrática. Do ponto de vista das políticas culturais, isso significa que pensar o pluralismo cultural e os plurais *modus* de relação/interação dos atores sociais, individuais ou coletivos, com as produções artístico-culturais, exige um esforço de se pensar para além de uma simples democratização do acesso às obras culturais, pois essa forma de ação tende a recair em uma concepção elitista de consumo artístico-cultural e, outrossim, em uma perspectiva cínica de pluralismo cultural. Como destaca Lopes (2007, p. 83), a cultura não deve ser apenas um bem de consumo, e a interação cultural deve ser pensada como um momento em que “os cidadãos possam formar a sua própria cultura”. Nesse sentido, é necessário, por um lado, um esforço do poder público por participação cultural, substituindo a noção econômica de consumidor por uma sociopolítica de agente, e, por outro, o abandono da ideia de multiculturalismo como um simples jargão político. É necessário pensá-lo considerando as relações de conflitos que marcam as democracias. Somente assim será possível planejar, executar e avaliar políticas públicas culturais que verdadeiramente se voltam para o pluralismo cultural tão característico da época contemporânea.

3. Imbricações entre cultura e poder na análise do Palácio Anchieta

O Palácio Anchieta é um caso particular no Espírito Santo. A estrutura congrega, num mesmo local, um espaço cultural e o centro do poder executivo estadual, evidenciando, de forma direta, imbricações entre cultura e poder, duas dimensões características das relações sociais (COSTA, 1997; MATOSO, 2014).

As imbricações entre cultura e poder no Palácio podem ser percebidas nas intervenções mais significativas pelas quais passou o Palácio. Todas sempre estiveram inscritas em contextos marcados pelas relações políticas⁷. Foi assim, por exemplo, que Jerônimo Monteiro⁸, em 1912, empreendeu uma grande reforma no edifício, como parte de um conjunto de obras que mudou significativamente o espaço urbano da capital (BITTENCOURT, 1982). Monteiro representava uma nova classe política oriunda do sul do estado do Espírito Santo. Naquele momento, essa nova classe estava movida por um desejo de modernização e industrialização do estado. Com a ascensão de Jerônimo Monteiro ao Governo estadual, a hegemonia da classe política da capital foi rompida.

Com a nova classe política hegemônica, a capital passou por profundas modificações políticas, urbanísticas e arquitetônicas que deram à cidade uma nova imagem. Entre essas modificações, destacaram-se as obras do Palácio Anchieta. O resultado foi a descaracterização dos principais traços da arquitetura jesuítica, que até então marcavam o conjunto arquitetônico. Como destacam Bernardi (2012a; 2012b) e Monteiro (2008), modificações como as que sofreu o Palácio Anchieta simbolizavam o interesse político de uma nova classe em ascensão por um ideal de modernização do estado.

Outro momento recente na história do Espírito Santo, em geral, e do Palácio Anchieta, em particular, ocorreu nos anos 2000. Referimo-nos ao projeto de Restauração promovido pelo Governo de Paulo Hartung, entre os anos de 2004 e 2009. Embora com objetivos políticos distintos, essa estreita imbricação entre cultura e poder em torno do Palácio também está presente nos dias de hoje. Em Bernardi (2012a) encontramos algo esclarecedor acerca do argumento. Segundo a autora,

⁷ Essas relações podem ser conferidas em Rocha (2008) e Martinuzzo (2009).

⁸ Jerônimo de Souza Monteiro foi Governador do Estado do Espírito Santo entre os anos de 1908 e 1912.

O restauro teve como premissa resgatar o valor artístico e histórico do monumento bem como a imagem de um poder institucionalmente organizado, resgatou valores culturais e de pertencimento adormecidos na memória do povo capixaba (BERNARDI, 2012a, p. 38 [grifo meu]).

No mesmo sentido, Paulo Hartung⁹, então Governador à época do projeto de Restauração, destacou a importância da reforma do Estado concomitantemente à Restauração do Palácio Anchieta. Vale lembrar, que à época de sua posse, em 2002, o contexto político local fora marcado por denúncias de corrupção contra os poderes Executivo – na figura do então Governador José Ignácio Ferreira (PSDB) – e Legislativo – presidido por José Carlos Gratz (então PFL, atual DEM, de 1998 a 2002). Naquele período, eclodiram denúncias e constatações de desvios milionários de recursos públicos, improbidade administrativa, formação de quadrilha, colocando o estado nos principais noticiários nacional.

A relação entre a reforma (político-administrativa) do Estado e a Restauração do Palácio Anchieta, é clara no discurso do então Governador. Para Hartung, a Restauração do conjunto arquitetônico do Palácio simbolicamente representou a restauração da ordem pública e do poder do Estado em meio a um contexto quase anômico:

Foi um encontro interessante porque o movimento que a sociedade começou a fazer, o “reage Espírito Santo”, é um movimento de reestruturação, reorganização, das instituições públicas do Estado. A gente chamava de reconstrução do Estado. Você pegar o principal prédio público do estado, no movimento de reconstrução das instituições públicas e do próprio Poder Executivo, você fazer a restauração desse prédio, que estava ali, abandonado, degradado, como de resto estavam as instituições públicas do Estado... Eu acho que foi um diálogo; dialogou com aquele momento de reconstrução que aí estava. Eu acho que foi muito forte nas pessoas (...). Aquilo foi sendo organizado como o Estado foi sendo organizado, como a máquina pública foi sendo organizada, uma coisa dialogou com a outra. [Paulo Hartung. Entrevista cedida no dia 20 de fevereiro de 2013].

Ainda vislumbrando a relação entre cultura e poder, vale destacar a fala de Tyago Hoffmann, então Secretário da SEG (Secretaria de Estado do Governo) – Secretaria a qual está submetido administrativamente o Palácio Anchieta. Segundo o Secretário, antes de tudo, “o Palácio Anchieta é o centro político do Espírito Santo (...), é o espaço que centraliza a figura, o poder mais importante (...) do poder executivo do Estado”¹⁰.

⁹ Entrevista cedida no dia 20 de fevereiro de 2013.

¹⁰ Entrevista cedida no dia 22 de fevereiro de 2013.

Com a Restauração, concluída em 2009, o Palácio ganhou nova concepção de utilização do espaço. Além do local do poder institucionalizado, passou a ser, também, um espaço cultural aberto à visitação pública. Recorrendo novamente ao discurso de Hoffmann, percebe-se a importância atribuída à nova concepção de utilização do Palácio Anchieta e a imbricação entre cultura e poder:

(...) do ponto de vista da população, é um espaço onde está o governador, que foi eleito por essa mesma população democraticamente pelo voto direto, e também um espaço aberto à visitação popular (...); é uma abertura clara de um centro de poder para que a população, de uma maneira geral, tenha acesso. (...) Eu falei e é bom ressaltar, é o aspecto da simbologia do Palácio. Ali está a figura maior da democracia do Espírito Santo, que é o governador eleito pelo povo. Então ele simboliza (...) a democracia. [Tyago Hoffmann. Entrevista cedida no dia 22 de fevereiro de 2013].

Nesse mesmo sentido, Hartung destacou a importância do Palácio Anchieta, como símbolo local, e a abertura ao público:

Eu acho que é um símbolo... Do mesmo jeito que eu cheguei... Estava caindo aos pedaços, infiltrações (...). Tinha infiltrações nas paredes (...). Ele [Palácio] tem uma importância histórica, tem uma importância de centro de decisões. Eu topei tirar tudo do Palácio, menos o Gabinete do Governador (...). Nós tínhamos uma grande curiosidade do capixaba em relação ao Palácio; as pessoas queriam entrar ali, só entravam em dia de posse (...). Nós resolvemos abrir, abrir de fato! Quer dizer, as exposições dialogam com essa vontade. [Paulo Hartung. Entrevista cedida no dia 20 de fevereiro de 2013].

Diante desses discursos, não é difícil perceber os indícios de uma tentativa de construção de imaginário coletivo de abertura do Governo à população – o ideário de um Estado republicano, transparente e aberto ao povo – e das imbricações entre cultura e poder.

3.1. Participação política restrita: acesso enquanto consumo e os limites à pluralidade cultural

A ideia de abertura democrática, muito valorizada pelas narrativas de Paulo Hartung e Tyago Hoffmann, não parecem se sustentarem diante das ações culturais da gestão do Palácio Anchieta. A análise dessas ações aponta para sérios limites no que diz respeito à superação de

barreiras a uma *efetiva participação política*, isto é, a participação que alcança os espaços e montos de decisão política na gestão pública.

O que ocorre, na realidade, é um limite da noção de participação política, seja coletiva, seja individual, dos sujeitos nos espaços tradicionais de poder. No caso do Palácio Anchieta, essa ideia de participação se resume a uma perspectiva que pode ser apontada como *participação pelo consumo-acesso cultural*. Esta limitação, em grande medida, está diretamente ligada ao modelo de gestão impresso na organização geral das políticas públicas no estado, que tende a valorizar a dimensão desenvolvimentista e gestora, seguindo as diretrizes do Plano de Desenvolvimento Espírito Santo 2025¹¹. Esse modelo estrutura a gestão em critérios técnico-administrativos voltados a fins, a metas, quase sempre gerida exclusivamente por especialistas, restringindo a participação pública.

Referente ao espaço cultural Palácio Anchieta, sua gestão é compartilhada entre a Gerência, imbuída da gestão cultural, e a SEG, responsável pela gestão político-administrativa. O desenho das ações culturais e as montagens das exposições, segundo informações do então secretário da SEG, Tyago Hoffmann, e da gerente cultural do Palácio Anchieta, Áurea Lígia, comumente são conduzidas por técnicos da Gerência do Palácio e, às vezes, envolvem gestores e técnicos da SEG, SEDU e SECULT, dependendo da temática. Nesse modelo, não há, portanto, a participação da sociedade civil, ou um conselho interno em que possam participar seus atores.

Essa forma de gestão evidencia um modelo de *participação restrita*. Os reflexos de tal modelo também são sentidos no cotidiano de artistas e produtores culturais quando buscam expor suas obras nos espaços artístico-culturais tradicionais do estado, como museus e galerias de arte. Isso foi percebido durante as conferências do *Falando Mais: Arte e Política no ES*¹². Na ocasião, Chakal, um dos conferencistas, questionou a forma como são realizadas

¹¹ Trata-se de um plano que apresenta as diretrizes gerais para as políticas públicas no Espírito Santo até o ano de 2025. O documento tem forte teor desenvolvimentista que busca um “novo ciclo de desenvolvimento do Espírito Santo, baseado na integração competitiva, em nível nacional e internacional, de uma economia capixaba diversificada e de maior valor agregado, sustentada pelo capital humano, social e institucional de alta qualidade” (ESPÍRITO SANTO, 2006, p. 6).

¹² Evento de extensão organizado por um grupo de estudantes do curso de Ciências Sociais para debater o contexto artístico e político capixaba – grupo do qual participou o autor deste artigo. Os convidados foram: Raquel Baelles, artista plástica, mestre em Crítica e História da Arte pela UFES e responsável pelo Núcleo de Curadoria, Pesquisa e Crítica de Arte do MAES de 2012 a março de 2013; Amanda Brommonschenkel, estudante do curso de Comunicação Social da Ufes e integrante do coletivo cultural Assédio Coletivo; Verônica Gomes, atriz, formada em Jornalismo pela UFES, Presidenta do Sindicato dos Artistas e Técnicos em Espetáculos de Diversões do Estado do Espírito Santo (SATED-ES); Alessandro Montenegro Bayer (Chakal), músico, então conselheiro do Conselho Estadual de Cultura, atuando na Câmara de Patrimônio Ecológico, Natural e

as seleções das obras artístico-culturais a serem expostas nos museus públicos capixabas, destacando a existência de uma rica pluralidade cultural no contexto capixaba e a pouca expressividade dessa pluralidade nos espaços destinados à interação cultural.

Sobre essa questão, vale destacar as análises do Relatório da SECULT (SECULT, s/d). A partir do relatório, percebe-se um paradoxo entre a tentativa de construção de uma política cultural pública inclusiva e o reconhecimento das diferenças culturais presentes na sociedade capixaba. É o que se evidencia na afirmação de que o capixaba “tem uma identidade ancorada na diversidade” e que a “identidade do povo capixaba é o *multiculturalismo*, é a conjugação de várias identidades construídas no Espírito Santo” (SECULT, s/d, p. 23 [grifo meu]).

A questão, como abordado anteriormente, é a leitura que comumente se faz do multiculturalismo no modelo democrático gerencial liberal, em que a principal preocupação é solucionar os conflitos em defesa do consenso, cinicamente falseando as relações de poder que perpassam a ideia de multiculturalismo. Isso tem levado a uma concepção vulgar de multiculturalismo, que o concebe como a expressão de uma simples heterogeneidade cultural presente nas sociedades contemporâneas. A radicalização dessa vulgarização, expressa nas mais diferentes formas gerenciais de políticas culturais, limita o multiculturalismo a um simples elogio da pluralidade (radicalizando o argumento, poderia representar uma simples e perversa “tolerância à pluralidade”).

Retomando a questão levantada por Chakal na conferência antes referida, uma possibilidade de explicação pode estar na fala da gerência do Palácio Anchieta. Ao ser indagada sobre a *Pluralidade de manifestações artístico-culturais no Espírito Santo* e sobre as *Possibilidades de abertura de espaço para exposições no Palácio*, a gerente respondeu que

(...) no Estado, a gente tem os editais que são ótimos. A galeria Homero Massena disponibilizou um espaço, até o MAES (Museu de Arte do Espírito Santo). Mas aqui (Palácio Anchieta) é mais restrito, entendeu? Acho que cabe aqui uma proposta educativa. [Áurea Lígia Miranda Bernardi. Entrevista cedida no dia 30 de janeiro de 2013].

A restrição do acesso respeitante às exposições do Palácio, novamente destaca um distanciamento do discurso de “abertura democrática” presente nas narrativas de Hartung e Hoffmann, com as ações culturais realizadas pela gestão cultural do Palácio Anchieta. São

Paisagístico. O evento foi registrado junto à Pró-Reitoria de Extensão (Proex-Ufes. Nº reg. 200162) e realizado no dia 13 de junho de 2013, no auditório do IC II do Campus de Goiabeiras.

reflexos de um cinismo político, nos termos apresentado por Žižek, em torno da ideia de participação política.

Ainda nesse sentido, ao ser indagada sobre *Propostas de exposições de artistas*, quer seja por meio de Coletivos Culturais, quer seja individualmente, a gerente respondeu que é necessário um projeto. Contudo, tudo indica que mesmo diante da procura por este espaço por parte de artistas capixabas, inclusive com apresentação de projetos, não seria viável abrir o espaço às exposições:

(...) eu não vou abrir um espaço de 800 metros quadrados para uma exposição só (...). De uma única pessoa. Então sempre respondo que o nosso espaço é muito grande e não dá para oferecer para um. *Tem que ser uma coleção de um grande artista, entendeu?* [Áurea Lígia Miranda Bernardi. Entrevista cedida no dia 30 de janeiro de 2013].

Uma rápida passagem pelas exposições ocorridas entre os anos de 2009 a 2011, só para destacar algumas, evidencia o que nos relatou a gestora sobre a necessidade de “ser uma coleção de um grande artista”, o que destaca a vinculação da gestão cultural a um Modelo Hierarquizado de Cultural (MHC), como discutido por Marques (2015) e Lopes (2007).

Em 2009, o espaço cultural Palácio Anchieta recebeu a exposição *Por Dentro da Mente de Leonardo da Vinci*, que levou à cidade de Vitória quarenta obras artesanais baseadas nos desenhos originais do autor, além de suas obras musicais, literárias e de engenharia. Em 2010, o espaço foi destinado às obras do artista renascentista italiano Michelangelo e às grandes descobertas do físico alemão Albert Einstein. No mesmo ano, o Palácio Anchieta abriu suas portas à exposição *Transcendências*, que, reunindo obras de 15 artistas do Espírito Santo, atraiu mais de sete mil visitantes. No ano de 2011, expôs, pela primeira vez no Brasil, *Modigliani: Imagens de uma vida*, com 180 obras e 12 telas originais de Amedeo Modigliani, além de esculturas, pinturas e fotografias de outros artistas de sua época. No mesmo ano, o Palácio Anchieta trouxe a exposição *Mestres Franceses*, com obras de artistas precursores da arte moderna, tais como Edouard Manet, Pierre-Auguste Renoir, Marc Chagall e Fernand Leger. Ainda em 2011, recebeu as obras dos *Mestres Espanhóis*, como parte das comemorações dos seus 460 anos, mostra inédita no Brasil que reúne obras originais dos artistas Pablo Picasso, Salvador Dalí, Francisco Goya e Joan Miró.

