

# FILOSOFIA, COMUNICAÇÃO E SUBJETIVIDADE

VOLUME 1, LINGUAGEM, CULTURA E SOCIEDADE

ANABELA GRADIM  
JOÃO CARLOS CORREIA  
ELISA ZWICK  
FRANCISCO XARÃO  
(ORG.)



**LABCOM.IFP**

Comunicação, Filosofia e Humanidades  
Unidade de Investigação  
Universidade da Beira Interior







# FILOSOFIA, COMUNICAÇÃO E SUBJETIVIDADE

**VOLUME 1, LINGUAGEM, CULTURA E SOCIEDADE**

ANABELA GRADIM

JOÃO CARLOS CORREIA

ELISA ZWICK

FRANCISCO XARÃO

(ORGS.)



**LABCOM.IFP**

Comunicação, Filosofia e Humanidades  
Unidade de Investigação  
Universidade da Beira Interior



**PUC Minas**



**UnifalMG**  
Universidade Federal de Alfenas



**FAPEMIG**

## Ficha Técnica

### Título

Filosofia, Comunicação e Subjetividade:  
Volume 1, Linguagem, cultura e sociedade

### Organização

Anabela Gradim, João Carlos Correia,  
Elisa Zwick e Francisco Xarão

### Editora LabCom.IFP

[www.labcom-ifp.ubi.pt](http://www.labcom-ifp.ubi.pt)

### Coleção

Livros de Comunicação

### Direção

Gisela Gonçalves

### Design Gráfico

Cristina Lopes  
Cefas Garcia Pereira (Ilustração da capa)

### ISBN

978-989-654-526-0 (papel)  
978-989-654-528-4 (pdf)  
978-989-654-527-7 (epub)

### Depósito Legal

450025/18

### Tiragem

Print-on-demand

Universidade da Beira Interior  
Rua Marquês D'Ávila e Bolama.  
6201-001 Covilhã. Portugal  
[www.ubi.pt](http://www.ubi.pt)

### Covilhã, 2018

© 2018, Anabela Gradim, João Carlos Correia, Elisa Zwick e Francisco Xarão.

© 2018, Universidade da Beira Interior.

*O conteúdo desta obra está protegido por Lei. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da totalidade ou de parte desta obra carece de expressa autorização do editor e dos seus autores. Os artigos, bem como a autorização de publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade dos autores.*



## **Índice**

Apresentação	11
Prefácio	15
CONFERENCISTAS	23
O impacto da globalização na Comunicação: Para uma abordagem pós convencional do conceito de redes culturais João Carlos Ferreira Correia	25
Transformações pós-modernas das humanidades e da comunicação: da paideia ao interculturalismo Anabela Gradim	45
Sotaque: a voz da identidade Soraya Guimarães Hoepfner	75
O imperialismo da imagem e o fetiche da sensação Flademir Roberto Williges	93
Os estudos culturais de Raymond Williams: a cultura como elemento de subjetividade? André Luiz Sena Mariano	119
Desatenção: uma das consequências mais graves da “sociedade excitada” Christoph Türcke	135
COMUNICAÇÕES	149
A reversão dialética da tecnologia digital e a emancipação da consciência no rap Mônica G. T. do Amaral	151
A formação do orador ciceroniano: do domínio da linguagem à Filosofia Isadora Prévêde Bernardo	167

Hiphopnagô: letramentos rítmicos e sonoros Cristiane Correia Dias e Maria Teresa Loduca	179
Astúcia ou malandragem: uma reflexão sobre a fenomenologia do brasileiro Tiago Lazzarin Ferreira	195
A formação do gênero feminino em sites de jogos on line para crianças Ana Paula Ferreira	209
O conceito de comunicação presente/ausente em Vilém Flusser Ana Cecília Aragão Gomes	225
<i>Bullying</i> na escola: a percepção de um grupo de alunos do 9º ano do Ensino Fundamental de uma escola pública em Poços de Caldas Verônica Danziger Gomes	237
A experiência de leitura no presídio de Poços de Caldas: como é ler no presídio? Davidson Sepini Gonçalves, João Pedro Pezzato e Máira Leda de A. Carvalho	253
Epistemologia multicultural e a questão do sujeito em Charles Taylor Willian Martini	267
Em Cartaz: a guerra dos super-heróis pelo mercado na indústria cultural do cinema Igor Rafael de Paula e Jhonatan da Silva Corrêa	287
Um debate sobre os rumos da cultura popular negra e o seu reconhecimento na era globalizada Elaine Cristina Moraes Santos	303
Televisão: linguagem, imagem e comunicação no contexto da indústria cultural Rosângela Trabuço Malvestio da Silva	319

A convalescença da linguagem em Clarice Lispector Dênis Ribeiro de Souza	335
A comunicação empresarial e a produção do consenso na relação entre empresa e trabalhador Maria Isabel Braga Souza	349
Utilização de cotas na universidade: o caso do curso de graduação do Bacharelado Interdisciplinar em Ciência e Tecnologia da UNIFAL-MG Kênia Eliber Viera e Betânia Alves Veiga Dell'Agli	367
A (Ciber)Literatura na Formação de Professores Fabiano Correa da Silva	385



## **Apresentação**

Em relação dialética com as crescentes transformações tecnológicas, as contínuas mudanças nas formas de interação e comunicação humanas são impulsionadoras de redes sociais e novas mídias de massa, ensejando impactos decisivos e novas experiências, as quais exigem uma devida compreensão científica e crítica. Essa nova realidade mundial desafia a comunidade acadêmica a renovar suas interpretações, requerendo abordagens integradas, permanentemente subsidiadas pelo diálogo interdisciplinar.

Contribuem para este ambiente reflexivo áreas de investigação como a Filosofia, a Psicologia, a Comunicação, o Jornalismo, a Linguística, a Educação, a Arte, a Semiótica, ao lado de outras Ciências Humanas e Sociais. Enfoques direcionados a pesquisas no campo tecnológico, da informação e do comportamento muito têm a colaborar para uma visão mais abrangente desses fenômenos, trazendo reflexões e análises próprias, bem como inovadoras perspectivas teóricas e metodológicas.

Animado por este propósito é que surgiu a ideia do *Simpósio Internacional de Filosofia, Comunicação e Subjetividade (Lubral 2016)*. Ao integrar pesquisadores de três diferentes países, quatro nacionalidades e diversas instituições, o simpósio priorizou a aproximação cultural e o compartilhamento de experiências sobre formas emergentes de interconexão, comunicação e relacionamento humanos, estudadas em diferentes campos de abordagem.

Colaboraram para a execução deste evento o Curso de Especialização em Filosofia oferecido desde 2010 pela PUC Minas – Campus Poços de Caldas, juntamente com

outras atividades acadêmicas realizadas pelo Núcleo de Ciências Humanas desta mesma unidade e sua atuação nos vários cursos de graduação da PUC Minas. Também se envolveram de modo especial os cursos de Comunicação Social e de Psicologia da PUC Minas, além de três Grupos de Pesquisa da instituição, vinculados ao CNPq – Conselho Nacional de Pesquisa: Cultura, Memória e Sociedade; Filosofia, Religiosidade e suas Interfaces; Modos de Produção da Subjetividade. Do lado brasileiro destaca-se ainda a parceria e atuação do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas (ICHL/Unifal-MG), pelo Grupo de Pesquisa, vinculado ao CNPq, Filosofia, História e Teoria Social.

Do lado português, une-se a esta experiência o trabalho de ensino, pesquisa e produção acadêmica desenvolvido pelo Labcom.IFP, da Universidade da Beira Interior (UBI - Covilhã, Portugal), nas áreas de Filosofia, Comunicação e Mídia, Fenomenologia, Artes e Humanidades, representado através dos grupos de Filosofia Prática e de Comunicação e Media.

Ganha relevância para o evento o fato de que em 2016 completaram-se quarenta anos da morte (1976) do filósofo alemão Martin Heidegger, um dos grandes expoentes da filosofia fenomenológica e da ontologia na contemporaneidade; oitenta anos (1936) da publicação de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*, o livro clássico de Edmund Husserl; e também de *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit)*, de Walter Benjamin. Todas são obras e autores fundamentais para o pensamento filosófico crítico, essenciais no enfrentamento dos desafios impostos pela modernidade nos âmbitos tanto científico quanto técnico.

Além de reunir pesquisadores e especialistas das universidades promotoras do Brasil e Portugal, o evento também contou com convidados internacionais oriundos da Alemanha e da Sérvia, estabelecendo um elo bastante diversificado de abordagens. Além das conferências e palestras, o Simpósio

ofereceu aos participantes um minicurso sobre a relação entre o pensamento de Heidegger e a mídia. Os participantes, vindos de diferentes partes do Brasil, também trouxeram seus trabalhos, os quais foram apresentados em três mesas de comunicação, conforme as seguintes linhas temáticas:

1. *Comunicação, Mídias e Linguagens: práticas e reflexões*: esta sessão procurou abrigar comunicações que abordaram temas relacionados ao campo da linguagem/Filosofia da Linguagem, semiótica e comunicações simbólicas, mídias e suas relações no contexto cultural, social, político, comportamental.
2. *Filosofia e Psicologia: questões da subjetividade*: esta sessão procurou abrigar comunicações que abordaram temas relacionados aos campos de investigação na Psicologia, especialmente nas conexões com as teorias e métodos filosóficos, em torno do sujeito, do comportamento, da sociedade, tais como a fenomenologia, a psicanálise, as teorias humanistas etc.
3. *Filosofia, Educação, Cultura e Sociedade*: esta sessão procurou abrigar comunicações que abordaram temas amplos na Filosofia, sobretudo aqueles que se voltam às questões da educação, da ética, da cultura, da sociedade, da política, no contexto contemporâneo.

A presente coletânea constitui o primeiro de dois volumes que reúnem as conferências e uma série das comunicações apresentadas nas mesas, as quais traduzem o espírito interdisciplinar do evento, que valorizou diferentes temáticas a partir de distintas áreas do conhecimento. Todas as atividades foram abertas ao público interessado em Filosofia e suas interfaces, estudantes de graduação e pós-graduação nas áreas afins, docentes, profissionais e pesquisadores.

Os organizadores



## **Prefácio**

Este livro reflete um olhar crítico sobre a comunicação na sua articulação com a cultura num momento em que as redes assumem um papel determinante que obscurece a reflexão empreendida. É possível no atual contexto de globalização manter uma postura crítica sobre a comunicação, a cultura, a linguagem e a subjetividade, sem cair na fetichização do impacto tecnológico das redes digitais? A pergunta deveria ser meramente redundante. Porém, como se constata do interessante texto de Anabela Gradim, um pouco por todo o lado, responsáveis pelas políticas académicas apelam à contenção da oferta formativa nas áreas das Ciências Humanas e das Humanidades.

Uns fazem-no explicitamente. Outros recorrem a estratégias que na prática se traduzem no subfinanciamento das áreas que não privilegiam a aquisição das competências instrumentais. O atual espírito do tempo favorece, assim, uma visão minimalista da comunicação e da cultura, em que esta se limitaria à seleção dos meios mais eficazes para atingir determinados receptores, identificando-se, pois, com a clareza da mensagem, a correção do código e ao afastamento da entropia. As humanidades enfrentam uma abordagem positivista característica da racionalidade instrumental que impede a percepção da realidade social como construção humana.

No presente volume incluem-se os textos do Simpósio Internacional de Filosofia, Comunicação e Subjetividade: Luso-Brasileiro-Alemão, uma organização conjunta da: PUCMinas – Campus Poços de Caldas, Unifal- MG, UBI, Portugal, o qual teve lugar nos dias 16, 17, 18 e 19 de novembro na Pontifícia Universidade Católica de

Minas Gerais, Campus Poços de Caldas e nos dias 17 e 21 de novembro na Universidade Federal de Alfenas. As Unidades de Investigação envolvidas foram, do lado da PUCMinas, os Grupos de Pesquisa Cultura, Memória e Sociedade, o de Filosofia, Religiosidade e suas Interfaces e o de Modos de Produção da Subjetividade; pela Unifal-MG, o Instituto de Ciências Humanas e Letras e o Grupo de Pesquisa Filosofia, História e Teoria Social; e, do lado da UBI, a Unidade de Investigação Labcom.IFP – Comunicação, Filosofia e Humanidades, através dos Núcleos de Filosofia Prática e Comunicação e Media.

A perspectiva assumida pela maioria dos investigadores não parece coincidir com a visão que motiva receios acima descritos. Os organizadores assinalam como um pano de fundo significativo alguns momentos determinantes na história da reflexão de matriz humanística do século XX – quarenta anos da morte (1976) de Heidegger; oitenta anos (1936) da publicação de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*, o livro clássico de Edmund Husserl; e também de *A obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit)*, de Walter Benjamin.