Com exceção da exposição *Transcendências*, formada por artistas capixabas, as demais exposições apresentam obras e artistas consagrados pelo campo artístico-cultural,

sendo mundialmente reconhecidos e legitimados como pertencente ao “Grande Patrimônio”. Não se pretende, com essas poucas palavras, realizar uma crítica artística – seja pelo fato de não fazer parte dos objetivos deste artigo, seja por escapar teoricamente –, mas indicar – ciente das limitações de uma simples indicação – uma aproximação da gestão cultural com concepções artístico-culturais elitistas.

Embora preocupada com a dimensão educativa na interação artístico-cultural, como ressaltado pela gerência do Palácio Anchieta, a gestão, ao reduzir as possibilidades de abertura do espaço cultural a exposições “menores”, acaba limitando às possibilidades de experiências culturais plurais aos diferentes públicos receptores que interagem com esse espaço cultural. O resultado é uma noção de democratização do acesso da população a gostos e *modus* culturais mais ou menos específicos, quase sempre relacionados ao que as lógicas internas do campo artístico-cultural concebem como cultura erudita, como demonstram a maioria das exposições.

4. Considerações finais

Como buscamos apresentar ao longo do artigo, cultura e poder são dimensões próprias das relações sociais (COSTA, 1997; MATOSO, 2014) e suas imbricações devem ser analisadas a partir da problematização das relações políticas e culturais que marcam o contexto democrático contemporâneo, isto é, problematizando o pluralismo cultural e as relações de poder.

Do ponto de vista da pluralidade cultural e da interação cultural nos espaços artístico-culturais tradicionais para além da noção de consumidor cultural, o Palácio Anchieta, na qualidade de um espaço cultural, falha ao limitar suas ações culturais a um simples acesso da população a um gosto cultural que se expressa bem na colocação da gerência do Palácio sobre “Tem que ser uma coligação de um grande artista, entendeu?”, o que não permite vislumbrar uma política cultural mais plural do ponto de vista dos gostos e níveis culturais. Já do ponto de vista do aprofundamento das experiências democráticas, sua gestão gerencial não permite maior participação política de artistas, coletivos culturais e produtores nas ações culturais realizadas e tampouco na gestão política.

Mudar esse quadro exige um esforço político para se pensar em alternativas mais complexas do que os modelos democráticos gerenciais e hierarquizantes, pois, além da necessidade de se reconhecer a pluralidade cultural, que caracteriza o espaço social local, e de buscar mecanismos que proporcionem a vazão para tais expressões, exige uma gestão que não caia na tentação do discurso liberal de multiculturalismo vulgar como sinônimo de um simples elogio da diversidade.

Perspectivar a democracia cultural por esses elementos traz para o debate político contemporâneo, em geral, e para o Espírito Santo, em particular, a discussão acerca das experiências democráticas entre Estado e sociedade e os problemas democráticos não solucionados, contribuindo para as reflexões que buscam aprofundar as experiências democráticas contemporâneas frente aos novos contextos marcados pela pluralidade de reivindicações e de novas formas de organização dos grupos atuantes nas esferas públicas, que desafiam os atuais modelos institucionais.

5. Referências

Fontes

BERNARDI, Áurea Lígia Miranda. *Entrevista acerca do espaço cultural Palácio Anchieta*. Cedida a Marcelo de Souza Marques. Vitória, 30 de janeiro de 2013.

BRASIL. Lei nº. 11.904, de 14 de janeiro de 2009. Institui o Estatuto de Museus e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 15 jan. 2009.

ESPÍRITO SANTO. *Conselho Estadual de Cultura*. Resolução nº 2 de 11 de mar. de 1983. Disponível em <http://secult.es.gov.br/_midias/pdf/2085-4a29651183bfa.pdf>. Acesso em: 17 de maio de 2012.

GOMES, Paulo Cesar Hartung. *Entrevista acerca da política capixaba, do Palácio Anchieta e das políticas públicas no ES*. Cedida a Marcelo de Souza Marques. Vitória, 20 de fevereiro de 2013.

GOVERNO DO ESPÍRITO SANTO. *Plano de desenvolvimento Espírito Santo 2025*. Vitória: Macroplan, 2006.

HOFFMANN, Tyago R. *Entrevista acerca do Palácio Anchieta*. Cedida a Marcelo de Souza Marques. Vitória, 22 de fevereiro de 2013.

SECULT (s/d). *Cultura presente. Política pública de cultura no Espírito Santo 2003-2010: Conceitos, Programas, Experiência*. Concepção, autoria e edição de José Antonio Martinuzzo. Vitória: GSA Gráfica e Editora.

_____. *Lista de bens imóveis tombados: Palácio Anchieta*. Disponível em: <http://www.secult.es.gov.br/?id=%2Fpatrimonio_cultural%2Fbens_imoveis>. Acesso em: 10 de maio 2012.

_____. *Notícias: última semana para visitar a exposição “Transcedências”*. Disponível em: <<http://www.secult.es.gov.br/site/noticias/18414/ultima-semana-para-visitar-a-exposicao-transcendencias.html>>. Acesso em: 28 de jun. 2012.

Bibliografia

BITTENCOURT, Gabriel Augusto de Mello. *Esforço industrial na república do café: o caso do Espírito Santo, 1889/1930*. Vitória: UFES/FCAA, 1982.

BERNARDI, Áurea Lígia M. “A musealização do Palácio Anchieta”. In: CONALGO, A; MEDEIROS, G. F. (Orgs.). *O acervo de pinturas do Palácio Anchieta: história e restauração*. Vitória: SECULT-ES, 2012a. pp.17-39.

_____. *Palácio Anchieta: o restauro de uma imagem*. Vitória: FAMES, 2012b.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da acção*. Lisboa: Celta, 1997.

_____. *O poder simbólico*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

COSTA, Antonio Firmino. Políticas culturais: conceitos e perspectivas. *Observatório das Atividades Culturais*. Lisboa, n. 2, 1997. pp. 10-14. Disponível em <http://www.oac.pt/pdfs/OBS_2_Pol%C3%ADticas%20Culturais_Conceitos%20e%20Perspectivas.pdf>. Acesso em: 17 de maio 2012.

FERES JÚNIOR, João; POGREBINSCHI, Thamy. *Teoria política contemporânea: uma introdução*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tempo*. 2. ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

LOPES, João Teixeira. *Da democratização à democracia cultural*. Porto: Profedições, 2007.

MATOSO, Rui. Que opções para uma política cultural transformadora? *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, n. 2, 2014. pp. 144-64. Disponível em: <<http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/view/116>>. Acesso em: 1 de jan. 2015.

MARQUES, Marcelo de Souza. Críticas ao modelo hierarquizado de cultura: por um projeto de democracia cultural para as políticas culturais públicas. *Revista de Estudos Sociais*, n. 53, 2015. pp. 43-51. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/res/n53/n53a04.pdf>>. Acesso em: 2 jan. 2015.

MARTINUZZO, José Antonio. *Palácio Anchieta: Patrimônio capixaba*. Vitória: Gov. do Est. do ES, 2009.

MONTEIRO, Peter Ribon. *Vitória: Cidade e presépio, os vazios visíveis da capital capixaba*. São Paulo: Annablume, 2008.

MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática: el peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Gedisa, 2012.

_____. *Sobre o político*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

PARSONS, Talcott. “Conceito de poder político”. In: CARDOSO, F. H; MARTINS, C. E (Orgs.). *Política & Sociedade*. Vol I. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1983. pp. 21-27.

ROCHA, Levy. *Viagem de Pedro II ao Espírito Santo*. 3. ed. Coleção Canaã. Vitória: Gov. do Est. do ES, 2008.

WEBER, Max. *Ciência e política, duas vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol I, 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

ŽIŽEK, Slavoj. *Elogio da intolerância*. Lisboa: Relógio D’água, 2006.

_____. *Violência: seis notas à margem*. Lisboa: Relógio D’água, 2009.

_____. “Cinismo e objeto totalitário”. In: _____. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. pp. 59-64.

_____. “Como Marx inventou o sintoma?”. In: _____. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. pp. 297-331.

Controvérsias do fim do trabalho em André Gorz

Recebido em 25-12-2015
Aceito para publicação em 02-08-2016

Vinicius Tomaz Fernandes¹

Resumo: O fim da centralidade do trabalho foi uma das principais teses desenvolvidas pelo filósofo André Gorz, a partir da década de 1980, tendo ampla repercussão na teoria social contemporânea. Realizamos um resgate bibliográfico objetivando detectar o arcabouço teórico desta tese para, em seguida, apontar caminhos para sua superação crítica. Concentramos a análise nos fundamentos do próprio conceito de trabalho utilizado pelo autor – que o iguala a emprego –, bem como sua concepção da conformação da classe trabalhadora – que culminaria em sua dissolução –, apreendendo o desenvolvimento desta tese ao longo de suas obras, bem como o conjunto de controvérsias que marcam essa construção.

Palavras-chave: trabalho; classe trabalhadora; centralidade do trabalho; André Gorz.

Controversias del fin del trabajo en Andre Gorz

Resumen: El fin de la centralidad del trabajo fue una de las principales tesis expuestas por el filósofo André Gorz, a partir de la década de 1980, con amplias repercusiones en la teoría social contemporánea. Realizamos un rescate bibliográfico destinado a detectar el marco teórico de esta tesis, luego señalar la manera de su superación crítica. Centramos el análisis de las bases del concepto de trabajo utilizado por el autor – que equivale al empleo –, así como su concepción de la conformación de la clase obrera – que daría lugar a su disolución – apoderando el desarrollo de esta tesis a través de sus obras, así como el conjunto de las controversias que marcan este edificio.

Palabras clave: trabajo; clase obrera; centralidad del trabajo; André Gorz.

Controversies of the end of labor in Andre Gorz

Abstract: The end of centrality of labor was one of the major thesis developed by the philosopher André Gorz, since the decade of 1980's, having wide repercussion on contemporary social theory. We realized a bibliographic rescue aiming to detect the theoretical outline of this this to, therefore, appoint ways for a critical overcoming. We concentrate our analysis in the base of the concept of labor used by the author – that equals employment –, as well his conception of working class – that culminates in its dissolution – apprehending the development of this thesis among his works, as well the set of controversies that brand this construction.

Keywords: labor; working class; centrality of labor; Andre Gorz.

¹ Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), bolsista de Iniciação Científica do CNPQ. Vitória, Brasil. Contato: viniciustomazfernandes@gmail.com

1. Introdução

Nascido em Viena, na Áustria, mas vivendo e escrevendo na França, Gehard Horst é mais conhecido por seu pseudônimo: André Gorz². Autor de extensa produção acadêmica, com dezenas de livros publicados, a obra de Gorz ganhou ampla repercussão na Europa e também no Brasil. Localizou-se no epicentro do debate que tomou boa parte da academia e do movimento operário a partir da década de 1980. Ao buscar interpretar o novo momento histórico, de intensas transformações no mundo do trabalho, teóricos de diversas áreas do conhecimento acadêmico elaboraram as chamadas ‘teorias do fim do trabalho’. Cada qual com suas particularidades, questionavam em comum: teríamos chegado à sociedade do fim do trabalho? Este teria perdido seu estatuto de centralidade? As respostas para tais questões eram, por conseguinte, afirmativas.

Destacam-se neste debate, além de Gorz, os alemães Claus Offe em *O capitalismo desorganizado* (1989), Robert Kurz, em *O colapso da modernização* (1993) e Jurgen Habermas, em *Teoria da ação comunicativa* (1992); o norte-americano Jeremy Rifkin, em *O fim dos empregos* (1995); a francesa Dominique Méda, em *Sociedade sem trabalho* (1997); entre outros. A enunciação do fim do trabalho ou do fim de sua centralidade levou a equívocos teórico-metodológicos que repercutem ainda na teoria social contemporânea, sendo indispensável para a compreensão das transformações do mundo do trabalho nas últimas décadas. Nisso reside a pertinência e a atualidade do debate. Sendo assim, realizaremos uma análise de como essa tese se desenvolve na obra de André Gorz, a fim de detectar seus fundamentos para, num momento posterior, apontar caminhos para uma superação crítica.

Nesse sentido, não nos cabe analisar toda a extensa obra de Gorz. A tese do fim da centralidade do trabalho se constitui enquanto uma inflexão teórica em sua bibliografia, marcada pela publicação de *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*, em 1980.

Consideramos inflexão na medida em que tal publicação inaugura uma nova fase de relação com o marxismo em seu pensamento, que será de negação de muitas das teses fundamentais – como a teoria marxista do valor, do trabalho e das classes sociais –, ainda que posteriormente se aproprie de outros elementos para a elaboração de sua teoria sobre o trabalho imaterial, a qual tem como fonte indispensável os *Grundrisse* de Marx. Consideramos, ainda, que esses elementos já estavam presentes em menor ou maior grau em

² Existem textos de sua autoria assinados, ainda, como Michel Bosquet.

suas obras da década de 1970 e anteriores³. Assim, há uma processualidade no rompimento teórico do autor, não entendendo *Adeus ao proletariado* enquanto corte epistemológico, mas enquanto a obra em que a crítica ao marxismo se encontra de maneira sistematizada.

Optamos, portanto, pela análise sistemática de *Adeus ao proletariado* ([1980] 1982), passando por *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica* ([1988] 2007); e *Misérias do presente, Riquezas do possível* ([1997] 2004); até, enfim, culminar na publicação de *O imaterial: conhecimento, valor e capital* (2005). A partir dessas leituras será possível traçar os fundamentos teóricos-metológicos lançados pelo autor, suas principais teses, avanços e recuos na formulação e embasamento dessas teses. Em suma, será possível apreender o arcabouço teórico empreendido pelo autor na sistematização de sua teoria do trabalho e de sua centralidade. Possibilitando, portanto, o estabelecimento de uma leitura crítica sobre essa, com conseguinte esforço de superação – não deixando de lado, é claro, suas contribuições. Em seguida, exploramos as principais críticas daqueles autores que refutam a teoria gorziana do fim do trabalho, elencando seus argumentos e perspectivas, com ênfase na vertente marxista. Por fim, nas considerações finais, travamos um balanço geral do debate.

2. Controvérsias do fim do trabalho em André Gorz

Como já afirmamos, *Adeus ao proletariado* (1982) foi a obra de maior impacto e repercussão de André Gorz. O ponto de partida é a identificação que o autor faz de uma dupla crise: do marxismo e do movimento operário. Mais detalhadamente, argumenta que a crise do primeiro deriva da do segundo, já que o desenvolvimento das forças produtivas não teria sido acompanhado pelo acirramento da luta de classes. Acreditava que as transformações no mundo do trabalho, com o desenvolvimento dos processos de automação e reestruturação, teriam dado origem a um movimento operário desfigurado, à revelia do que supostamente acreditava o marxismo. Os trabalhadores não se entenderiam mais enquanto classe. A produção, desenvolvida sob uma racionalidade econômica capitalista, seria impossível de ser apropriada por uma racionalidade socialista.

O desenvolvimento capitalista produzira também uma classe operária incapaz de se apropriar dos meios de produção, seus interesses não estariam de acordo com a construção de

³ Como em *Estratégia operária e neocapitalismo* (1968).

uma alternativa socialista. Isso por que a teoria marxista não se fundamentaria a partir de um conhecimento empírico dos antagonismos de classe (GORZ, 1982). O pensamento marxista conheceu a missão de classe dos proletários não a partir da análise concreta, mas ao contrário, a partir do conhecimento da missão de classe, que faz com que o pensamento marxista estabeleça o crivo daqueles que são e que não são proletários.

Dessa forma, o marxismo apesar de todas as tentativas de superação da corrente filosófica da qual é herdeiro – o hegelianismo –, conservaria não só a dialética, mas também outra característica essencial: o idealismo (GORZ, 1982). A conservação deste ficaria evidente não só no que tange à concepção do proletariado supracitada, mas também na concepção teleológica da História. O comunismo, a saber, seria o grande desfecho para o qual o sentido da História caminharia. Caberia, portanto, ao proletariado interiorizar a consciência de si, que se encontraria fora dele, personificado primeiramente no próprio Karl Marx e em Lênin, no momento posterior (GORZ, 1982). O autor estabelece, dessa maneira, um comparativo entre o pensamento marxista e o próprio Espírito, do qual tratava Hegel. Ao proletariado caberia encarnar o Espírito para realizar, enfim, a História - tratada com H maiúsculo para ressaltar a sua inexorabilidade.