De Heidegger, retém-se a preocupação com a historicidade do ser, fundamental para entender uma parte substancial do pensamento crítico sequente, apesar de todas as bem conhecidas determinantes existenciais, biográficas e políticas que orientaram a sua busca pela autenticidade.

De Husserl, retoma-se o sentido de crise de uma humanidade específica, a Europeia, da qual grande parte dos participantes neste livro são simultaneamente críticos e continuadores: críticos, pela natureza delimitada das concepções de racionalidade e cultura partilhadas por essa humanidade; continuadores porque a crise atingia, então, uma tradição reflexiva que enfrentava ameaças que visavam substituí-las por uma forma de barbárie em ascensão.

De Benjamin, retoma-se, especialmente, o reconhecimento do potencial emancipatório das transformações econômicas, sociais, culturais e tecnológicas que determinavam a aparição da reprodutibilidade técnica, a perda da aura e a substituição do valor de culto pelo valor de exposição.

Finalmente, não coincidente com nenhuma efeméride, há uma referência permanente a um conjunto de ensaios, a *Dialética do iluminismo (Dialektik der Aufklärung)*, de Adorno e Horkheimer, frequentemente citada de modo explícito pelos autores presentes neste livro. Trata-se de uma referência significativa, por expressar um dos diagnósticos mais intransigentes da relação entre a cultura e a dominação, a partir de um ponto de vista que contempla toda a racionalidade ocidental. Estamos, pois, perante um livro que não se resume a testemunhar a atividade de um grupo de congressistas perante um evento académico, mas que, antes, dá conta, sobretudo na sua primeira parte, nomeadamente na secção destinada aos conferencistas, da defesa genuína, a partir de pontos de vista plurais, de uma continuidade reflexiva do pensamento humanístico. Assim, a Professora Anabela Gradim, da Universidade da Beira Interior, em **Transformações pós-modernas das humanidades e da comunicação: da paideia ao interculturalismo**, confronta-se diretamente com a redução instrumentalista da formação universitária, invocando nomeadamente o pensamento de Martha Nussbaum para constatar que “a destruição do paradigma clássico de ensino das humanidades na universidade americana, em favor de uma via mais profissionalizante para promover ganhos imediatos e a competitividade internacional da economia está a corroer a democracia tal como a conhecemos e constitui uma séria ameaça à sua sobrevivência”. A professora alerta para os riscos de uma formação centrada em competências instrumentais que se traduzirá na proliferação de “sujeitos *narrow minded*, com poucas ferramentas de avaliação crítica, de argumentação racional e de reconhecimento empático do outro”, mas “excelentes a cumprir ordens: boas, ou más” e, citando António Fidalgo e George Steiner, chama a atenção para o papel das “ciberculturas” como “desafio inevitável às culturas centradas na palavra e aos respectivos saberes humanísticos”.

João Carlos Correia, da mesma Universidade portuguesa, em **O impacto da globalização na Comunicação: para uma abordagem pós-convencional do conceito de redes culturais**, sustenta a necessidade de retomar o potencial ético do conceito de reconhecimento para tornar possível uma abordagem não redutora do conceito de rede que se limite à sua dimensão tecnológica e performativa. Defende-se que o conceito de rede deve contemplar a sua dimensão cultural e intersubjetiva e por isso torne mais produtivo o diálogo entre culturas no contexto da globalização.

Da jornalista e tradutora Soraya Guimarães Hoepfner chega-nos o texto **Sotaque: a voz da identidade** que a partir de uma linha de pesquisa de tradição heideggeriana (Merleau-Ponty, Gadamer, Derrida etc) analisa a reflexão identitária na sua relação com a linguagem e pensa o sotaque como “o soar da voz pensamento no mundo”: “O sotaque, o levamos conosco; é quase impossível perdê-lo, extirpá-lo, pois enquanto *locus* na locução, se guarda numa região muito mais ao fundo de nosso modo de ser e, por isso mesmo, não importa quão bem dominemos a estrutura gramatical e a dicção de uma língua estrangeira, ele sobressai-se, sublinha e entrelinha o nosso dizer. O sotaque nos apresenta, nos entrega. Qualquer tentativa de eliminá-lo, além de muito provavelmente em vão, é no mínimo ignorante – ignora justamente esse confim que, de dentro do nosso corpo, evoca nossa identidade”.

Flademir Roberto Williges, filósofo e professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Estado do Rio Grande do Sul (IFRS) – Campus Porto Alegre, em **O imperialismo da imagem e o fetiche da sensação**, recorre à obra de Christoph Türcke, nomeadamente ao seu livro *Sociedade excitada: filosofia da sensação*, para empreender uma análise da atual configuração da cultura em que a economia da atenção releva sobretudo da sensação, à qual cada vez mais se exige “ser excepcional, espetacular, sensacional”, na medida em que “se tornou uma bandeira pela qual todo um mercado luta”. O investigador denuncia uma apropriação fetichista da sensação através do imperialismo do audiovisual.

Do próprio Christoph Türcke, Professor Emérito da Escola Superior de Artes Gráficas e Livrarias de Leipzig, é-nos apresentada, através do ensaio **Desatenção: uma das consequências mais graves da “sociedade excitada”**, uma interessante aplicação da sua obra, em que se identifica uma patologia decorrente de um contexto cultural em que o “choque da imagem se tornou o foco de um regime de atenção global, que embota a percepção justamente por uma contínua estimulação”. Esta estimulação permanente é responsável por uma cultura do déficit de atenção, e por uma preocupação coletiva de investigadores e pais, aos quais o investigador propõe responder com uma nova orientação escolar que designa por “estudo de ritual”, que visa recuperar a concentração motora, afetiva e mental, um tipo de recolhimento, “talvez até uma forma de devoção”: “Tornar as crianças capazes de orar, nesse sentido figurativo, capazes de imergir em alguma coisa, de modo a se esquecer de si mesmas”. O Professor Türcke identifica um dos problemas decorrentes da reflexão pedagógica: a perda de uma interiorização e de uma memória partilhada que resulta de uma forma de hipercomunicação, quase patológica, já intuída e adivinhada por Marcuse, um dos autores que, compreensivelmente, cita. Segue o que Frankfurt captou melhor: uma economia de mobilização dos sentidos e o seu impacto profundo na experiência da cultura.

De André Luiz Sena Mariano, Professor Adjunto do Instituto de Ciências Humanas e Letras e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG), resulta o ensaio **Os estudos culturais de Raymond Williams: a cultura como elemento de subjetividade?** O Professor Mariano visita a recuperação da “cultura quotidiana” empreendida pelos Estudos Culturais e demarca-se de uma interpretação determinista desta escola de pensamento, propondo-se «recuperar a perspectiva inicial dos Estudos Culturais, que procuraram organizar a compreensão das práticas culturais a partir de uma abordagem prática de intervenção e transformação da realidade».

O livro inclui, ainda, uma coletânea de comunicações apresentadas ao evento, das quais não é possível dar minuciosa conta, pela amplitude e

diversidade dos textos, mas aos quais testemunho pela interessante e prometedora e panóplia de abordagens e aplicações: Mônica G. T. do Amaral, professora da Universidade de São Paulo (USP), em **A reversão dialética da tecnologia digital e a emancipação da consciência no rap**, mobiliza Adorno e Benjamin para explicar as potencialidades emancipatórias inscritas num videoclipe de um grupo de Hip-hop; Isadora Prévêde Bernardo, doutoranda pela USP, analisa a **A formação do orador ciceroniano: do domínio da linguagem à Filosofia**; Cristiane Correia Dias e Maria Teresa Loduca, mestrandas da Faculdade de Educação da USP, recorrem à cultura hip-hop para experiências de docência compartilhada, entre a disciplina de Língua Portuguesa, a dança e a música, **Hiphopnagô: letramentos rítmicos e sonoros**; Tiago Lazzarin Ferreira, doutorando da Faculdade de Educação da USP propõe uma **Fenomenologia do brasileiro**, revisitando a astúcia de Ulisses, com a ajuda da *Dialética do iluminismo*; Ana Paula Ferreira, Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG), debruça-se sobre **A formação do gênero feminino em sites de jogos on line para crianças**; Ana Cecília Aragão Gomes, doutoranda em Comunicação e Semiótica da PUC-SP, propõe-se indicar algumas hipóteses de investigação sobre o conceito de comunicação na obra de Vilém Flusser (**O conceito de comunicação presente/ausente em Vilém Flusser**); Verônica Danziger Gomes, licenciada pela PUCMinas, sintetiza resultados de um estudo sobre **Bullying na escola: a percepção de um grupo de alunos do 9º ano do Ensino Fundamental de uma escola pública em Poços de Caldas**; Davidson Sepini Gonçalves, João Pedro Pezzato e Maíra Leda de A. Carvalho, respectivamente Professor da PUCMinas, Professor Livre Docente pela UNESP - Rio Claro e Bacharel em Direito pela PUCMinas, debruçam-se sobre **A experiência de leitura no presídio de Poços de Caldas: como é ler no presídio?**; Willian Martini, mestrando em Filosofia da UFSM, propõe uma reflexão estimulante sobre **Epistemologia multicultural e a questão do sujeito em Charles Taylor**; Igor Rafael de Paula, mestrando em Geografia Humana pela USP e Jhonatan da Silva Corrêa, graduando em Geografia-Licenciatura pela Unifal-MG, seguem **A guerra dos super-heróis pelo mercado na indústria cultural do cinema**; Elaine Cristina Moraes Santos, doutoranda em Educação pela USP,

propõe **Um debate sobre os rumos da cultura popular negra e o seu reconhecimento na era globalizada**; Rosângela Trabuco Malvestio da Silva, Professora da UNESPAR – Campus Paranavaí, em **Televisão: linguagem, imagem e comunicação no contexto da indústria cultural**, considera a linguagem e a imagem veiculadas pela TV como um dos principais instrumentos da Indústria Cultural; Dênis Ribeiro de Souza, do grupo de pesquisa Literatura e outros saberes da Unifal-MG, em **A convalescença da linguagem em Clarice Lispector**, identifica num texto da escritora uma narrativa que rompe o modelo clássico do narrar, e dialoga com a filosofia na construção de sua linguagem; Maria Isabel Braga Souza, Professora da Unifae analisa **A comunicação empresarial e a produção do consenso na relação entre empresa e trabalhador**; Kênia Eliber Viera, Mestra em Educação, Ambiente e Sociedade pela Unifae e Betânia Alves Veiga Dell’Agli, Doutora em Educação pela Unicamp, propõem estudar a **Utilização de cotas na universidade: o caso do curso de graduação do Bacharelado Interdisciplinar em Ciência e Tecnologia da Unifal-MG** e, finalmente, Fabiano Correa da Silva, Doutorando em Educação pela Unimep, escreve sobre **A (Ciber) Literatura na formação de professores**.

Assim, o seminário oferece-se como uma iniciativa promissora em capacidade de mobilização e intervenção das Academias envolvidas, gerando olhares interdisciplinares que reveem a possibilidade de levar um projeto consentâneo com um projeto capaz de discutir as Humanidades com um espírito novo, embora possa sobressair o facto de que da leitura dos textos programáticos do evento – as conferências – seja difícil, ainda que fosse estimulante e prometedora, extrair um projeto acabado de novas humanidades.

As Humanidades mantêm-se no que têm de melhor: a sua capacidade de se pensarem a si próprias, como tal difíceis de submeter, de forma redutora, a qualquer molde resultante de um projeto político e económico. Porém, este seminário demonstra que sobreviverão como tais, como fizeram na Renascença, na Revolução Industrial, ou durante a emergência da indústria cultural no início século XX, perante sucessivas vagas de alterações tecnológicas e de configurações globalizantes. Claro que não é despiciente, como

nunca foi, o de se cruzarem com novas plataformas (do papiro ao pergaminho até à imprensa e ao holograma), ou de se cruzarem com novas próteses que expandem ou restringem os limites do humano ou do pós-humano. Mas permanecerão, sob modos diversos, alguns ainda não nem pensados nem testados, até que a própria Humanidade, sujeito ou objeto das suas infindáveis narrativas, deixe de marcar a sua pegada no universo, e assim, a cultura morrer. Disso já nada saberemos: nem uma palavra, imagem ou som semelhantes aos muitos outros que estes ensaios analisam e descrevem.

Finalmente, importa destacar uma palavra para o interesse deste diálogo cultural em contexto de língua portuguesa. Trata-se de um desenvolvimento que promete a continuidade sustentada e madura de um processo de relacionamento em contexto de pesquisa interdisciplinar. Será interessante aprofundá-lo com reflexões que trabalhem a especificidade das condições dos países envolvidos e analisem comparativamente as suas pesquisas.