Qual a saída para esse cenário? Para Gorz (1982), o marxismo estaria impedido de dar respostas acertadas, já que estaria preso a uma imagem ilusória não só do movimento operário, como também do trabalho. Para dar resposta à crise da ‘sociedade do trabalho’, seria necessária, pois uma revisão dos pressupostos inerentes a essa categoria na tradição marxista, bem como do novo tipo de trabalhador que está a emergir.

Gorz busca, então, refutar a positividade do trabalho defendida pelos marxistas, demonstrando a sua negatividade desde a sua origem etimológica até a sua apreensão na sociedade salarial. Trabalho, explica o autor, remonta ao latim *tripallium*, um instrumento romano de tortura, formado por três estacas. *Trepaliare*, por sua vez, significava torturar alguém no tripálio. Dessa forma, o trabalho esteve quase sempre associado a uma maldição, ao aviltamento, à depreciação. Realizá-lo seria indigno, cabendo às elites de cada tempo histórico o gozo do tempo disponível para lazer e dedicação às atividades intelectuais, como as ciências e as artes. Conforme explica Gorz (1982, p. 9-10):

“Trabalho” (que, como se sabe, vem de *tripallium*) hoje em dia designa praticamente apenas uma atividade assalariada. Os termos trabalho e emprego tornaram-se equivalentes: o trabalho não é mais alguma coisa que se faz, mas algo que se tem.

O advento da sociedade capitalista subordinou o trabalho a uma lógica salarial. Trabalho e emprego se tornaram sinônimos. À medida que os indiferencia, Gorz nega ao trabalho seu caráter ontológico e seu estatuto enquanto fundamento do valor. Nesse sentido, a teoria do valor-trabalho de Marx deixa de ter apreensão real. Com isso, atribui ao trabalho seu caráter estritamente negativo. Ao polo antagonista e, portanto, essencialmente positivo, Gorz denominará atividade livre ou autodeterminada. Ele compreende essa atividade autodeterminada como aquela que não tem como fim a troca do tempo em favor de outros, ela é, por si mesma, seu próprio fim. Pode ser uma atividade estética, artística ou até mesmo produtiva, desde que se refira ao usufruto por parte das próprias pessoas responsáveis por sua elaboração (GORZ, 1982).

Se, como já afirmamos anteriormente, o autor considera que no estágio de desenvolvimento das forças produtivas e da organização do trabalho a apropriação coletiva seria impossível, considerando ainda a essencialidade negativa do trabalho, a formulação dos caminhos a serem trilhados pelos trabalhadores será, conseqüentemente, radicalmente distinta daquela elaborada pelo marxismo. A estratégia marxista para com o movimento operário estaria, dessa forma, condenada ao fracasso. Não se trataria, pois, de liberar-se no trabalho, já que este possui, por si só, natureza alienante. Não se trata de tomar o poder ou de tomar a produção. Muito menos se trata de evocar o operariado fabril para a tomada do estado, que morreria enquanto romance da literatura marxista.

A conjuntura de automação cada vez mais intensa leva os trabalhadores a uma bifurcação: por um lado, a abolição do trabalho anti-social, advento da sociedade do desemprego; por outro lado, aquela abolição leva à sociedade do tempo liberado. Isto é, o que se trata agora é da liberação do trabalho. Essa luta se dá no campo da ampliação do tempo de não-trabalho (isto é, atividade livre) em contraposição ao tempo de trabalho. Trata-se de guiar o desenvolvimento das forças produtivas em direção à liberação, e não da tomada da produção.

Importam agora as seguintes questões: de que fim do trabalho fala Gorz? Refere-se ao fim do trabalho concreto? Ao fim do trabalho abstrato? Ou do fim dos empregos, simplesmente? É fundamental dizer que Gorz não faz referência em momento algum do texto ao “trabalho concreto”, ou à dimensão concreta do trabalho, já que para ele, como expomos acima, trabalho não significa exatamente uma relação de metabolismo com a materialidade. No entanto, o autor deixa por vezes subentendido que o fim do trabalho poderia se dar no

sentido da substituição total da força de trabalho pela automação nas indústrias (GORZ, 1982), restando somente funções de organização e supervisão. Ele tampouco emprega o termo “trabalho abstrato” e também não sugere o colapso da sociedade capitalista enquanto tal⁴.

A terceira pergunta acima parece ser a hipótese mais acertada, como explicitado no seguinte trecho:

(...) a abolição do trabalho é um processo em curso e que parece acelerar-se. Para cada um dos três principais países industrializados da Europa Ocidental, institutos independentes de previsão econômica estimaram que a automatização irá suprimir, no espaço de dez anos, entre quatro e cinco milhões de empregos, a menos que haja uma revisão profunda da duração do trabalho, das finalidades da atividade e de sua natureza (GORZ, 1982, p. 11).

Ou seja, o desafio colocado é de gerir o processo de desenvolvimento das forças produtivas a fim de que não represente uma demissão em massa, mas sim na diminuição geral da jornada de trabalho, como proposta feita pelo autor, e posterior desvinculação da renda com o emprego. A atuação do movimento operário estaria limitada a influir no caminhar rumo à sociedade do desemprego ou à sociedade do tempo liberado. Esses novos sujeitos da produção não se reconheceriam no trabalho e, portanto, não construiriam uma identidade mútua. O autor enuncia, então, a emergência de uma “não-classe” de “não-trabalhadores”, que condenaria a luta de classes à dissolução (GORZ, 1982).

Ao cunhar esse conceito, o autor traça mais uma distinção para com a teoria marxista ao afirmar que a “não-classe” de “não-trabalhadores” não deve ser entendida como classe portadora da libertação da humanidade. Além disso, ela não é constituída pelo capitalismo – como é o caso do operariado – mas pela própria crise do capitalismo. Engloba o conjunto dos indivíduos expulsos da produção pela automação e, ainda, aqueles que se encontrariam em regime de subcontratação e precarização (GORZ, 1982). Apesar da divergência com relação à concepção marxista do proletariado, o autor afirma categoricamente que:

A lógica do Capital nos conduziu ao limiar da liberação. Mas esse limiar só será transposto por uma ruptura que substitua a racionalidade produtivista por uma racionalidade diferente. Essa ruptura só pode vir dos próprios indivíduos. (...) Apenas a não-classe dos não-produtores é capaz desse ato fundador; pois apenas ela encarna, ao mesmo tempo, a superação do produtivismo, a recusa da ética da acumulação e a dissolução de todas as classes (GORZ, 1982, p. 93).

⁴ Podemos entender que Gorz se diferencia de Robert Kurz, para quem a crise do trabalho estava ligada fundamentalmente à crise do trabalho abstrato.

Como podemos perceber, Gorz realiza a crítica ao proletariado marxista enquanto sujeito da tomada de poder e da emancipação da humanidade, mas isso não o impede de apontar a potência da “não-classe” de “não-trabalhadores” como aquela capaz de guiar o desenvolvimento das forças produtivas em direção à sociedade do tempo liberado, já que a compreende enquanto conjunto de sujeitos que buscam a liberação do trabalho.

Retomando a discussão em torno do conceito de trabalho, Gorz (1982) aponta sua abolição por diversas vezes no texto, sem, no entanto, responder as questões que levantamos (do trabalho enquanto sua dimensão concreta ou abstrata) e sem maiores formulações sobre o que compreende enquanto trabalho. Não por acaso, os trechos já citados se encontram no prefácio à Edição Brasileira de *Adeus ao proletariado*. Nele o autor busca responder exatamente às lacunas deixadas na obra, e, mais especificamente, a qual trabalho ele se refere quando fala em abolição, tendo em vista as críticas que já havia recebido. Também não por acaso esta tarefa é aprofundada no livro seguinte, fato que faz com que o diálogo com Jeremy Rifkin, autor de *O fim dos empregos* (1995), aumente consideravelmente. Gorz (2007) busca preencher tais lacunas com a publicação de *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica* (2007). Sem dúvida, a obra de maior densidade teórica, na qual destrincha alguns dos aspectos que na obra anterior não foram sistematicamente desenvolvidos. Aborda, principalmente, a cisão entre o trabalho e a vida e a consequente impossibilidade de identificação do homem com o seu trabalho. Segundo o autor:

A história desconectou, assim, aquilo que a perspectiva de Marx unira. Ele previa que, por meio da dominação científica da natureza, os indivíduos desenvolveriam em seu trabalho “a totalidade de suas capacidades”. E que, graças a “esse desenvolvimento rico do indivíduo”, “o livre desenvolvimento da individualidade” de cada um tornar-se-ia uma necessidade que buscaria (e encontraria) satisfação fora do trabalho graças à “redução ao mínimo do tempo de trabalho necessário” (GORZ, 2007, p. 94).

A própria história teria provado, portanto, que entre trabalho e vida haveria uma barreira intransponível. Calcada em um desenvolvimento das forças produtivas que obedeceu à lógica econômica capitalista, aos regimes socialistas só restaria falhar no que diz respeito à tentativa de apropriação coletiva dos meios de produção, pois já não poderiam reconciliar os trabalhadores com a sua função (GORZ, 2007).

Por que esse reconhecimento seria impossível? Gorz compreende a sociedade como dualidade, que se daria entre as esferas da autonomia e da heteronomia. O trabalho se circunscreve, então, na última esfera, uma vez que corresponde a uma atividade especializada que os indivíduos devem cumprir como funções coordenadas do exterior por uma organização pré-estabelecida. O trabalhador não executa seu trabalho de maneira autônoma, o faz segundo critérios estabelecidos não por ele, mas pelos que ocupam os cargos detentores de “poder funcional”. Isso não impede que o autor afirme, ao longo do texto, que há maneiras de ampliar o espaço de autonomia no trabalho. O que, no entanto, não deslocaria o que lhe é mais essencial: a sua natureza enquanto atividade heterônoma (GORZ, 2007). Gorz ainda afirma:

Entendam-me: não digo que o trabalho industrial não pode ser “humanizado”, isto é, autodeterminado e “autogerido” em seu como fazer; nem que as máquinas não podem ser concebidas e adaptadas de maneira a aumentar a margem de autodeterminação deixada ao operário e transformar o trabalho em algo estimulante e as relações de trabalho em relações cooperativas. O que afirmo é que o “trabalho morto”, o espírito coagulado”, interpõe-se entre o trabalhador e o produto e impede que o trabalho possa ser vivido como poiêsis, como ação soberana do homem sobre a matéria (GORZ, 2007, p. 58).

Por outro lado, por maior que seja o espaço de autonomia no trabalho, este nunca se configurará como atividade plenamente autônoma, visto que a autonomia técnica da produção, exteriormente organizada, exige que o trabalhador se incorpore à máquina tal como uma engrenagem. Deste ponto de vista, Gorz assume a existência de espaços de autonomia no interior do trabalho heterônomo, mesmo em postos onde há domínio de horários, ritmo e modo de fazer por parte do trabalhador o “trabalho continua heterônomo quando a finalidade ou o produto final ao qual ele concorre escapa a meu controle” (GORZ, 2007, p. 165). Portanto, o trabalho heterônomo, apesar de não ser completamente desprovido de autonomia, não deixará de ter a heteronomia em sua natureza, já que é pré-determinado por uma organização que foge ao controle daquele que realiza o trabalho (GORZ, 2007).

O avanço da reestruturação produtiva criaria, ainda, uma elite do trabalho, que corresponderia ao contingente restrito de trabalhadores qualificados ou semi-qualificados, detentores de poder funcional. A seu redor, uma massa de trabalhadores precarizados de empresas terceirizadas, muitas vezes empregados sob regime de tempo parcial e que arca com a desregulamentação do trabalho.

A mudança técnica produz, portanto, como seu efeito, a segmentação e a desintegração da classe operária. Uma elite é ganha, em nome da ética do trabalho, à colaboração com o capital: a massa é precarizada ou marginalizada e serve de exército de reserva a uma indústria que deseja poder rapidamente ajustar o número de empregados às variações da demanda (GORZ, 2007, p. 71).

O antagonismo entre os detentores dos meios de produção e aqueles forçados a vender sua força de trabalho se deteriora frente a uma nova dicotomia: entre essa massa de trabalhadores precarizados e o núcleo estável da elite do trabalho. A questão não seria mais a tomada da indústria enquanto lócus do poder, mas a ascensão à elite do trabalho, que goza de seu poder funcional e não é tão constantemente ameaçada pelo desemprego. Mas se trata também, fundamentalmente, de romper com a sociedade do trabalho, aumentando a dimensão da autonomia – vida fora do trabalho – em detrimento da dimensão da heteronomia (GORZ, 2007). Surpreende, nesse momento (ano de 2007), a completa ausência de referência à ‘não-classe’ de ‘não-trabalhadores’, que havia tomado grande parte da obra anterior, e tampouco essa ausência é justificada. Gorz abandona, simplesmente, a utilização dessas categorias nessa obra e nas posteriores.

A ausência de referência à “não-classe” de “não-trabalhadores” não significa, no entanto, um abandono total de tais formulações. É certo que Gorz não tornará a utilizar essas terminologias, uma vez que não há justificativa para tal, ao menos em seus livros publicados no Brasil, mas seria equivocado afirmar que daí decorreria também o abandono da formulação da morfologia das classes que o autor emprega. Como vimos, o autor busca desenvolver as argumentações acerca da precarização, da elite do trabalho, da abolição do trabalho manual, mas cabe a nós destacar o seguinte trecho:

(...) esses operários [semi-qualificados, especializados] não podem pensar em si mesmos como produtores nem, portanto, “aceitar serem reconhecidos apenas por seu papel na produção”.

Em suma, para a massa dos trabalhadores, a utopia não é mais o “poder dos trabalhadores”, mas o poder de não mais funcionar como trabalhadores; o que acentuam é menos a liberação no trabalho que a liberação do trabalho, com garantia de plena renda (GORZ, 2007, p. 64).

Em outras palavras, se por um lado Gorz abandona a antiga categoria, por outro lado reforça uma de suas principais teses acerca dos trabalhadores: a de que há uma massa de trabalhadores precarizados ou excluídos da produção, que podem ou não se movimentar

coletivamente (seja enquanto classe ou não-classe), que nutre individualmente a expectativa de livramento do trabalho, afirmando sua identidade não a partir da produção, mas de outras diversas esferas da vida. Essa massa de trabalhadores permanecerá, então, na teoria de Gorz, como aquela portadora da sociedade do tempo liberado. No que diz respeito, ainda, à obra *Metamorfoses do trabalho*, cabe ressaltar que, desenvolvendo a crítica à concepção marxista do trabalho, Gorz ainda a situa também no plano ontológico. Isso se expressa quando o autor discute o fracasso da experiência socialista soviética:

O fracasso do pan-racionalismo socialista não pode ser explicado apenas por razões históricas e empíricas. Sua razão profunda é ontológica? É ontologicamente que a utopia marxiana que faz coincidir trabalho funcional e atividade pessoal é irrealizável na escala dos grandes sistemas, pelo fato evidente de que o funcionamento da megamáquina industrial-burocrática exige uma subdivisão das tarefas que, uma vez instalada, perpetua-se e deve perpetuar-se por inércia, a fim de tornar fiável e calculável a funcionalidade de cada uma das engrenagens humanas. (GORZ, 2007, p. 48-49).

A crítica particularmente ontológica cessa na obra seguinte, *Misérias do presente, riqueza do possível* (2004), quando se concentra na crítica ao trabalho enquanto fator de coesão/integração social. De início, remete novamente, agora de maneira mais clara, à polêmica sobre a que tipo de conceito de trabalho que se refere em sua construção teórica:

O que Rifkin denomina “o fim do trabalho” diz respeito ao fim daquilo que todos têm por hábito denominar “trabalho”. Não se trata mais do trabalho no sentido filosófico do termo [...]. Não se trata do trabalho como “atividade autônoma de transformação da matéria”, nem do trabalho como “atividade prático-sensorial” pela qual o sujeito exterioriza-se produzindo um objeto que é sua obra. Trata-se, sem equívoco, do “trabalho” especificamente próprio ao capitalismo industrial (...) (GORZ, 2004, p. 9).