João Carlos Correia<sup>1</sup>

1. João Carlos Correia é Agregado, Doutor e Mestre pela Universidade da Beira Interior, onde leciona Sociedade e Comunicação e Teorias da Cultura, entre outras disciplinas. João Carlos Correia é autor de seis livros, de trinta e sete capítulos de livros, e coordenou a edição e organização de sete livros de antologia de textos, a publicação de conferências em 21 livros de atas de congressos internacionais, a edição e direção de dezoito volumes da revista *Estudos em Comunicação* e a publicação de 34 artigos em revistas nacionais e internacionais. Os seus trabalhos foram publicados em Portugal, Brasil, Espanha, Reino Unido, e Holanda. Os seus interesses de pesquisa são Teorias da Cultura, Teoria Crítica e Esfera Pública.

# CONFERENCISTAS



# **O IMPACTO DA GLOBALIZAÇÃO NA COMUNICAÇÃO: PARA UMA ABORDAGEM PÓS CONVENCIONAL DO CONCEITO DE REDES CULTURAIS**

João Carlos Ferreira Correia

## **1. Introdução**

Neste texto, propomos uma abordagem pós-convencional dos conceitos de “cibercultura”, “rede”, “identidade” e “globalização”. Esta abordagem levanta três problemas fundamentais. Um primeiro problema é *político*: qual o modelo de globalização cultural com que nos confrontamos hoje? É um modelo de globalização homogeneizadora ou é um modelo de diálogo multicultural? A globalização, na sua configuração atual permite o reconhecimento das culturas periféricas, nomeadamente o acesso ao reconhecimento e protagonismo nas indústrias culturais e criativas?

Outro dos problemas é eminentemente conceptual: faz sentido, a partir da modernidade tardia contemporânea, marcada pela presença de uma multiplicidade de pretensões identitárias, recorrer à noção de uma cultura humanística, recuperando a ideia de formação (*paideia*) proveniente dos clássicos e distinguindo-a do conceito antropológico de cultura? Qual foi o impacto das indústrias culturais, das indústrias criativas e da cibercultura nestas divisões tradicionais?

O terceiro problema reúne ambos os tipos de questões abordadas nos anteriores, isto é questões conceptuais e políticas. Será produtivo uma operacionalização da

análise comparativa das especificidades e das convergências entre estudos europeus e sul-americanos que compreenda as diferenças históricas, sociais e culturais que determinaram formas de aproximação distintas às relações entre cultura, comunicação e cidadania, integrando essas diferenças no pensamento sobre o modelo articulador das identidades que praticam a lusofonia.

Tais problemas são observados tendo em conta processos comunicativos, lutas simbólicas e processos de debate bem como o papel atribuído à ideia de reconhecimento enquanto elemento central nas estratégias de construção de uma comunidade cultural baseada na partilha de uma língua comum que acompanha experiências históricas e identitárias diferentes. Considera-se, finalmente, a oportunidade proporcionada pela posição semi-periférica de Portugal para o desenvolvimento de uma análise que acople a referência ao “Sul” e às diferentes especificidades que o mesmo comporta, no Sudoeste da Europa e na América do Sul.

## **2. Comunicação, desenvolvimento e globalização: as redes culturais**

Ao longo da difícil e complexa história das teorias da comunicação pode reconhecer-se a existência de três grupos de teorias, demasiadamente heterogêneas para poderem talvez configurarem paradigmas mas suficientemente próximas para poderem ser consideradas coerentes entre si. Um primeiro grupo seria essencialmente centrado na transmissão de informação. Reduz os processos de significação à sua dimensão puramente transmissiva. Mesmo nas suas variantes mais sofisticadas não chegou a afastar-se do problema da influência sobre o recetor (Lasswell, 2009, pp. 51-63). Esta visão da comunicação limitar-se-ia à seleção dos meios mais eficazes para atingir determinados recetores, identificando-se pois com a clareza da mensagem, a correção do código e o afastamento da entropia, através do afastamento da diferença.

No plano das relações entre culturas distintas, este grupo de teorias orienta-se segundo um modelo de influência destinada a provocar inovação nos sistemas sociais de países considerados menos desenvolvidos, de modo a que

estes seguissem os padrões de consumo e de produção dos apontados como mais desenvolvidos. Os meios de comunicação deveriam ser utilizados para transmitir os valores da modernidade vigentes, nomeadamente nos Estados Unidos e no Centro e Norte da Europa.

Seguidamente, como reação ao primeiro, refere-se o grupo de teorias que criticam os fenómenos de desigualdade que estão na origem da influência e da manipulação. Num ponto de vista mais global, expressam-se no paradigma da dependência segundo o qual o subdesenvolvimento estaria relacionado com a subordinação dos países do então designado terceiro mundo no contexto da economia mundial e a sua consequente subordinação no plano da ordem internacional da informação. Este modelo surge associado ao contexto histórico de crítica do imperialismo e do movimento anticolonialista e a sua análise crítica manifesta-se ao contexto académico pela presença dos Estudos Culturais e da Comunicação Comunitária desenvolvida na Europa e América do Sul, bem como em alguns trabalhos influenciados pelos Estudos Culturais e pela Economia Política dos Media. (Garnham, 2006; Herman e Chomsky, 2002; Chomsky, 2012).

Traduz-se na reivindicação de novas práticas populares de relacionamento comunicativo e de circulação e troca de produtos culturais. Alimentado por postulados críticos de origens diferenciadas afirma a necessidade de contrariar as desigualdades nas relações entre países, que em essência, são a causa principal do subdesenvolvimento.

Em terceiro lugar, surge um paradigma alternativo de pendor dialógico, com ênfase na participação dos cidadãos e no conceito de esfera pública que coloca o reconhecimento como um elemento estruturante do ordenamento político, jurídico e institucional, seja no plano interno, seja no plano externo. A comunicação surge entendida como um processo orientado para a capacitação dos cidadãos e das diferentes culturas como protagonistas e sujeitos responsáveis pelo próprio processo. Surgiu ainda associado à dimensão ritual da comunicação (Carey, 2006) como processo cultural e rejeitou a visão imanente ao paradigma dominante, centrado na comunica-