Chama atenção, ainda, sua primeira referência ao trabalho abstrato: “O trabalho que desaparece é o trabalho abstrato (...)” e a, no mínimo surpreendente, utilização da categoria “centralidade do trabalho-emprego” (GORZ, 2004, p. 67, 70). Demonstra, com isso, não só a absorção de críticas realizadas às obras anteriores, como o afastamento da tese da possível abolição do trabalho material. Isto é, aquilo que apontava como a grande possibilidade dada pelo desenvolvimento das forças produtivas – a abolição do trabalho material pela automação

da produção – não se concretizou enquanto alternativa real, direcionando sua formulação em direção à crise do trabalho abstrato.

Na medida em que trata, ainda, da crise da centralidade do trabalho-emprego no âmbito da sociedade salarial, perde espaço a crítica que realizava do trabalho enquanto constituidor do sujeito social. Não se trata, diz o autor, do trabalho no sentido filosófico do termo. Gorz (2004, p.67) apontará, com isso, cada vez mais a crítica do trabalho enquanto fonte de integração e de “coesão social”, isto é, do colapso da função do emprego enquanto garantidor dos vínculos sociais. Nesse aspecto, já não mais se refere à Marx como polo antagonista.

O que mais se ressalta no Gorz da década de 1990 é a guinada teórica em direção ao trabalho imaterial. A dissolução das classes sociais e o fim do trabalho já não repercute enquanto tal como em *Adeus ao proletariado*; a crítica à racionalidade econômica de *Metamorfoses do trabalho* tampouco ganha maiores desdobramentos. Interessa ao autor, agora, a teorização acerca da nova hegemonia no âmbito da produção: a imaterialidade do trabalho. Os apontamentos nesse tema serão desenvolvidos e publicados oito anos depois, em *O imaterial* (2005). É nele que Gorz, por fim, aponta a drástica diminuição – mas nunca total supressão – do trabalho diretamente material, aquele que, em sua compreensão, é quantificável, mensurável, separável da pessoa que o fornece.

3. Fundamentos da crítica à tese gorziana

Tendo realizado a análise do percurso teórico da tese de Andre Gorz sobre o fim do trabalho e de sua centralidade, é necessário nos debruçarmos sobre as críticas dirigidas a essas formulações. Primeiramente expomos aquelas críticas relacionadas ao conceito de trabalho, passando em seguida pelas questões sobre processo histórico e determinismo tecnológico para, por fim, culminarmos no conceito de classe social. Esses são, em nossa visão, os três eixos nos quais se centram os esforços de refutação e/ou superação das teses de Gorz.

Destacamos como primeira grande refutação da tese gorziana e reafirmação do trabalho a publicação de *Adeus ao trabalho?*, de 1995, escrita pelo sociólogo brasileiro Ricardo Antunes. A partir da tradição lukácsiana, Antunes não só empreendeu a recuperação da ontologia do trabalho, bem como se pôs a pensar o novo quadro oriundo da reestruturação

produtiva e a nova configuração da classe trabalhadora (2008, 1999, 2011). Classificando *Adeus ao proletariado* como um “ensaio muito instigante e abusivamente problemático”, Antunes (2008) dá início a seu empreendimento teórico, formulando uma nova interpretação sobre as metamorfoses do mundo do trabalho e sobre a reestruturação produtiva.

Em síntese, Antunes compreende a reestruturação produtiva como expressão de uma saída do capitalismo para a sua própria crise estrutural. Crise que se manifestou a partir do início da década de 1970, caracterizando-se pela: a) queda da taxa de lucro; b) esgotamento do padrão de acumulação taylorista-fordista de produção; c) hipertrofia da esfera financeira; d) concentração de capitais em virtude de monopólios e oligopólios; e) crise do *Welfare State*; f) tendência acentuada às privatizações (ANTUNES, 1999). As tentativas de saída da crise refletiram, inevitavelmente, sobre o mundo do trabalho: a desregulamentação, flexibilização e fim de direitos históricos dos trabalhadores muniram o capital para que se adequasse a uma nova fase, a da hegemonia do padrão toyotista de acumulação. Em virtude de tais transformações, a composição da classe trabalhadora não permaneceria imutável. Essa também se metamorfoseia, complexifica e passa a carecer de uma compreensão mais ampliada – não somente abarcando os antigos operários fordistas. Com esse intuito, Antunes (2008) cunha a categoria de *classe-que-vive-do-trabalho*, a fim de ressaltar a condição de classe trabalhadora não só daquele segmento da classe responsável pela produção manual, mas abarcando consigo o conjunto do assalariamento: trabalhadores de telemarketing, comunicação, informática, *part-in-time*, educação, etc. A classe-que-vive-do-trabalho é, portanto, uma resposta direta à chamada não-classe de não-trabalhadores de Gorz.

Outro ponto de crítica por parte de Antunes (2009) diz respeito à essencialidade negativa atribuída por Gorz ao trabalho, questão que já discorreremos na segunda parte do presente artigo. Se Gorz imprime ao trabalho uma essencialidade negativa, a essencialidade positiva, por sua vez, ficará a cargo da atividade livre, ou da também chamada atividade autodeterminada assim definida por Gorz (1982, p. 10-11):

A atividade autodeterminada, em contrapartida, não tem como finalidade principal a troca do meu tempo contra o tempo dos outros: ela é, em si mesma, seu próprio fim quando se trata de atividades estéticas [...] ou artísticas; quando se trata de atividades produtivas cria objetos destinados ao consumo ou à utilização das próprias pessoas que as produzem ou das que lhes são próximas.

Primeiramente, levanta-se a questão: como pode uma atividade autodeterminada ser totalmente livre, alheia a um mundo cuja esfera da produção é totalmente aviltante? Ou seja,

podem duas esferas antagônicas – uma de emancipação e outra de submissão – coexistirem de forma harmônica, sem entrarem em conflito entre si? Esta questão nos leva imediatamente à outra: é possível que a emancipação ocorra somente fora do trabalho? Em contraposição a esta formulação, Antunes (2009, p. 113) esclarece:

Uma vida cheia de sentido em todas as esferas do ser social, dada a multilateralidade humana, somente poderá efetivar-se através da demolição das barreiras existentes entre tempo de trabalho e tempo de não-trabalho, de modo que, a partir de uma atividade vital cheia de sentido, autodeterminada, para além da divisão hierárquica que subordina o trabalho ao capital hoje vigente e, portanto, sob bases inteiramente novas, possa se desenvolver uma nova sociabilidade.

Ou seja, para Antunes, o ser social é um complexo que possui múltiplas dimensões, não sendo quaisquer partes delas independentes umas das outras, e sendo o trabalho, portanto, integrante e (re)produtor desse complexo do ser social. Não poderia haver, com base nessa perspectiva, qualquer espécie de emancipação que considerasse tão somente o tempo de não-trabalho individual. Trata-se, por sua vez, de uma vida dotada de sentido dentro e fora do trabalho, no conjunto de dimensões do complexo do ser social, e que extrapole o próprio indivíduo, criando novas bases de sociabilidade⁵.

Outro aspecto explorado por seus críticos é o que tange ao duplo caráter do trabalho: sua dimensão concreta e abstrata. O primeiro, o trabalho concreto, é entendido como aquele

(...) que produz valor de uso (Gebrauchswert), não quer dizer uma substância metafísica, genérica, vaga e imprecisa, que não se põe na realidade histórico-social, mas sim como atividade de autodesenvolvimento e auto realização da existência humana, atividade primária, natural, necessária e presente em todas as formas de sociabilidade humana, inclusive na capitalista, pois o trabalho útil-concreto, embora esteja aqui em benefício do capitalista ou sob seu controle, não muda sua essência, que é atividade dirigida, com o fim de criar valores de uso, de apropriar os elementos naturais que sirvam para satisfazer as necessidades humanas (CHAGAS, 2010, p. 65).

⁵ Guy Debord também oferece reflexão semelhante: “Pela vitória da produção separada como produção do separado, a experiência fundamental, que nas sociedades primitivas estava ligada a um trabalho principal, está em vias de deslocamento em direção ao polo de desenvolvimento do sistema, ao não-trabalho, à inatividade. Mas essa inatividade não está liberada da atividade produtora: depende dela, é uma submissão inquieta e admirativa às necessidades e aos resultados da produção; a própria inatividade é um produto da racionalidade da produção. Aí não pode haver liberdade fora da atividade, e no âmbito do espetáculo toda atividade é negada, assim como a atividade real foi integralmente subtraída para a edificação global desse resultado. Por isso, a atual “liberação do trabalho”, o aumento do lazer, não significa de modo algum liberação no trabalho, nem liberação em um mundo moldado por esse trabalho. Nada da atividade roubada no trabalho pode ser encontrado na submissão a seu resultado” (1997, p. 22-23).

Isto é, a dimensão concreta do trabalho compreende aquela atividade prática de transformação da natureza, produtora de valor-de-uso, que satisfaz as necessidades humanas imediatas. Ela é primária na relação entre homem e natureza, comum à toda existência humana e da qual o homem não pode prescindir, já que é através dela que produz seus meios de subsistência. Por sua vez, o trabalho abstrato é próprio do modo de produção capitalista:

Na medida em que a mercadoria é unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o trabalho deixa de ser exclusivamente trabalho útil-concreto, que produz valor de uso, e se transforma em trabalho abstrato, trabalho simples, trabalho social médio, que produz valor de uso e, ao mesmo tempo, valor (CHAGAS, 2010, p. 68).

É justamente pela desconsideração da dupla dimensão do trabalho – concreto e abstrato – que, segundo Antunes (2009), Gorz incorre em apontar como crise da sociedade do trabalho concreto o que se configuraria enquanto crise da sociedade do trabalho abstrato. Seria impossível, na visão de Antunes, conceber uma sociedade ausente de trabalho concreto, já que esta é a mediação primária com a natureza no que se refere à satisfação das necessidades humanas. Por outro lado, seria possível afirmar a crise do trabalho abstrato, isto é, do trabalho assalariado típico do modo de produção capitalista. Outros autores das chamadas “teorias do fim do trabalho” produziram suas formulações nesse sentido, como é o caso do já citado Robert Kurz.

É por essa indeterminação que somos obrigados, ao longo do texto, a travar o debate sobre o fim do trabalho propriamente dito, isto é, sobre o fim do trabalho concreto, e sobre o fim da centralidade do trabalho, que corresponderia a argumentar que fatores conjunturais deslocariam a esfera da centralidade para outras dimensões do ser. Não por acaso, Habermas (1992), por outro lado, dará enfoque à ação comunicativa em detrimento da centralidade do trabalho.

Se por um lado a crítica de Antunes se apoia nas compreensões de trabalho e de classe social, por outro lado, outros autores buscaram criticar a André Gorz a partir da análise do processo histórico. É o caso de Amorim (2006, 2009, 2011), que refuta qualquer inexorabilidade histórica – aquilo que nos referimos anteriormente como “história com H maiúsculo” –, observando em Gorz o que chamam de determinismo tecnológico. Ou seja, alguns estudiosos criticam a tendência metodológica de conceber a conformação de classe e da própria luta política enquanto reflexo imediato do desenvolvimento das forças produtivas.

A ideia é de que a luta política se encontra subordinada ao desenvolvimento econômico de forma mecânica na obra de André Gorz. Ou seja, é por conta do desenvolvimento das forças produtivas e consequente automação da produção que ocorreria um esvaziamento da luta de classes em prol do conflito à ordem hierarquizada de organização da produção, isto é, a luta de classes se dissolveria frente aos combates por poder funcional, acirrando a competição meritocrática entre os não-trabalhadores. A própria constituição da não-classe de não-trabalhadores seria, também, efeito direto do avanço das forças produtivas e da reestruturação produtiva. Sobre esse primado das forças produtivas com relação à transformação social, Amorim (2011, p. 379) afirma:

A luta política de classes seria, assim, apenas uma consequência do desenvolvimento das forças produtivas em presença. Mas como seria possível indicar tais forças produtivas como elementos impulsionadores de reivindicações e práticas políticas anticapitalistas se são elas, em seu conjunto, cristalizações de relações sociais de tipo capitalistas?

O que Amorim sugere é uma contradição interna à concepção gorziana. Gorz, concebendo a luta política como consequência direta do desenvolvimento das forças produtivas, dentro de relações sociais capitalistas, não explica como (ou por quê) estas mesmas relações geraram como frutos uma massa que tenha caráter reivindicativo anti-capitalista, ainda que não messiânico, como ressaltado por Gorz (1982).

Outro ponto de argumentação relativamente comum entre os críticos de Gorz é o fato de o autor – à luz do processo de reestruturação produtiva, mas observando especificamente a Europa e fazendo uso de dados que se restringiam a esse continente – generalizar a tendência de queda (e desaparecimento) da classe operária europeia para o conjunto da classe operária mundial. Como demonstrou Sérgio Prieb (2005), no mesmo período em que a Europa convivia com o cenário apontado por Gorz, outros continentes do mundo – como Ásia e América Latina – apresentavam elevação do operariado fabril (juntamente com os postos de serviços). Por essa razão, tanto para Prieb quanto para um conjunto de críticos⁶, a tese de Gorz foi tomada como eurocêntrica, já que não considerava o desenvolvimento desigual do capitalismo nos diversos continentes, em especial no chamado Sul Global.

⁶ Carcanholo e Medeiros (2012) também indicam o crescimento do exército industrial de reserva em escala global.

Por fim, uma das mais relevantes críticas diz respeito à concepção de classes sociais e parte do filósofo francês Daniel Bensaid (2008). Ele apontou para a concepção restritiva e operarista do proletariado tomada por Gorz, que compreendia classe operária e classe trabalhadora como categorias indistintas. No entanto, para Bensaid a classe trabalhadora já teria sido cunhada em uma compreensão ampliada:

No século XIX, falava-se em classes trabalhadoras, no plural. O termo alemão Arbeiterklasse ou a expressão inglesa working class continuam extremamente genéricos. 'Classe ouvrière', dominante no vocabulário francês, tem uma conotação sociológica propícia a equívocos. Ela designa principalmente o proletariado industrial, com exceção do assalariado de serviços e de comércio, que se submete a condições de exploração análogas do ponto de vista de sua relação com a propriedade privada dos meios de produção, de seu lugar na divisão do trabalho ou da forma salarial de sua renda. Marx fala de proletários. Apesar de seu aparente desuso, o termo é ao mesmo tempo mais rigoroso e mais abrangente do que classe operária. Nas sociedades desenvolvidas, o proletariado da indústria e dos serviços representa de dois terços a quatro quintos da população ativa (BENSAÏD, 2008, p. 36).

Bensaid sugere, com isso, que há uma confusão terminológica que propiciou um entendimento restrito do conceito. O proletariado, na perspectiva marxista, não seria sinônimo de classe operária ou operariado fabril. É claro que este compõe aquele, o proletariado. No entanto, o proletariado está para além do operariado fabril, sendo constituído pelo conjunto de indivíduos que, por não serem detentores dos meios de produção, dependem da venda da força de trabalho para sobreviver. Ou seja, aquele conjunto de indivíduos cujo único bem, além da força de trabalho, é a própria *prole*.

Nesse sentido, o relevante aumento do setor de serviços não nega o proletariado. Pelo contrário, reafirma o proletariado na medida em que faz avançar em números absolutos o quantitativo de trabalhadores assalariados em escala mundial (PRIEB, 2005). Por certo, o proletariado segue se complexificando, heterogeneizando, diversificando, trazendo consigo novos desafios para apreensão sociológica dessa classe.

4. Considerações Finais

O esforço que empreendemos neste artigo foi o de primeiramente expor o arcabouço teórico que sustenta a tese do fim do trabalho de André Gorz. Necessidade que partiu do

diagnóstico da ampla difusão dessa tese, a qual, por sua vez, foi muitas vezes apreendida de maneira acrítica ou, até mesmo, tomada como pressuposto consensual pelas ciências sociais. O debate sobre o fim do trabalho, no entanto, não é simples e tampouco está acabado.

Não é simples porque a tese sofre diversos nuances em sua construção teórica, tanto no que diz respeito à própria tese de Gorz, que se metaforseia de acordo com a *démarche* teórica do autor, quanto no que se refere ao conjunto de teóricos que se dedicam a entender a ideia de fim do trabalho, e que produzem, a partir disso, diferenças – e divergências – que precisam ser consideradas. Também é importante recordar aqui o conjunto de teóricos que se debruçaram a refutar e/ou superar as teorias sobre o fim do trabalho. Tal esforço partiu, primeiramente, do seio do marxismo, tendo em vista que a proposição ataca diretamente o materialismo histórico. Em geral, essas contribuições não se limitaram a, simplesmente, repetir dogmaticamente as palavras d’*O Capital*, mas estabeleceram um movimento superativo à luz da metodologia marxista, buscando novos conceitos para a análise da sociedade contemporânea.

O presente artigo dedicou-se a colaborar com um estudo mais sistemático sobre a obra do próprio Andre Gorz, a fim de evitar, no exercício da crítica, novas distorções sobre a construção teórica deste autor; e, por fim, ainda que de maneira sintética, discorrer sobre o conjunto de críticas dirigidas ao autor. Estamos certos de que nos atuais debates não só da sociologia do trabalho, mas também da teoria sociológica, pode-se estar com Gorz ou contra Gorz, mas nunca sem ele. Que a análise crítica de suas teses nos impulse para um patamar superior de compreensão da realidade social.

5. Referências

- AMORIM, Henrique. *teoria social e reducionismo analítico*. Caxias do Sul : EDUCS, 2006.
- _____. *Trabalho imaterial: Marx e o debate contemporâneo*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2009.
- _____. Centralidade e imaterialidade do trabalho: classes sociais e luta política. *Revista Trabalho, Educação e Saúde*, 2011, pp. 367-385.
- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?* Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 15. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2008
- _____. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. Trabalho sem positividade, valor sem valor e imaterialidade sem materialidade. *O Social em Questão*, n. 25/26, 2011, pp. 15-28.

BENSAID, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.

CARCANHOLO, Marcelo Dias & MEDEIROS, João Leonardo. Trabalho no capitalismo contemporâneo: pelo fim das teorias do fim do trabalho. *Revista Outubro*. São Paulo, v. 20, 2012, pp. 171-197

CHAGAS, Eduardo. A determinação dupla do trabalho em Marx: trabalho concreto e trabalho abstrato. *Revista Outubro*. São Paulo, v. 19, 2010.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GORZ, André. *Estratégia operária e neocapitalismo*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.

_____. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

_____. *Misérias do presente, riqueza do possível*. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. *Metamorfozes do trabalho: crítica da razão econômica*. São Paulo: Annablume, 2007.

HABERMAS, J. *The theory of communicative action*. Londres: Polity, vol. II, 1992.

KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

MÉDA, Domenique. *Società senza lavoro: per una nuova filosofia dell'occupazione*. Milão: Feltrinelli, 1997.

OFFE, Claus. *Capitalismo desorganizado: transformações contemporâneas do trabalho e da política*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PRIEB, Sérgio. *O trabalho à beira do abismo: uma crítica marxista à tese do fim da centralidade do trabalho*. Ijuí: Ed. Uniju, 2005.

RIFKIN, Jeremy. *O fim dos empregos: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho*. São Paulo: Makron Books, 1995.

SILVA, Josué P. da. *André Gorz: trabalho e política*. 2 ed. São Paulo: Annablume, 2011.

SILVA, Josué P.; RODRIGUES, Iram J. (Orgs.). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume, 2006.

Modernidade, experiência e memória

Recebido em 10-02-2016

Aceito para publicação em 12-08-2016

Hebert Santos da Silva¹

Resumo: Este ensaio corresponde a uma leitura do processo de expansão da modernidade capitalista, procurando demonstrar, como o advento da técnica e do “progresso” geram trocas cada vez mais raras de experiências entre os indivíduos e, conseqüentemente, uma falta de memória cada vez maior em nosso tempo.

Palavras-chave: experiência; memória; modernidade; Walter Benjamin.

Modernidad, experiencia y memoria

Resumen: Este ensayo corresponde a una lectura del proceso de expansión de la modernidad capitalista, tratando de demostrar, ya que la llegada de la tecnología y el "progreso" generan cada vez más raro intercambio de experiencias entre los individuos y, por lo tanto, una falta de memoria creciente en nuestro tiempo.

Palabras clave: la experiencia; memoria; la modernidad; Walter Benjamin.

Modernity, experience and memory

Abstract: This essay corresponds to a reading of the expansion of capitalist modernity process, seeking to demonstrate, as the advent of technology and "progress" generate increasingly rare exchange of experiences between individuals and hence a lack of time memory most in our time.

Keywords: experience; memory; modernity; Walter Benjamin.

Dentre as grandes obras para compreensão da modernidade capitalista, não podemos deixar de dar destaque à contribuição de Marshal Berman, que no prefácio da edição de 1986 do livro *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*, afirma tentar explorar e mapear as aventuras e horrores, as ambigüidades e ironias da vida moderna. O livro se desenvolve através de vários caminhos de leitura, dentre elas as de alguns textos, considerados clássicos da modernidade como: *Fausto* (Goethe), *Manifesto do partido comunista* (Marx e Engels) e *Notas do subterrâneo* (Dostoievski).

¹ Graduado em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atualmente, mestrando do Programa de Pós-graduação em Educação da mesma Universidade. E-mail: heberthistoria@hotmail.com

O autor mostra como pessoas (reais ou fictícias), desde os tempos de Goethe, passando por Baudelaire e Benjamin, até os anos 80 do século XX, partilham leituras, e como esses livros e ambientes expressam algumas preocupações especificamente modernas. Sendo todos movidos, ao mesmo tempo, pelo desejo de mudança – de autotransformação, bem como de transformação do mundo ao seu redor – e pelo terror da desorientação e da desintegração, o terror da vida que se desfaz em pedaços. Onde “tudo que é sólido desmancha no ar”.

Ao se referir a esta conhecida expressão de Marx e Engels no *Manifesto de 1848*, Hardman (1988, p. 27) pontua com clareza, que esta afirmação pode ser interpretada tanto quanto metáfora dos impactos das mudanças em curso, articuladas ao contexto histórico das revoluções europeias, como também, pode ser lida em outro sentido, que nos remeteria “ao plano das percepções fenomênicas”, de “como as coisas veem sendo apreendidas e representadas”.

Configurando uma atitude mental marcada pela instabilidade, por sensações de estranhamento, de pulverização do tempo. Sensações essas, profundamente presentes nas várias formas de representação (tanto literárias, quanto plásticas) que se constituem no século XIX. Uma das faces visíveis do tempo da modernidade capitalista seria, então, modulada por essas sensações de instabilidade, fluidez, volatilidade, um tempo que interfere na percepção que as pessoas têm da duração, de seus ritmos: as coisas são apreendidas e representadas como instáveis; o tempo longo quase não existe mais no campo das percepções (HADLER, 2007, p. 23).

Sabemos que o conceito de modernidade foi criado em analogia ao conceito de moda, e o primeiro que o fez foi Baudelaire. Ele é o inventor da palavra e da coisa, *La modernité*. O filósofo/poeta estava consciente desse fato. Como confirma a seguinte citação do ensaio *Les peintres de la vie moderne*²:

Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la modernité; car il ne se présente pas de meilleur mot pour exprimer l'idée en question. Il s'agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel Dutransitoire³ (apud, ROUANET; WITTE, 1992, p. 104).

² *Os pintores da vida moderna*. No Brasil a obra é constantemente traduzida como *O pintor da vida moderna*, como no caso da editora Autêntica.

³ Ele busca esse algo que vamos chamar modernidade; porque não tem palavra melhor para expressar a ideia em questão. Isto é, para ele, lançar moda pode conter poética na história, de atira-la numa eterna transição.

Segundo Rouanet e Witte (1992), Baudelaire sabe que está usando a palavra pela primeira vez, pois diz que não há nada melhor para exprimir aquilo que estava querendo exprimir, a saber, esta eterna volatilização dos fenômenos.

Benjamin transfere esta palavra para o alemão, introduzindo a esta língua, o conceito de modernidade tal como foi criado em Baudelaire, pois, anteriormente, a palavra *Moderne* significava algo totalmente diferente. Quando em alemão se utilizava este termo, tratava-se, na verdade, do moderno nas artes, por volta da virada do século, do *Jugendstil*⁴, ou seja, da arte da literatura que se insurge contra o realismo do século XIX.

Benjamin é considerado, por muitos, o maior teórico a respeito da modernidade, contudo, em geral, este autor não reflete sobre a modernidade, limitando-se a descrever certos aspectos da vida social moderna. Para tanto, ele se refere constantemente às experiências do homem moderno no novo universo urbano. Em parte, essas reflexões se baseiam nos comentários de Baudelaire sobre o “heroísmo moderno”.

Para Rouanet e Witte (1992, p. 110), em *Fleurs du mal* (1857), Baudelaire idealiza que “para viver a modernidade é necessária uma constituição heroica. As pressões que a vida moderna impõe ao homem são tais, que a mera sobrevivência exige forças superiores às dos personagens de Homero”. De acordo com Rouanet e Witte:

Benjamin aceita em parte essa concepção do “herói moderno”: é o homem da cidade grande, duelista da multidão, que anda pela massa dando e recebendo estocadas, dando e recebendo choques. A onipresença das situações de choque introduziu na sensibilidade humana uma alteração qualitativa. O herói da multidão tem mais consciência que memória, é mais capaz de perceber que de lembrar-se, é mais sensível ao descontínuo da vivência que a continuidade da experiência. O órgão da vivência é a percepção, capaz de interceptar choques, enquanto o órgão da experiência é a memória; no mundo moderno todas as energias psíquicas têm que se concentrar na consciência imediata, para interceptar os choques da vida quotidiana, o que envolve o empobrecimento de outras instâncias, como a memória, e com isso o “herói moderno” perde todo o contato com a tradição, transformando-se em uma vítima da amnésia (1992, p. 111).

De tal modo, é nessa experiência (ou mesmo na falta desta) de vivenciar e sentir a vida na modernidade, que Benjamin baseia em grande parte sua descrição da estética moderna. Como no caso do cinema, onde o filme é a forma de arte correspondente à estrutura choquiforme do mundo contemporâneo.

⁴ Estilo de arquitetura e design, ou seja, a arte decorativa popular nos países germânicos, no final do século XIX e início do XX.

(...) nisso consiste o efeito de choque no filme, que como todo efeito de choque tem que ser interceptado por uma concentração mais intensa da consciência... O cinema é a forma de arte correspondente ao perigo da vida, cada vez mais ameaçador, que o homem de hoje precisa enfrentar (BENJAMIN, 1995, p. 192).

No segundo grande ensaio sobre Baudelaire encontramos uma afirmação que conecta o ambiente sensorial das ruas do século XIX com a arte mais influente do século XX, o cinema. Uma nova correspondência é proposta de modo explícito: entre o caleidoscópio dotado de consciência e o cinema. O cinema “corresponde” a este novo sistema sensorial. A realidade do habitante urbano das metrópoles do século XIX seria, de certo modo, pré-cinematográfica:

(...) chegou o dia em que o cinema correspondeu a uma nova e urgente necessidade de estímulos. No filme a percepção por choques confirma-se como princípio formal. O que determina o ritmo da produção em cadeia condiciona, no filme, o ritmo da recepção (BENJAMIN, 2000, p. 52).

Por que o cinema? Pelo seu caráter tátil: o cinema baseia-se “na mudança de lugares e ângulos, que golpeia intermitentemente o espectador” (BENJAMIN, 1995, p. 192). Nas palavras de Oliveira (2006, p. 64-5):

O choque ilustrado pela súbita aparição/desaparição da passante, e o caráter tátil da nova percepção são termos que andam juntos. A série de golpes a que é submetido o espectador de cinema é similar ao que o transeunte nas ruas das grandes cidades está acostumado. É do “cruzamento” dos inúmeros sinais e estímulos a que está exposto que nasce uma nova arte da percepção: a arte de apurar os choques. A função de defesa dos órgãos da sensibilidade consiste então em não deixar que o estímulo produza um trauma. Aí entramos no âmbito da memória. A investigação histórica em torno da percepção sensorial se articula, nos textos benjaminianos, imediatamente com a memória. O tipo de percepção acima descrito gera um novo tipo de memória.

A “questão da memória emerge, assim, como uma das questões centrais da espaço-temporalidade da modernidade” (HADLER, 2007, p. 25). Uma vez que, os esquecimentos e as desmemórias produzidas, ficam à espera de alguma forma de resgate e concomitantemente, a velocidade das mudanças provocam bruscas alterações nos espaços tocados por seu ritmo intenso, o que nos remete à ideia de progresso como conceito-chave da configuração do tempo moderno. Um progresso que de tão vertiginoso pode aparecer como magia,

encantamento ou algo que está em constante mudança, em um tempo que parece cada vez mais rápido, e, por conseguinte, nos termos de Nora, aparece como uma “aceleração da História”, caracterizada por:

Uma oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto, a percepção global de qualquer coisa como desaparecida- uma ruptura do equilíbrio. O arrancar do que ainda sobrou do vivido no calor da tradição, no mutismo do costume, na repetição do ancestral, sob o impulso de um sentimento histórico profundo. A ascensão à consciência de si mesmo sob o signo do terminado, o fim de alguma coisa desde sempre começada. [portanto] Fala-se tanto de memória porque ela não existe mais (NORA, 1993, p.7).

Tais fenômenos podem ser explicados através dos estudos de Benjamin (1995, p. 198) relativos às sociedades capitalistas industrializadas, onde o autor observa que a aceleração das mudanças culturais, os novos ritmos de vida estabelecidos nos centros urbanos, as demandas produtivas e as formas de sociabilidade na modernidade, acompanhados por novos padrões de vivência, acabaram por gerar trocas cada vez mais raras de experiências entre os sujeitos. As pessoas estariam, assim, sendo privadas da “faculdade de intercambiar experiências”. As experiências passam, desta forma, a se transformar em vivências.

Portanto, a contração do tempo, cada vez mais intensa na modernidade capitalista, e o domínio da lógica da racionalidade técnica, militam contra a possibilidade de desenvolvimento da imaginação e da recordação. Uma vez que o viver urbano se torna cada vez mais acelerado, as informações chegam mais depressa e, paradoxalmente, o intercâmbio de experiências se torna raro.

“Se as possibilidades de experiência têm sido cada vez mais dificultadas na modernidade avançada, as possibilidades de memória também estariam ameaçadas. A faculdade de recordar estaria fragilizada”. Porque “as experiências pelas quais passamos oferecem substrato, a matéria viva, sensível, da recordação ou da rememoração” (HADLER, 2007, p.203). Logo, o sujeito urbano contemporâneo à deriva por espaços em constante mutação, refugia-se nas vivências urbanas automatizadas, esquecido e desmemoriado de possibilidades outras, de constituição do novo, de produção de novos sentidos.

Referências

- BENJAMIN, W. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Obras escolhidas*. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- _____. “O narrador”. In: *Obras escolhidas*. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- _____. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. In: *A modernidade e os modernos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempos Brasileiros, 2000.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- HARDMAN, F. F. *Trem fantasma. A modernidade na selva*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- HADLER, M. S. D. *Trilhos da modernidade: memórias e educação urbana dos sentidos*. Campinas: [s.n.], 2007.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto de História*. Revista do Programa de Estudos de Pós-graduação em História e do Departamento de História da PUC. São Paulo. n.10, dez., 1993, pp.7-28.
- OLIVEIRA, B. B. C. de. *Olhar e narrativa: leituras Benjaminianas*. Vitória: EDUFES, 2006.
- ROUANET, Sérgio Paulo; WITTE, Bernd. Por que o moderno envelhece tão rápido? Concepção da modernidade em Walter Benjamin. *Revista da USP*, São Paulo, n.15, 1992. pp.103-117.

Entre cacos e ecos, *Música no Corpo de Fuga*: Fragmentos de sons e tons, num romance de vozes silenciadas e poesias apagadas

Recebido em 19-10-2015
Aceito para publicação em 30-06-2016

Obra Resenhada

FERNANDEZ, Fabricio. *Música no corpo de fuga*. Vitória: Ed. Pedregulho, 2014, 66 p.

Cibele Verrangia Correa da Silva¹

Apresentação

Música no Corpo de Fuga, de Fabricio Fernandez, teve seu lançamento junto ao projeto Painel Literário, realizado em 05/05/2015, no Centro Cultural Sesc Glória. É um livro de encontros, mas não são encontros quaisquer. Em errático destino, a fuga é outro encontro que tem algo de pacífico e indeterminado. Nesse terceiro livro do autor, temos a presença da dissonância e de certa melancolia simulada, que nivela o estado de “errância” das personagens Lucas, um jornalista que deseja abandonar a profissão, e Juli (Juliano), um jovem andrógino em experiência próxima à transição transexual.