ção como informação. (Caune, 2008). Todavia, expressa-se em fórmulas diferentes dos Estudos Culturais e da comunicação comunitária, apesar das suas proximidades. Este paradigma enfatiza mais componentes deliberativas do que participativas e frequentemente tem a sua filiação num tipo de reflexão devedora da filosofia kantiana e do pragmatismo, como acontece no caso de Habermas (1987/2012), provavelmente o seu teórico mais conhecido. A comunicação retoma o ênfase na interação social, dando coesão às legítimas preocupações dos grupos sociais, particularmente dos menos privilegiados, permitindo-lhes a descoberta de sua própria situação estrutural, a identificação de problemas e a busca de soluções. Neste último grupo de teorias existem pontos de vista ancorados em conceitos diferentes. Por exemplo, o conceito de reconhecimento (Honneth, 1987) por exigir horizontes de significação comum (Taylor, 2003, p 31) articula-se melhor com a ideia de comunidade, verificando-se que esse subconjunto deste grupo de teorias convergirão nalguns pontos com o grupo anterior. A pluralidade dos espaços públicos e os interesses específicos de alguns grupos excluídos (Frazer, 1992) também autorizará alguma dessa convergência com o grupo anterior. Já a reivindicação de uma democracia regida por procedimentos deliberativos que integram a ordem jurídica assegurando processualmente a racionalidade e legitimidade da deliberação através de uma norma que resulta de um processo alargado de debate democrático parece ser um caminho especificamente talhado tendo por horizonte político, cultural e jurídico, algumas realidades mais específicas dos países centro-europeus (Habermas, 1997).

Recentemente, desde o final do século passado, somos confrontados com uma tendência que parece surgir de traços contraditórios destes modelos ou paradigmas anteriores. As ciências sociais estão permeadas por uma abordagem positivista característica da racionalidade predominantemente instrumental que se tornou, de novo hegemónica, e, mais recentemente, ressurgiu nas teorias da comunicação, impedindo a percepção da realidade social como construção humana, cuja coesão é tecida através dos sentidos compartilhados intersubjetivamente. Uma certa euforia acrítica sobre

o desenvolvimento tecnológico e o seu impacto na globalização cultural traduziu-se no regresso desta abordagem que, de resto, se torna frequentemente presente em condições históricas e culturais diferentes de cada vez que há uma mutação a nível global no regime de organização do trabalho e da produção.

As recentes perspectivas conservadoras, através de desenvolvimentos teóricos associados aos conceitos elitistas de democracia e à, dissimulam ou mistificam a dimensão simbólica dos processos associados à dominação, à violência, à, resistência e ao conflito. Ao ignorarem a diferenciação e complexidade da racionalidade da ação social do ser humano, substituindo-a pelo fascínio acrítico pela tecnocracia, induzem uma imagem da comunicação esvaziada da sua dimensão relacional e dialógica, reduzida à sua dimensão tecnocrática e performativa, com a participação dos povos reduzida a uma variável estatística traduzida num esforço dito colaborativo. A economia política que acompanha o neoliberalismo revela uma negação do esforço interpretativo, enquanto esforço de compreensão recíproco das culturas e das subjetividades.

Sob o ponto de vista comunicacional e cultural, a especificidade das condições tecnológicas implicou a redução do conceito de “cibercultura” a um produto que surgiu resultante de uma atividade, o uso de rede de computadores. Muitas das noções que gravitam em torno deste conceito de cibercultura continuaram devedoras do ambiente utópico dos primórdios da democratização da rede, num contexto em que a utopia deve muito a uma mescla de individualismo tecno-liberal que, paradoxalmente, se articulou com as conceções elitistas de democracia, plasmando-se numa ordem liberal que se articula com o empobrecimento da esfera pública no plano nacional e, de modo cada vez menos equívoco, no plano mundial.

Estas características do novo paradigma implicam uma conceção metafísica da relação entre o humano e a técnica, na qual esta adquire a noção de instrumento ou utensílio que se limita a ser usado, (des) implicando-se de uma relação dinâmica com a constituição da cultura, relação esta já identi-

ficada por autores tão dispares e importantes como Marx e Engels (1975), Engels (1980), Adorno e Horkheimer (1985), Benjamin (1987), Arnold Gehlen (1993) e MacLuhan (1974) bem como por toda a tradição antropológica.

De acordo com a perspectiva aqui defendida, a afirmação das redes culturais não pode ser concebida num contexto unilateral que contemple apenas a eficácia e o reducionismo tecnológico. Uma noção alternativa de rede já estava presente na ideia de cultura e de técnica como uma prática desenvolvida em comum que possui uma dimensão antropológica, económica, política e social para a qual as Ciências Sociais, nomeadamente a Sociologia da Cultura e a Antropologia já haviam dado o seu contributo. Continua-se a relacionar este conceito com o estudo de vários fenómenos associados (também) à Internet, incluindo questões ligadas à identidade, ou a associá-lo, de modo ainda mais produtivo, na senda de André Lemos (2002), a um ambiente ou a uma formação sociocultural que advém de relações de troca entre a sociedade, a cultura e as novas tecnologias da informação e da comunicação.

Defende-se um núcleo teórico que inclua o reconhecimento da mediação tecnológica e dos usos e apropriações da técnica pelo humano e, simultaneamente, da mediação social, através da noção de reconhecimento e da análise das redes de interação formuladas no contexto de um pensamento crítico inspirado pelo dialogismo (Honneth, 1997). Apesar das barreiras que impedem a discussão dos temas, problemas, questões e reivindicações dos indivíduos, especialmente da periferia da estrutura de poder, reconhecem-se avanços contraditórios ao nível da comunicação, atravessados por constrangimentos mas em que se distinguem relações de tensão que se expressam entre instâncias sociais, políticas e comunicacionais.

Em alternativa a uma visão redutora das recentes transformações tecnológicas culturais, estudos críticos sobre a Internet propuseram um modelo agonístico em relação à cultura da rede. O *software* passou a ser estudado e analisado como um campo de relações sociais em que se desenvolve o discurso online. Criticou-se a natureza mítica de alguma cultura computacional e o reducionismo tecnológico da inteligência artificial. Surgiram debates

sobre os regimes de propriedade do *software*, os riscos corporativos, o “digital divide”, a diversidade cultural e linguística, a busca de parceiros para um modelo económico sustentável para uma força de trabalho maioritariamente independente, a economia política da Internet e a regulamentação da atribuição de domínios. Os seus promotores defenderam a generalização de práticas democráticas para a Internet, através da criação de estruturas independentes e da discussão de regimes de propriedade. (Lovinck, 2009)

Contribuindo para esta outra leitura da Comunicação, da cultura e de uma gramática sobre os direitos que lhe estão associados, considerou-se que a ideia de relação entre tecnologias, sociabilidade pode ser entendida de forma mais produtiva usando o conceito pós-convencional de “redes culturais”.