O autor, Fabricio Fernandez, nascido na década de 1970, é jornalista, cineclubista e mestrando em Comunicação e Territorialidades pela Universidade Federal do Espírito Santo. Autor da trilogia *Nome Nenhum* (Multifoco), *Música no Corpo de Fuga* (Pedregulho) e *Autohystória*, ainda em construção. Escreveu o livro-reportagem *Rosa Helena Schorling – Além da Folha de Vento*. Atualmente, Fernandez escreve o terceiro livro da trilogia, *Autohystória*, e também a anti-biografia do cantor e compositor Aprígio Lyrio.

¹ Doutoranda em Letras na área de Estudos Literários, pela Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória/ES, Brasil. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo. E-mail: cverrangia@yahoo.com.br

Abrindo caminhos...

*A música p'ra mim tem seduções de oceano!
Quantas vezes procuro navegar,
Sobre um dorso brumoso, a vela a todo o pano,
Minha pálida estrela a demandar!*

*O peito saliente, os pulmões distendidos
Como o rijo velame d'um navio,
Intento desvendar os reinos escondidos
Sob o manto da noite escuro e frio;*

*Sinto vibrar em mim todas as comoções
D'um navio que sulca o vasto mar;
Chuvas temporais, ciclones, convulsões*

*Conseguem a minh'alma acalantar.
– Mas quando reina a paz, quando a bonança impera,
Que desespero horrível me exaspera!*

Baudelaire. Poema “A música”. In: *As flores do mal*.

Para adentrar na comovente e desesperada narrativa de *Música no corpo de fuga*, do jovem autor capixaba Fabricio Fernandez, é preciso desprender-se dos padrões e das usuais formas e normas da literatura. Estamos aqui em contato com um romance; se é que podemos chamá-lo assim, pois cada vez que leio e releio a narrativa, percebo uma profunda e intencional busca por desconstrução, principalmente na perspectiva do purismo dos gêneros textuais.

Na verdade, a noção de desconstrução permeia todo esse “objeto”; “corpo” literário, uma vez que se propõe a radiografar a realidade; a cidade; os corpos que perambulam sem pouso no espaço vazio da vida; num texto não-linear; fragmentado, prenhe de fluxos de consciência, de uma prosa poética nervosa e navalhal, que nos envolve através dos diferentes sons, tons, cores, amores, dores, pulsões, ereções, explosões e nos carrega para um universo de crítica e de poesia, denunciando um desejo profundo de vida e visibilidade.

É através das diferentes vozes, que somos invadidos por um projeto/projétil literário de resistência, luta, engajamento e denúncia, propondo-se apresentar as experiências negadas e silenciadas de corpos que ousam desafiar o *status quo* e que emergem da marginalidade e da subalternidade para “navalhar a carne” de toda uma sociedade hipócrita e atrasada.

São vozes ora doces, ora ácidas de personagens forjadas na fragmentação corporal, que passeiam pela cidade e pela vida, como espectros de si mesmas e dos desejos de respeito e de pertencimento. A polifonia dialoga com o projeto do autor de dar visibilidade a tantas vozes silenciadas historicamente e espoliadas socialmente.

Numa plenitude de poesia e música, sentimos Lucas, o melancólico profeta; Juli, a deidade de vermelho; Dennis, o companheiro perdido; Ros, a voz da (des)consciência; Glaubers; Caios; Clarices; Nolls e por que não, Fabricios?, num enroscar-se de tonalidades e sonoridades, em corpos que flutuam e fixam-se, ao mesmo tempo, na fragilidade da existência e na perenidade dos sonhos.

São entidades poéticas, profundamente construídas na “descentração”, no pulular de cacos, que perambulam pela cidade à procura de tudo e de nada, num caminhar melancólico, em busca das profundezas mais íntimas de cada ser.

Temos também um narrador-corpo-música, que em certos momentos assume o devir personagem, mas também necessita de um afastamento de onisciência, bem como se permite ao diálogo com o leitor e o autor. Há passagens da obra em que claramente sentimos a presença da autobiografia, porém ela se traveste muito bem de tons de cinza, azuis e vermelhos para dar vida a um devir narrador-personagem-autor.

Esse deslocamento estético também se faz presente na construção temporal e espacial da narrativa, uma vez que, por mais que o texto seja ambientalizado na cidade de Brasília, mais especificamente no metrô da mesma e em diferentes espaços da rua, o fluxo de consciência nos leva para ambientes outros, em que a loucura e a racionalidade convivem quase que harmonicamente no espaço “além” da vida, num côncavo e convexo labirinto de espelhos.

O tempo também é marcado por certa fluidez, colocando sempre a ação em repouso, ou melhor, pairando sobre esses corpos que dançam na luz da cidade e nas fronteiras do entre-lugar. Há um esboço de linearidade fugidia na narrativa, promovendo um encadeamento estrutural que escapa; escorre; derrama-se na estrutura normativa, conferindo um real recurso de estilo da autoria, sempre com o objetivo de causar estranhamento e atravessamento de corpos.

Dentro do vagão as bocas dos passageiros estavam mudas e os dentes deles talvez rangessem. Foi aí que lembrei: *corri pela areia da praia em direção ao mar e entrei na água gelada com meu primo que não era bem meu primo. Era aquele sujeito que entra na família da gente de algum modo e que a gente passa a chamar de primo,*

sem saber direito de onde esse sujeito veio, nem como apareceu na família. Também não recordo da paisagem daquela praia, apenas lembro que nós dois, eu e meu primo (e mais alguns outros garotos), corremos desengonçados e entramos no mar... mas antes disso havia uma brincadeira combinada entre nós: após o mergulho, um de nós teria que atravessar por entre as pernas do outro. Vai, mergulha!, meu primo ordenava. Afundei e, quando submergi, fiquei dentro d'água por um tempo maior do que o pulmão suportava – a boca cheia de água salgada de praia e a língua lentamente a deslizar naquela carne lisa e gelada e endurecida do pau do meu primo (...) (FERNANDEZ, 2014, p. 19-20).

Música no corpo de fuga nos atravessa intimamente, causando certo desconforto e incômodo, assim como atração e desejo, pois a construção imagética e auditiva promove uma intensa sinestesia, provocando sensações e “intenções” que dialoga com a narrativa erótica, ao mesmo tempo em que faz uma profunda crítica social. Essa crítica se dá na própria linguagem, que se utiliza de lirismo e de agressividade para marcar esse espaço onírico e visceral, denunciando as situações de opressão e violência em que sobrevivem os marginais sociais (aqui representados pelos agentes da diversidade sexual, ou seja, homossexuais, travestis etc.), na busca por melhores condições de vida, bem como de respeito às diferentes subjetividades, amores e desejos.

O texto é construído na junção de diversas experiências artísticas, por meio das quais vamos sendo invadidos constantemente pela literatura, no recurso da intertextualidade e da metalinguagem; da música, que está tanto na linguagem, quanto nos temas; das artes plásticas, que colore o cenário literário e os corpos presentes/ausentes; nas IPIs (Interrupção para Incidentes), recurso estético de corte na possível linearidade da narrativa, mas se configura como um quase fluxo de consciência e marca profundamente a poeticidade e o lirismo da obra: “Aquela música de fundo tocando alto e sem parar. Era como se quisesse correr pra deixar de estar morto: estou morto horas antes, as horas que antecedem a escrita. Adormeci no sofá, imitando as minhas estrelas” (FERNANDEZ, 2014, p. 14).

As IPIs são, inclusive, o recurso mais visualmente construído para sentirmos a presença da fragmentação; dos cacos da ação. Essas interrupções fazem parte da atmosfera de manutenção do pairar sobre a obra e sobre a vida. Elas aparecem quando o texto esboça avançar na linearidade e na caracterização mais profunda das personagens e da ação. Então, há um recuo, uma pausa, para que outras expectativas e perspectivas apareçam, criando um jogo de sedução de avança/recua; penetra/afasta; foca/desvia; some/aparece; corpo/alma,

conduzindo a uma fuga nas intenções de envolvimento e de afinidades, fazendo com que o leitor experiencie a vivência fantasmagórica desses corpos deslocados de música e fuga.

(...) caminhando à esmo pela cidade, pedia a Noll que me mostrasse mais da vida, não queria ser um alvo fácil – Clarice, me mantinha de ouvidos atentos: às vezes, sabe!, sinto-me tão alienado de mim. Mas isso era o que tinha de mais real até ali. Clarice!, o que não sei está por debaixo das palavras. Às vezes, esgueiro-me, deito a cabeça para o lado, com o intuito de ver se encontro... mas as palavras caem do meu colo e não chegam ao chão, oh! (FERNANDEZ, 2014, p. 53).

Assim como Caio Fernando Abreu denuncia a perenidade da vida e a resistência das escolhas em “Morangos mofados” e Clarice Lispector se deprime com a falta de esquinas na cidade de Brasília, com a ausência de alguns corpos que subsistem desses espaços, bem como com a artificialidade das relações e dos encontros na narrativa “Brasília”, temos em *Música no corpo de fuga*, uma visceral obra que grita por visibilidade, mas que faz escapar da visão esses corpos-espectro que, no movimento da fuga, promovem a ação e a liberdade.

É no pairar sobre tons e sons do desejo, da existência, da luta diária por verdade e profundidade, que esse projeto/projétil literário atravessa o onírico da pós-modernidade, em que a fragmentação e a irrupção serão os elementos fundamentais da identidade e do devir do sujeito, num caminhar de afrontamentos e empoderamento, promovendo rachaduras no concreto cinza e frio da cidade, metamorfoseando a melancólica vermelhidão da vida, num descortinar de transes e êxtases monumentais, em busca de gozos e sonhos.

Então, perceber *Música no corpo de fuga* é permitir-se estar no “além”, nas fronteiras do desejo/vontade; é ir mais, mais, mais e mais, até o entre-lugar da vida.

Obra reseñada

Hannerz, Ulf. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, 2ª Edición, 290 p.

Recebido em 25-02-2016

Aceito para publicação em 13-10-2016

97

Juan M. Saldívar¹

El profesor Ulf Hannerz, antropólogo sueco formado en la Stockholm University, es un destacado estudioso de las culturas transnacionales en las últimas décadas. Algunas de sus obras más notables son: *Exploring the city: Inquiries toward an urban anthropology* (1980), *Cultural complexity: Studies in the social organization of meaning* (1990), *Foreign news: Exploring the world of foreign correspondents* (2004), *Anthropology's World: Life in a Twenty-First Century discipline* (2010). Es profesor-investigador en Stockholm University y University of Oslo, miembro honorario de Royal Swedish Academy of Sciences.

A propósito del “20 aniversario” de la publicación del libro en inglés en el año 1996², *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, ofrece reflexiones sobre la compleja contemporaneidad de las culturas transnacionales bajo la metáfora *ecúmene global*. El libro se compone de tres apartados: 1) Cultura, 2) Gente y 3) Lugares. De acuerdo a cada una de sus partes, el autor propone entender los mosaicos culturales que emergen de las *conexiones transnacionales* en el mundo. Se interesa por deducir una mirada de la *cultura* en la era de la globalización a partir de los entrecruces territoriales y flujos culturales que suceden a largas distancias geográficas. De manera que la preocupación central es establecer una serie de

¹ Doctor en Antropología. Investigador postdoctorante, Universidad de Los Lagos (Programa ATLAS), Osorno, Chile. E-mail: juan.saldivar@ulagos.cl - Proyecto Fondecyt N.3607981: Etnografías en movimiento: imaginarios culturales y trayectorias migratorias de comunidades transnacionales chilotas entre Ushuaia, Argentina y Punta Arenas, Chile 1950-2015.

² HANNERZ, Ulf. *Transnational Connections. Culture, people, places*. London-N.York: Routledge, 1996, 1ª Edition, 216 p.

debates teórico-metodológicos sobre escenarios multisituados y multilocales desde el enfoque transnacional.

La noción de *cultura* para el autor se define en la contemporaneidad a partir del binomio “local/global”, discusión que muestra los ensamblajes culturales implicados en cruces y entrecruces de geografías y paisajes movedizos. Hace uso de tres categorías para entender lo que denomina conexiones transnacionales, refiriéndose a cómo las personas, los lugares y las culturas convergen desde múltiples expresiones. Para Hannerz, la globalización es una cuestión de interconexiones a larga distancia que incluye no sólo a los países, sino también a los continentes que se entrecruzan en geografías diversas. Estas conexiones se vuelven más influyentes a través de los medios de comunicación, los viajes y los mercados internacionales que disuelven las fronteras. La metáfora que utiliza el autor es la de *ecúmene global*, refiriéndose a ella como la conexión entre las personas y los lugares que rodean el mundo de manera intensa. Asegura que la primera guerra mundial, industrial y capitalista fue artificio de las interconexiones entre países de primer y tercer mundo. La globalización concebida como un antes y después sigue siendo un concepto que atrae a los intelectuales en las ciencias sociales.

Sugiere pensar la cultura como paquete que mantiene tres aspectos intensamente interconectados. El primero refiere a los desplazamientos físicos de personas de un lado a otro. El segundo, los medios de comunicación que intensifican espacios geográficos. Y el tercero, las relaciones comerciales en las cuales aparecen productos elaborados en diversos lugares, así como sus consumos. Los intercambios culturales, más allá de interconectar simbologías periféricas, hacen de los significados locales criterios globales de aceptación, apreciación y consumo masivos. El autor alude al *karate* como un arte marcial de origen japonés que se practica en diversos espacios del globo, incluso en Nigeria sin pertenecer culturalmente a dicho país. Además del karate, la gastronomía, la estética de la moda y las marcas de autos, se han convertido en lógicas globales que son adquiridas por personas de geografías diversas. Las categorías establecidas, cultura, personas y lugares, son para Hannerz una forma no sólo de incursionar en un campo antropológico novedoso, sino también para hacerlo etnográficamente en espacios donde el Estado-nación no mantiene una hegemonía notable, es decir, no aparece como plataforma cultural que delimite tradiciones locales. Propone entender la cultura como una manifestación interconectada con otros fenómenos globales que difieren de espacios geográficos concretos. Es a partir de la globalización, que

las culturas se han extendido a través de locaciones simbólicas que aparecen como mosaicos intensos de significado.

Estos hábitats de significado, se entienden como territorios geográficos que determinan los procesos culturales. El hábitat es, además de espacio geográfico, agente de acción que opera, produce y encuentra recursos que se extienden más allá de fronteras específicas. Dentro de la metáfora ecúmene global existen hábitats de significado que se disuelven en medida de conexiones crecientes y significados culturales movedizos. No sólo las modas, el comercio de productos o las tecnologías de información construyen símbolos culturales movedizos, también las relaciones bi-continetales a través de la migración, la formación de comunidades y los matrimonios binacionales, hacen de las geografías, particularidades territoriales. El autor se pregunta ¿hay menos cultura, o más? Difiere del punto de vista popular en torno a la cultura como el acceso al conocimiento, a las modas y los estatus sociales que permiten a las personas, mantener conexiones complejas de significado. Entonces, ¿la cultura es un proceso adaptativo, un acceso al conocimiento, una forma o elementalidad adquirida a partir de la sociabilidad? Cuestionarse qué es cultura no sería lo más adecuado para el autor. En lugar de ello, propone cuestionar cómo los procesos culturales adquieren formas y significados diversos que se manifiestan crecientes rebasando ideas y sentidos globales. Para algunas personas, el término globalización es sinónimo de homogenización, lo cual significaría el triunfo de la modernidad.

Las categorías *local/global*, son para Hannerz, una manera de medir el transnacionalismo, asegura que a partir de este binomio se pueden entender las conexiones (cruces y entrecruces) de personas y lugares en culturas cada vez más distantes. El concepto *ecúmene global*, propone la reflexión sobre dinámicas culturales que se gestan a largas distancias, favoreciendo la circulación de significados simbólicos e interacción colectiva entre un o más lugares geográficos. Parece que el concepto mestizaje adquiere centralidad para el autor, sobre todo por tenerlo en cuenta como parte de la transnacionalización, de los vínculos culturales asiduos que se generan alrededor del globo. El marco de la producción y circulación de la cultura podría entenderse a partir de cuatro nociones. El primero alude a las formas de representación o manifestación cultural, es decir, cómo viven las personas. El segundo refiere al Estado como plataforma dónde suceden las cosas. El tercero, al mercado como flujo económico que hace de las expresiones culturales locales, formas y significados movedizos. El cuarto refiere al *movimiento*, ¿De qué? De procesos, paisajes, situaciones y

otros recorridos que involucran las culturas y sus manifestaciones tradicionales alrededor del globo, es decir, aquí y allá, del centro a la periferia, de la periferia al centro.

La *gente*, es entendida por Hannerz como productora de significados movedizos que transcurren alrededor de los contextos culturales. Éstos se construyen a partir de la manifestación de símbolos y expresión de mosaicos que identifican a diversos grupos, pueblos y personas, como procesos generativos de multipaisajes que no sólo existen en determinados espacios, sino que son movedizos, desiguales y filtrados. En este sentido, la pregunta central sería entender cómo las personas construyen formas culturales de identificación a través de redes extensas de significado. Las personas como agentes que producen cultura se representan a partir de múltiples etiquetas que involucran a los espacios geográficos, los sentidos de pertenencia y las identidades nacionales. Si bien el autor se plantea una serie de cuestionamientos sobre el concepto *resonancia cultural*, opta por definirlo como adecuado para entender fenomenológicamente las construcciones culturales que las personas hacen de los entornos imaginarios, específicamente de aquellos que no se encuentren residiendo en sus lugares de origen. Estas polaridades culturales entrelazadas, mezcladas, híbridas, filtradas y movedizas son precisamente las que construyen ecúmenes globales, conexiones más allá de los espacios físicos, contra-geografías que reducen la memoria colectiva.

Lo transnacional no siempre se mueve a gran escala, pues en ocasiones se manifiesta como un movimiento reducido de sistemas de redes que no necesariamente permite el movimiento físico, sino que se puede acceder a otros espacios imaginarios desde la televisión, la moda, la gastronomía y las tradiciones culturales locales. Los vínculos afectivos entre personas que no precisamente interactúan en espacios geográficos comunes también se consideran transnacionales en la medida en que promueven la proliferación de distintos tipos de vínculos que se extienden a escalas variables de significado. Esta forma globalizante de extensión de redes que penetra en la vida social, - remata el autor - se torna opaca puesto que es individual, personal, propia y carente de expresión colectiva en algunos casos. La cultura transnacional, en sus múltiples expresiones, no deja de lado las localidades culturales y sus manifestaciones identitarias, pues esto sólo mantendría una forma de integración colectiva a gran escala de comunidades culturales. El entendimiento de lo transnacional como una forma de conexión cultural a gran escala tendría que darse bajo estrictos puntos de convergencia, pues las comunidades migrantes, las asociaciones y organismos culturales que se forman en

los lugares de residencia, las tradiciones culturales que se expresan fuera de sus fronteras transnacionales y la formación de comunidades (incluyendo matrimonios binacionales), formarían parte del paquete asumido por condición de ida y vuelta, de allá y acá, de lidiar entre dos o más naciones de manera política, económica y cultural.

La noción de espacio transnacional puede ser controversial. O lo es, al menos, en lo que conciernen aquellas ciudades *eternas* y *globales* como París, Londres, Los Ángeles, Nueva York, Roma, Tokio, entre otras consideradas de primer orden. Asimismo, están fluyendo política y económicamente otras ciudades en resonancia cultural, sobre todo consideradas de segundo orden, aquellas que pertenecen al continente americano como Buenos Aires, Ciudad de México, Bogotá, Lima, Santiago, Panamá, Río de Janeiro y Sao Paulo. Estos lugares imaginados, ahora más que antes, se encuentran en estrechos vínculos de significado, ya sea por eventos culturales, políticos, económicos o sociales que interactúan formando extensas redes. Las migraciones, por ejemplo, han diluido las fronteras fragmentadas entre naciones, así, las identidades culturales locales han dejado los sentidos propios de pertenencia por esquemas globales que involucran relaciones a larga distancia.

Si las ciudades y las personas se vinculan a partir de movimientos físicos a larga escala geográfica, entonces ¿De qué manera podemos considerar la transnacionalización de la cultura? ¿Qué enfoques son útiles para el análisis de la transnacionalización cultural? El autor pone en tela de juicio dos propuestas: *gemeinschaft/gesellschaft*. En ambas aparece la noción transnacional desde una postura sociológica clásica. En la primera, el mundo se encuentra constituido por sociedades cerradas, únicas, y donde lo nacional es el epicentro social. La globalización no encajada más que como devastador sistema, amenaza a la que se tendrá que tomar resistencia continua. El segundo modelo, mantiene una visión más abierta en la cual se manifiestan las conexiones sociales como ejes en las redes sociales. Son valorados los intercambios socioculturales permitiendo cambios. Además, la idea de sociedad nacional permanece como base en el sistema global contemporáneo. El autor plantea que una manera de sostener la discusión y extenderla con propuestas aceleradas, es, sin duda, retomar la etnografía desde un eje temático variado para establecer comparaciones entre lugares mosaicos de significado.

La preocupación metodológica que expresa el autor es justamente la idea de encontrar estrategias etnográficas que logren un desarrollo con los nuevos objetos de estudio. El autor maneja la categoría *relaciones sociales* con la cual trata de entender no sólo las conexiones

paralelas entre diversos imaginarios culturales, sino también sostener cómo las relaciones sociales que se establecen a distancia (sobre todo entre fronteras territoriales) mantienen vínculos asiduos entre dos o más lugares, incluso a manera de redes de relaciones mutuas que sobrepasan las etnografías clásicas en espacios concretos. La idea de *etnografía transnacional* vincula la noción de comunicación no como un eje que permita el dialogo paralelo, sino horizontal, dependiendo de las distancias entre personas y lugares. Las relaciones *gemeinschaft/gesellschaft* permiten entender el tipo de relaciones, las primarias refieren a los vínculos asiduos entre personas, las secundarias sobre las acciones que desempeñan las personas en más de un lugar a la vez. El autor maneja una tercera categoría en torno a las *relaciones*, en las cuales interviene la tecnología y los medios de comunicación como un paquete movedido que cumple funciones múltiples de significado entre personas, territorios, acciones y formas simbólicas de contenido cultural. Las relaciones cuaternarias refieren a la información tecnológica que se manifiesta entre las personas, este tipo de relación se vincula con la terciaria.

Las culturas transnacionales son aquellas tradiciones que involucran idas y vueltas, provocadas por la desterritorialización de comunidades que se desplazan por diversos lugares estableciendo puentes geográficos comunes. Ulf Hannerz propone reflexionar sobre los *intelectuales*, quienes pueden estar en diversos lugares del globo compartiendo ideas con personas que no propiamente pertenecen al mismo entorno cultural. Estas culturas territoriales se convierten en transnacionales en la medida en que se van multiplicando los cruces y entre cruces de experiencias, conocimientos, manifestaciones y formas de significado que no necesariamente son legitimadas en los lugares donde se ensamblan. Hannerz enfatiza los movimientos fuera de las localidades culturales, los cuales determina como desplazamiento de personas en lugares diversos, etiquetando a estas personas como *cosmopolitas*. Si los cosmopolitas son quienes se desplazan viviendo entre culturas territoriales, entonces ¿Qué sucede con aquellos que sin dejar sus lugares de origen permanecen viviendo en múltiples espacios imaginados?

Los *lugares* para Hannerz pueden entenderse desde la metáfora *ecúmene global*. Para el caso de las ciudades *interconectadas*, menciona una creciente lista en la cual aparecen lugares capitales como Ciudad de México, Los Ángeles, Londres, París, Tokio Nueva York, Miami, Sao Paulo, Bangkok, entre otras. Toma el ejemplo de Londres para sostener cómo algunas ciudades han crecido a partir de la intervención de culturas diversas provenientes de

múltiples lugares del globo. Estas combinaciones de significados culturales y formas simbólicas re-adaptadas están cambiando el mapa cultural del globo, sobre todo por las etiquetas que algunos espacios adquieren en torno a lo culturalmente multifacético. Las ciudades concebidas como mundiales eran aquellas que mantenían hegemonías económicas sobre otras. Actualmente, no sólo las urbes económicas mantienen la atención de comunidades, sino también aquellos lugares que ofrecen exotismos vasados en circulación de mercancías, ensamblajes territoriales, atracción turística, entre otros factores. En este sentido, Miami se ha convertido en el eje empresarial para los cubanos, así como también Los Ángeles, Houston o Dallas para los emigrados mexicanos, chinos, coreanos y vietnamitas, Nueva York para los puertorriqueños, ucranianos y otros caribeños.

Los flujos transnacionales en la cultura se encuentran en las movilidades físicas de personas de un lugar a otro, anclajes y manifestaciones de tradiciones culturales desbordadas. La noción de manifestación cultural, si bien no depende de la movilidad física de personas, es un factor dominante de heterogeneidad que produce fluidos culturales recientes. La cultura como manifestación diversa de significado es, sin duda, una expresión mosaico que se extiende de manera líquida, fluida o filtrada. Las ciudades y las personas se relacionan en medida de las manifestaciones culturales que producen. Así, ciudades latinoamericanas aparecen en Europa o Estados Unidos a través de las expresiones propias que se generan por las comunidades establecidas.

De esta manera, se visualizan diversas connotaciones sobre ecúmenes globales. Por ejemplo, la expansión y circulación de nuevos mercados provocados por comunidades migratorias. Argumenta que uno de los principios teóricos de la globalización del mercado es precisamente que un producto logre encontrar nichos dentro del mercado o de la demanda local en cualquier lugar del mundo. Los productos culturales que se manifiestan en algunas ciudades globales son diversos a partir de las resonancias adaptativas que producen, pues no todos se convierten en objetos o costumbres asumidas. Esto depende de la fluidez de su resonancia. Menciona que hacer cultura a partir de la diversidad es justamente una característica de lo transnacional, de la conexión y meta fijación de lo otro, lo diferente y masivamente exótico que producen los símbolos culturales ensamblados. La transnacionalización cultural depende, en cierto grado, de conexiones crecientes a larga distancia, de formas en los cuales se desenvuelven geopolíticas globales. Estas manifestaciones culturales diversas y en cierto sentido exóticas, van más allá de los cinturones

en los que giran, pues se desplazan a velocidades crecientes adaptándose y re-adaptándose a los lugares que se establecen.

Hasta cierto punto algunos estudiosos del transnacionalismo critican las propuestas de Hannerz sobre la *complejidad cultural*, causando severa incomodidad sus reflexiones sobre ecúmene global, hábitats de significado, criollización/mestizaje y el binomio local/global. Sin embargo, estas definiciones son relevantes para entender las “relaciones entre personas y lugares que pueden cruzar las fronteras. Aquí entran en juego los círculos íntimos y los pequeños sistemas de redes” (1998:164). El *ecúmene global*³, es una aproximación relevante “para aludir a la interconexión en el mundo, a través de interacciones, intercambios y desarrollos derivados, que afectan no poco a la organización de la cultura” (1998:20-21). De manera que “mi propio hábitat de significado cotidiano cambió el día que instalaron la televisión por cable en el edificio donde vivo: de pronto tuve acceso a los programas británicos, franceses, alemanes, turcos, americanos y rusos” (1998:42). Esto conlleva reflexionar en la noción de mestizaje, sobre todo por “la redistribución de la cultura en el espacio y entre los hábitats de significado” (1998:45). Reconociendo que mientras “lo global es superficial, lo local es profundo” (1998:51). Estas conexiones de personas en lugares y países, no sólo se manifiestan en la formación de comunidades a través del cruce de fronteras, sino también considera los “significados, valores y formas simbólicas, incluyendo en dicho proceso las culturas del lugar anterior como las del nuevo” (1998:27).

Conexiones transnacionales es un libro estricto, relevante y asiduo que pretende una crítica en torno a tendencias antropológicas contemporáneas de gran dilatación. Las discusiones argumentadas a lo largo del libro procuran establecer triangulaciones sobre conceptos como transnacionalización, cultura y modernidad. Éstos arrojan una serie de perspectivas que proponen rigurosos cambios metodológicos en las ciencias sociales y la antropología. Especular sobre temáticas actuales no sólo origina perspicacia generando dudas, sino que también incita a reflexionar sobre la agenda antropológica en las últimas décadas. Así, este libro se erige como una valiosa herramienta de pensamiento teórico-metodológico que debería ser considerado por estudiosos de la cultura y la globalización. Finalmente, es un excelente exponente de un círculo intelectual que pretende conciliar el concepto *cultura* de

³ Proviene de *oikoumene*, que para los griegos es entendido como el mundo habitado, “se extendía desde Gibraltar hacia India y China” (Hannerz, 1998:21). Retoma dicho concepto a partir de las ideas de Alfred Kroeber. Además propone utilizarlo en contraparte del concepto “aldea global” propuesto por Marshall McLuhan en 1964.

manera transversal con otros fenómenos sociales en los cuales se interconectan paisajes, mosaicos y memorias colectivas diversas.

La Muñeca

Recebido em 12-09-2016
Aceito para publicação em 04-12-2016

Angélica María Urquizo Alcívar

Universidad Nacional de Chimborazo
Riobamba-Ecuador

106

Era uno de esos días. . . en uno de esos hogares. . . ¡con uno de esos padres!.

La niña había llegado de la escuela con una desastrosa noticia, había sacado 12/20 en un examen de matemática, para ella era casi casi el fin del mundo porque sabía lo que le esperaba.

Su padre, analizó el examen, y empezaron los gritos: ¿Que acaso es muy difícil dividir? ¡Y aquí una simple resta! Esto es imperdonable, ¿cómo me puedes hacer esto? ¿Te falta algo? ¡Acaso no trabajo día y noche para que tengas todo lo que necesitas y quieres! Y cuando perdió los estribos y sacó su cinturón para asestar un golpe certero, ¡algo increíble pasó!: Su hija, se había convertido en una hermosa muñeca. El hombre aterrorizado, se restregaba los ojos absortos por el hecho, y empezó a llamarla por su nombre: Samay! Samay! hijita ... de pronto escuchó una voz desde el fondo de la habitación que le decía: ¿hijita? ¡Eres el mismo hombre que le gritaba y estaba por azotarla!, ¡hazlo!, ahora no te escucha, ¡grita desahógate!, apunta tus mejores golpes; así, como muñeca, tampoco siente nada. El hombre más sorprendido aún le pregunta ¿qué pasó? ¿quién eres?¿ y ahora qué hago? .

Aquella imagen que simulaba más una brillante luz, se acerca y dulcemente toma a la bella muñequita entre sus brazos, y mirándolo con ternura pero a la vez con indignación le dice: Para ser un hombre que controla tan bien las situaciones y a su hija, haces muchas preguntas a la vez; pero bien, lo que pasó es que esa estrellita hermosa que te tocó por hija, se convirtió en una hermosa pero fría muñeca; yo, pues yo, Soy un ángel, el hombre le pregunta, ¿su ángel? Y sin decirle nada, continúa, y ahora ¿qué harás? Pues ¡no sé!; a veces los seres humanos esperan que otros les digan que hacer en lugar de tomar en sus propias manos su destino, ni nosotros podemos decirles que hacer. Pero te aseguro que para todas las

situaciones de tu vida siempre habrá al menos dos formas de resolverlas. Aunque no sé si te lo mereces, ¡si quieres podría mostrarte lo que hubiera pasado si no intervengo!.

¿Y mi hija? ¿Qué pasará con ella?, ¿volveré a ver sus ojos? ¿su sonrisa?, y el ángel le responde: así ella no sufre, pero realmente dependerá de ti si vuelve a ser la de antes y si me lo permites, cualquiera que te escuchaba hace 5 minutos ignoraba que podías apreciar aquellas cosas de esta pequeña; ¿por qué siempre lo hacen tan difícil?, ¡en fin!, ¿qué dices? ¿te animas?

El hombre desesperanzado y avergonzado responde: está bien, ¿pero me aseguras que mi hijita está bien?, y el ángel lo mira indignado y le dice, no te olvides que soy un ángel, ¡yo no miento!

El ángel lo toma de la mano y le pide que cierre los ojos, y le advierte que nadie los puede ver ni oír. De pronto le dice abre los ojos y como un espectador observa la misma habitación y se ve a él mismo antes de que la niña se convirtiera en muñeca, pero esta vez, su cinturón atina 5 o tal vez 7 golpes, dejando unas marcas horribles; el hombre avergonzado grita ¡no!; pero como si él mismo no se escuchara, la golpiza no se detiene. Cuando sale del cuarto, la pequeña se refugia en su cama, toma a su pequeño osito de peluche y le dice: ¿ya vez? ¡Otra vez no me escuchó! ¡No me preguntó qué me pasó! ¡Lo único que le importa es la nota! Y se olvida que cuando tenía que estudiar y le pedí que me ayude, se enojó tanto que tuve que decirle que ya entendí! ¡Si por una vez me escuchara! ¿Tú si me quieres osito? ¿Tú si?. El hombre que estaba mirando y escuchando todo no pudo contener sus lágrimas y sentía algo en la garganta que parecía quitarle la respiración. Y se decía para sí mismo, yo si te quiero mi amor yo te quiero mucho.