Esta abordagem pós convencional da cultura, da comunicação e da sociabilidade, apesar de ser objeto de formulações diversas, apresenta algumas características comuns na consideração do papel da comunicação na relação entre culturas.

- a. Abandono da conceção instrumentalista da técnica como um simples auxiliar que se limita a depender da sua utilização.
- b. Enfatização da dimensão relacional que alerta para os usos e apropriações dos artefactos tecnológicos e remete para a sua importância na constituição de uma forma humana de sociabilidade.
- c. Uso da noção de rede como um espaço entre agentes e entre fenómenos.
- d. Consciência da desigualdade como elemento que perverte um encontro insistentemente referido, por vezes de modo totalmente, acrítico, como globalmente democrático.

### **3. Cultura enquanto rede**

A importância do conceito de rede foi, com certeza, influenciado, pelas tecnologias digitais mas está muito além da sua dimensão tecnológica. A cultura no sentido humanístico não pode ser dissociada da sua origem num

particular ideal de melhoria do humano e da sociedade, no sentido do seu aperfeiçoamento individual, através da formação (*Paideia*). Todavia, tal como se disseminou, esta ideia de cultura incluía o estabelecimento de um padrão. Por isso, a cultura humanística foi marcado por três traços: otimismo (crença na plasticidade ilimitada das características humanas), universalismo (crença num ideal aplicável a todas as nações, lugares e tempos) e etnocentrismo, isto é, a crença de que o ideal formado na Europa do século XVIII representava o modelo da perfeição humana. (Bauman, 1999, p. 29). Todavia, à medida que a globalização expandiu o comércio, a economia e os produtos culturais do Ocidente, este foi crescentemente confrontado, ainda que a contragosto, com a sua relatividade e com os seus limites,

A partir do século XIX, a palavra cultura tendo como suporte a conceção antropológica, tornou clara a divisão do mundo em diferentes contextos culturais, igualmente valiosos. Todavia, o estudo das diferenças e dos contextos não tem por consequência necessária um relativismo contextualista que afinal se torna ele próprio inimigo do diálogo das culturas, por lhe atribuir uma forma especial de essencialismo. Os estudos sobre os contextos culturais permitiram dar conta das questões associadas ao reconhecimento e à relação. A tradição só é viva quando é uma forma de diálogo que convoca propostas de diversos contextos culturais. A reificação da tradição, isto é a sua transformação em algo inerte, ou pura e simplesmente museológico, cercado por muros que garantiriam a sua “pureza” constituiria uma das suas formas possíveis da sua tragédia e fenecimento. O estudo das diferenças e dos contextos não tem por consequência necessária um relativismo que, afinal, se torna ele próprio inimigo do diálogo das culturas, por configurar uma forma especial de essencialismo. Hoje o conceito de cultura não se refugia num mundo de essências para estabelecer um cânone válido para todos os tempos e os lugares. Este conceito já se confrontou com o seu momento crítico e reflexivo e daí as exigências de democratização e de libertação de várias gramáticas e dialetos possíveis.

As indústrias culturais refletem as marcas e um processo de globalização em que a hegemonia dos principais centros de produção (por exemplo, Hollywood, Nova Iorque, Paris, Milão, Londres, Dublin, Berlin e Silicon Valley) desempenharam papel crucial. Porém, a reflexão em torno do conceito de império de Negri e Hardt (2004) ou sobre o fim do poder por Moisés Naim (2013) revela que, tal como as empresas e os estados, no universo da cultura, os centros de produção continuam “centrais”. Mas, são-no cada vez mais por menos tempo, configuram-se como mais dependentes de outros centros e carecem mais e mais de estabelecer relações e de obter reconhecimento para poderem confirmar a sua centralidade. Nesse sentido, podem originar relações menos tradicionais e mais fluidas. Simultaneamente, a natureza específica das indústrias culturais e criativas exatamente pela exigência de criatividade, pela necessidade de abertura a formas de racionalidade estético-expressiva, faz com que a imposição do modelo de gestão que gerou a crítica da racionalidade instrumental seja muito mais problemática. (Hesmondhalgh e Baker, 2011). Se é verdade que a industrialização foi acompanhada por processos de uniformização industrial que tornaram mais evidentes a imposição ao domínio da cultura de imperativos sistémicos de natureza burocrática e mercantil, não é menos verdade que a produção estética e cultural se distingue pela necessidade de mobilizar energias inovadoras e criativas de natureza específica. No Manifesto, Marx e Engels, na sua descrição do surgimento do capitalismo, já enfatizam a sua capacidade inovadora e criativa expressa na Renascença e na Literatura Inglesa do tempo da Revolução Industrial. (Marx e Engels, 1975, p. 65-66). As grandes transformações económicas globais foram sempre acompanhadas por uma dialéctica entre processos inovadores e criativos e a emergência de novos processos de dominação instrumental do homem, da cultura e da natureza.

O facto de isto se poder tornar uma oportunidade para o reconhecimento e a visibilidade é um processo, nunca um dado à partida. As indústrias culturais e as indústrias criativas (estas, mais sensíveis do que as primeiras à fragmentação e à segmentação) conferiram visibilidade a segmentos

de mercado que provavelmente ficariam arredios, afastados dos mesmos processos: desde os anos 50 com os cruzamentos entre géneros musicais, a atenção conferida às músicas das periferias, explosão da *world-music*, o despertar do interesse pelo cinema e pelas literaturas sul-americanas, mediterrânicas, africanas e asiáticas, as fusões entre géneros que são também misturas de culturas, como acontece no estabelecimento de as relações entre o fado e a música clássica (vejam-se Carlos do Carmo e Maria João Pires), do fado com o jazz (Mariza) e a música africana e, mais recentemente, a partir das perplexidades identitárias que se configuram nas formas de expressão literária, visual e audiovisual no decurso do aparecimento de linguagens e formas de expressão multi-mediáticas, entramos, mais uma vez, num processo que transcende uma divisão simplista entre os tradicionais mecanismos de hegemonia cultural (de tipo colonial ou imperialista) versus exaltação da famosa libertação dos dialetos referida pelos pós-modernos. Seria um reducionismo grosseiro, classificar o encontro entre Sinatra e João Gilberto, entre o Jazz e a Bossa Nova, como uma pura apropriação cultural pela máquina reprodutora da hegemonia capitalista. Da mesma forma, será ingénuo fazer desses fenómenos, paradigmas de uma espécie de essência emancipatória que seria intrínseca ao encontro de culturas.