El ángel que también escuchaba los pensamientos lo mira y le dice: No te lo digas a ti mismo, díselo a ella, y ¡hazlo antes de que sea tarde!. El hombre lo mira y le dice: ¿Tarde? ¿para qué?, el ángel responde: tarde para que ella crea que en verdad la amas, tarde para que logres un ser humano feliz en esa pequeña. ¿Por qué desquitas tus propias frustraciones en ella? El hombre lo ve y le dice: ¿frustraciones? ¿De qué hablas? Tengo un buen trabajo, una buena casa, trabajo tanto, tienen lo mejor...y el ángel lo interrumpe y dice: ¿lo que tú no tuviste cuando fuiste niño? Sé que tuviste una niñez difícil, una adolescencia difícil y cuando por fin pudiste salir adelante, ¿de qué te sirve? Mira los ojitos de esa niña, no los estabas reclamando hace un rato? ¿es esa mirada triste la que quieres en ellos? ¿La quieres perfecta? ¿perfecta estudiante? ¿perfecta hija? Pues entérate, también es perfecta...mente ¡desdichada!

¡Felicitaciones! ¡Yo no te entiendo!. A ella no le faltan cosas, comida, vestidos, pero le falta alegría; y ella cree que le falta amor.

El hombre le dice: Hasta yo, viendo esa escena pensaría que es así. Pero... tú, tú me dijiste que siempre hay al menos 2 formas de hacer las cosas, por favor enséñame una forma opuesta a esta; ayúdame, ¡si no lo haces por mí hazlo por ella! El ángel lo mira y le dice, está bien: Cierra los ojos, y nuevamente los cierra y cuando los abre, ve la misma escena, pero esta vez, se detiene a tiempo, lanza la correa, la mira, y le pregunta: ¿Qué pasó Samay? ¿Acaso no te pedí que te esforzaras? La niña sorprendida le dice: ¿Estás bien papi?, y él le dice pues no muy bien, porque me preocupa esta nota, pero me preocupas más tú. La niña empieza a dar sus explicaciones y al final le dice, pero esta prueba la vamos a recuperar papito y si ahora si me ayudas sin gritarme, estoy segura que podré hacerlo mejor, pero . . . , y el padre la mira y le dice, ¿pero qué mi pequeña? No estoy segura que pueda sacarme 20, ni siquiera 18 y de inmediato se dispone a recibir un golpe, pero el padre la mira la abraza y le dice, con que hagas tu mejor esfuerzo y esta vez no sea un rojo estará bien. La niña con los ojos llenos de lágrimas lo abraza y le dice: ¡Te quiero mucho papito!. Cuando el hombre sale del cuarto, la niña vuelve a tomar a su confidente, su osito, y le dice: Viste, ¡no sé qué le pasó!, pero yo estaba segura que algún día mi papito, el verdadero, el que siempre me imaginé me hablaría, y mirando hacia una hermosa imagen de la Virgen María y el Niño Jesús, les dice: ¡Gracias por ayudarme a que Diosito me escuchara!, estoy tan contenta, y reía y abrazaba a su osito.

El hombre, tampoco pudo contener sus lágrimas, pero esta vez de alegría, y le dice al ángel, ese es el hombre que quiero ser, por favor conviérteme en ese hombre. Y mientras el ángel sonreía y le parecía que todo se hacía oscuro, escuchaba su voz diciendo, yo no hice nada, ¡eso lo hiciste tú mismo! Y ahora sí te respondo, no soy el ángel de tu pequeña, ¡soy tú ángel!... ¿qué harás?... y mientras esa voz se alejaba, la luz parecía regresar y se vio parado junto a su hija quien ¡ya no era una muñeca! ¿Y la abraza y le dice estás bien hijita? Y la niña sorprendida le dice: pues, como todavía no me pegas supongo que sí, aunque no dure mucho y cierra sus ojitos dispuesta a recibir los golpes.

El con sus ojos llenos de lágrimas y sentimientos encontrados solamente pudo decir ¡te quiero mucho mi pequeña y no quiero perderte! ¡perdóname!, ayúdame a conseguir ser un mejor padre!. La abraza y de pronto, le pareció ver que el osito de la pequeña le sonreía como mostrándose complacido por el hecho, pero... quizá fue sólo el efecto de la emoción... o tal vez era su ángel... aprobando lo que hacía...

O último homem quixoteano

Recebido em 31-05-2016
Aceito para publicação em 14-11-2016

Claudio Costa¹

109

As máquinas-carne produzem antropomáquinas:
Objetos abjetos introjetados.
Na civilização de ensimesmados,
O iPod despótico potencializa públicas loucuras íntimas.

O fordismo espiritual da substância extensa não pensante
Especula hóstias hostis no altar do câmbio flutuante.

Consternado assisto
À inteligência artificial,
Ao amor superficial,
À realidade virtual
E ao bem que faz o mal.
Penso, logo desisto
De crer no que cria
E de ler o que lia,
(E olha que já li a Bíblia).
Só não desisto de ser o que seria.

¹ Graduado em História pela Universidade Veiga de Almeida. RJ/Brasil. Email: claudio.mino@hotmail.com

Primeiro, o Ser Humano deixou de ser Humano,
Depois deixou de ser Ser.
Agora é algo entre o código binário
e o capitalismo hereditário
à luz do novo alvorecer.
Sou o último homem quixoteano.

Pluvio-haicais

Recebido em 03-05-2016
Aceito para publicação em 14-11-2016

Larissa Leal Neves¹

111

Manhã de inverno

Sono e frio

Desperto no cinza

Cheiro de chuva

Dois caminhantes

Molham os pés na enxurrada

O gato se estica

Sobre a preguiça

Da chuva que passa

O sol aquece

O chão molhado

Caminhamos sobre a luz

¹ Mestre em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás. Professora de Língua Portuguesa e Literatura no Instituto Federal Goiano – Campus Posse. Goiás, Brasil. E:mail:

A Literatura

Recebido em 05-04-2016

Aceito para publicação em 21-08-2016

Vanderlei Kroin¹

Para que há de servir a literatura? Qual a função dela na escola, na universidade e, mais importante, no universo social? Perguntas difíceis de serem respondidas, principalmente nos dias atuais em que o literário está à mercê da indústria cultural. O fato de servir a essa famigerada indústria já mostra quão imprescindível a “arte da palavra” é para o homem. Ademais, a Literatura extrapola largamente essa condição, em muito utilitarista. Ela é a própria sombra do homem, acompanha-o dos mitos gregos à líquida modernidade, fazendo com que ele se reflita nela e encontre a sua realidade entre tantas realidades inventadas pelo escritor.

Essas questões iniciais, bem como outras acerca da literatura e da linguagem, em sua relação com o homem e com o mundo; a força e importância da literatura; o jogo que ela faz com a realidade: são assuntos de que tratam os textos *Aula* e *Literatura para quê?*, respectivamente, de Roland Barthes e Antoine Compagnon.

Antoine Compagnon, em seu texto *Literatura para quê?*, dialoga diretamente com o crítico francês Roland Barthes, cujo texto tem por título: *Aula*. Ambos os escritos foram resultantes de conferências proferidas no Colégio de França. Barthes inicia sua palestra no Colégio de França, em 1977, explanando sobre sua própria produção de intelectual, cujo propósito era inscrever-se na ciência literária, lexicológica ou sociológica, conseguindo, no entanto, apenas escrever ensaios e produções em que a análise rivaliza com a teoria. Barthes faz um discurso um tanto humilde, ao apontar a crise instaurada no ensino de letras e tratar do poder condicionante do discurso, observando se teria alguma forma do ensino dito mais livre

¹ Mestrando em Letras do Programa de Pós-Graduação em Letras (Área de Concentração: Linguagem e Sociedade) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná/UNIOESTE. Campus de Cascavel/PR, Brasil. E-mail: vanderleikroin@gmail.com

trazer em si um discurso neutro, menos impositivo e verticalizado, o que, por sua vez, seria uma indagação salutar no desafio do ensino contemporâneo.

Compagnon ressalta a escassez da literatura na sociedade e na escola, a qual é corroída pelos livros didáticos e, desta maneira, causa aversão nos alunos. O fato de terem que fazer uma leitura impositiva, traz prejuízos sem precedentes, porque desconhecendo-a, o aluno não se apropria dos poderes que ela tem: o poder de deleitar e instruir, definido por Aristóteles; o poder de libertar o indivíduo do obscurantismo religioso e dos discursos de autoridade, bem como dos dogmas coercitivos, surgidos no Século das Luzes e que estiveram muito em voga no Romantismo; o poder de falar a todos, tomando a linguagem comum, corrigindo seus defeitos (ou acentuando-os) e tornando-a particular, em outras palavras, o poder de exprimir o contínuo e de sugerir a vida, conforme aponta Compagnon.

Essas considerações do crítico e professor belga em relação ao poder da literatura no ciclo do tempo demonstram a importância que ela teve, e ainda tem, na história humana. Apesar de o autor salientar que as concepções ou definições clássica e romântica de literatura não sejam mais correntes, sabemos que elas ainda produzem ecos na pós-modernidade. A literatura está em perigo, conforme alerta Tzvetan Todorov, mas ainda respira. Na escola, e mesmo na universidade, ouvimos falar da crítica e mesmo da crítica sobre a crítica, sem, no entanto, conhecermos a fundo a obra que deu origem a essas críticas. Metaforicamente falando, é justamente como o caso do médico que, graças à formação dogmática, que o insere em um círculo vicioso, mata o paciente, não por receitar um remédio fraco ou ruim, ou por receitar o mesmo remédio para doenças diferentes, mas por exagerar na prescrição da dosagem.

Jorge Luís Borges, certa vez, apontou que o homem moderno carece de épica e, de fato carece, pois chegou a um estágio de fragmentação que o desloca do mundo, o insere em um intermitente dualismo e o deixa sem perspectivas. O homem moderno está preso a um elástico. A sua individualidade é reprimida assim que esse elástico é esticado e o mesmo arremessa-o novamente ao presente perpétuo. Nessa mistura desenfreada de ânsia e de frustração, esse homem tornou-se esquizofrênico, conforme ressalta Frederic Jameson, daí a carência e a volta do olhar ao passado, em busca de reminiscências que o possam ajudar a ser feliz. A estabilidade da épica, a volta ao passado idílico seriam, então, um consolo, uma solução provisória para um contumaz estado melancólico.

Essa fragmentação, que também acontece no campo da linguagem, e que, segundo Jameson tem no pastiche um exemplo da tendência pós-moderna, aproxima a literatura dos outros discursos ordinários e faz com que o seu resultado seja visto como mais um produto utilitário da indústria cultural. Ainda assim, a fragmentação não foi capaz de deslocar a literatura de seu posto no palco teatral da história. Compagnon observa que as vanguardas teóricas não conseguiram ignorar a capacidade de a literatura exceder a língua e a filosofia, e cita Foucault, que, por sua vez, não põe a literatura no mesmo “pacote” de outros discursos, justamente por sua capacidade poética, que ilude e não se deixa prender totalmente pelos dispositivos de poder.

Sobre poder, também fala Barthes em sua conferência. O semiólogo francês esclarece que o poder é ao mesmo tempo plural e singular: “plural no espaço social” e “perpétuo no tempo histórico”, ou seja, algo que não se pode erradicar nunca, pois deslocado de um espaço, ele (o poder), reaparece em outro, de forma que nunca pode ser vencido. Essa tarefa, atribuída ao intelectual, ele a considera exaustiva porque, grosso modo, os poderes plurais constituem o homem em sua totalidade. As relações humanas sempre se dão num jogo de relações de poder em que há recíproca tentativa de subverter o outro, convertendo-o a desígnios que foram premeditadamente pensados. Há sempre uma antecipação à resposta esperada em relação a uma pergunta feita a outrem e, nisso há, subjetivamente, uma manipulação que, se não consegue, pelo menos tenta estabelecer um poder sobre o outro.

É por meio da linguagem que o homem expressa o poder nas esferas sociais. Assim, Barthes discorre sobre a legislação da língua, a qual está amparada no código, em um estatuto de leis estruturais que regem de forma subjacente o poder e que dão um formato à linguagem. Ele denomina essa lei como fascista, pois obriga o sujeito a dizer, a se manifestar sempre, extirpando neutralidades. Essas considerações revelam o entrelaçamento entre língua e poder, o qual não se pode burlar, a não ser por uma trapaça com as leis dessa língua, o que Barthes entende que seja, em essência, a Literatura.

Essa luta com as palavras que descortina o mundo, o trabalho e manipulação estética com a linguagem, que se constitui no próprio ato, como resultado final, o aflorar da língua em linguagem, que por sua vez se configura como texto, escritura, configura-se como Literatura. Barthes não está interessado na mensagem que a literatura constrói, do mundo ao homem e, reciprocamente. Essa mensagem, que nunca se deixa apreender facilmente, é o ensejo para a literatura ser lida e estudada. Compagnon ressalta que ela é um meio, talvez o único para o

humano compreender a si mesmo e aos outros; e a principal causa disso é a linguagem de que ela é feita.

A capacidade de a literatura expressar o real, por meio de uma linguagem cifrada, consistindo numa violência organizada contra a fala comum, conforme afirma Jakobson e, por extensão, por ela tratar do irreal nesse processo de deslocamento de signos, opõem a literatura à ciência. Neste choque de linguagens há sempre o rebaixamento de uma das áreas mencionadas, o que não deveria acontecer. O processo maquinal que opera na língua e faz ascender a escritura apenas varia em grau. No trabalho com a linguagem, o cientista é superficial, enquanto o escritor, de acordo com Foucault, é um arqueólogo, porque penetra nas camadas mais profundas da língua e, num trabalho árduo e teimoso traz, então, à luz o texto/escritura de maneira nada trivial porque consegue abalar os eixos sintagmáticos e paradigmáticos da língua, o que significa dizer, nas palavras de Barthes, que o escritor (de ficção) joga com os signos em vez de destruí-los.

Esse jogo com os signos, que suplanta os discursos filosóficos, sociológicos, psicológicos, conforme atesta Compagnon, é que desconcerta, desorienta e incomoda. É um poder libertador do convencionalismo impregnado em cada ser leitor que, incompleto, consegue se situar e entender a si mesmo e, a partir de então compreender melhor o mundo. Essa é a força inerente da literatura, que vai muito além de utilizar a linguagem. Apropriando-se dela, o escritor a desconstrói.

Esta desconstrução da linguagem, que também acontece na linguística, é o que Barthes denomina semiologia, ou uma linguagem sobre as linguagens, o que, por sua vez, não se confunde com metalinguagem, porque não fala simplesmente de si mesma, mas reflete sobre. É uma relação dialética porque não linear. Então, a semiologia de Barthes é, como ele mesmo assinala, negativa e ativa. É negativa porque o signo não tem uma fixidez absoluta; e ativa porque não é anacrônica, ou seja, o signo caminha não somente para contar a história, mas também para participar dela.

Essa participação foi, grande parte das vezes, coadjuvante. Em meio às querelas entre o texto e o contexto, entre a história e a obra, entre o autor e o leitor – parafraseando Compagnon – e, de forma mais prática, entre a arte pela arte e a arte como documento: o trabalho e deslocamento dos signos, o processo por meio do qual ele emerge, edificando-se em arte literária, nem sempre foi percebido. Talvez, seja o resultado de uma autodefesa inconsciente que causou um efeito não desejado e que Barthes percebeu.

A literatura não fala mentiras e verdades, mas fala de mentiras e de verdades construídas na história e se mantém viva porque também fala do homem. A linguagem literária liga o homem ao mundo. A consciência dessa relação se evidencia quando ele se dá conta do poder da linguagem e não a descreve simplesmente, mas reflete sobre ela. Ela é o *insight* que o faz refletir sobre si mesmo, se encontrar e se identificar na ficção e, a partir disso, abrir os horizontes do mundo, fazendo, como salienta Barthes, girar os saberes.

Referências

COMPAGNON, Antoine. *Literatura para quê?* Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução e posfácio de Leila Perrone Moisés. 14. ed. São Paulo: Cultrix, s/d.