Sem que nos confinemos ao determinismo tecnológico, este fenómeno acelera-se na época dos videojogos, da largura de banda, do embaratecimento da memória digital. Uma das lutas que valerá a pena observar será a que se vai desenvolver entre os partidários do open source e a imposição de uma lógica global corporativa. Demonstra que o universo cultural é suficientemente contraditório e atravessado por sensibilidades peculiares, acentuando a sua dimensão reticular. Um dos grandes desafios será o de estabelecer diálogos e relações sem provocar a dissolução das identidades e, ao mesmo tempo, preservar as identidades sem esquecer a dimensão do diálogo: neste sentido, o jogo da cultura é aparentemente um jogo democrático.

Porém, só os mais ingénuos poderão ignorar o modo como esta aparência, apesar de ser mais do que “pura aparência” ou “ilusão”, está ameaçada

por comportamentos estratégicos que visam a dominação e a objetivação dos significados, através de imperativos sistêmicos em que continua a sobressair o mercado. Apesar das múltiplas desconfianças, a lusofonia, ou qualquer projeto similar construído pela partilha de uma língua comum é um projeto que deve ser olhado com esta dimensão de reconhecimento da sua complexidade. A necessidade de massa crítica e o esforço de visibilidade que decorre num dos mais competitivos mercados do mundo exige uma infinita paciência no estabelecimento de projetos e de parcerias, na formação de públicos e na construção de referências comuns, nem que sejam as que resultam da diferença que partilhamos.

As relações internacionais entre os povos no âmbito da cultura, num contexto de globalização, são associadas a formas de desenvolvimento que promovem a uniformização e homogeneidade redutoras e que ignoram tradições locais e regionais, especificidades culturais, memória, contextos de reconhecimento. O pensamento crítico reintroduziu o mundo da vida como espaço da cultura quotidiana onde se encontram os horizontes de significação comuns, opondo-o aos imperativos sistêmicos, onde predomina a racionalidade técnica e administrativa, vulgarmente associada à tecnocracia. O significado do mundo da vida tem sido marginalizado e esquecido nas discussões sobre identidade até por polémicas de natureza conceptual discutidas em seu torno. Todavia, associado à ideia de reconhecimento, tem a vantagem de retomar as problemáticas da identidade e da transmissão cultural sem despertar alguns arcaísmos regressivos que rodeiam o conceito.

Construir uma comunidade de comunicação e de cultura, necessita de um reconhecimento mútuo em que se chame a atenção para as diversidades contextuais.

No caso sul-americano, verificou-se a predominância tardia de situações ditatoriais de violência extrema perpetrada pelo exército e forças paramilitares que conduziram ao recuso à resposta armada (situações que, pelos vistos, deixaram alguns saudosistas acantonados na busca de um primeiro pretexto); um processo de acumulação capitalista dependente do exterior e

pela escassa penetração do modelo de Estado Providência e uma diversidade cultural associada a situações de exclusão. Logicamente, a comunicação comunitária incidiu a sua reflexão original num modelo em que enfatizou a dimensão militante numa lógica de emancipação dos excluídos. Nos anos de 1970 e 80 o conteúdo da comunicação popular centrava-se na proposta de contestação ao status quo e na transformação da sociedade capitalista. Porém, a emergência da democracia no Leste Europeu e na América Latina centrou a atenção no alcance e eficácia política dos atores provenientes da sociedade civil. Novas temáticas foram sendo incluídas e verificaram-se mudanças nas linguagens e tipos de canais adequados ao momento atual. Simultaneamente, as características próprias da sociedade continuaram a ditar a existência de um discurso político que valoriza a ampliação dos direitos e deveres de cidadania. Esta permanência refletiu-se num número crescente de ONG, associações e movimentos organizativos de toda espécie e no sucesso das formas de comunicação comunitária associadas aos Fóruns Sociais de Porto Alegre (Peruzzo, 2004, pp. 3-4).

Em face destes fenómenos, as propostas deliberativas extraídas do contexto académico norte-americano e centro-europeu acabaram por constituir um importante segmento académico, nomeadamente no Brasil. Esta abordagem marcada já pelo contexto de democratização pós-guerra fria assume a configuração que alguns autores lhe atribuíram de um modo de regulação que procura responder ao défice de participação política que afetava, por toda a parte, as democracias liberais e acentua as oportunidades dos cidadãos de intervirem nas esferas de decisão sobre políticas públicas e administrativas dos governos (Gomes, Maia e Marques, 2011, p. 19-28) Logicamente, deseja-se que a ameaça de desenvolvimentos contrários a esta tendências que, infelizmente assombram , de modos distintos, o Brasil e a Europa, se não concretize.

A operacionalização desta abordagem assume, no caso da América Latina, alguns traços significativos que se fazem sentir sobretudo na ênfase frequentemente concedida ao reconhecimento enquanto combate à exclusão de grupos sociais (cf. Mendonça & Maia, 2009; Mendonça, 2011). O proble-

ma do reconhecimento revitaliza uma pluralidade de contextos de ação e de atores sociais que não coincidem com os tradicionais movimentos de classe.

Assim, há fronteiras sociais, culturais bem como o decurso da história política das últimas décadas que explicam estas diferenças teóricas, especificidades, deslocamentos e transições discursivas. Percebe-se uma enfatização dos problemas dos sujeitos sociais excluídos predominantes na América Latina e do problema da legitimidade e responsabilidade das decisões do Estado mais presente nas sociedades europeias.

Sendo verdade que estas duas abordagens não são, de todo mutuamente exclusivas (a responsabilidade e legitimidade das discussões política aumenta necessariamente com a inclusão de grupos sociais excluídos no debate público e vice-versa) é possível considerar uma estratégia e uma retórica relativamente diferenciadas, assim como um maior porosidade atribuída, nuns casos, aos órgãos do estado democrático que desencadeiam, eles próprios, mecanismos reflexivos e de debate ou permanecem suficientemente sensíveis às redes de sensores que atuam na sociedade civil (Habermas, 1997) e, noutros casos, dos agentes sociais que, nomeadamente através de ONG ou organizações populares de base, pugnam pela inclusão e visibilidade dos grupos marginalizados. Os recentes desenvolvimentos que não podem ser ignorados tornaram, porém, visível, a fragilidade das conquistas e o peso determinante dos contextos de dominação.

Do lado europeu, Portugal ocupa uma posição semiperiférica na construção desta topografia. Segundo Boaventura Sousa Santos (1985, p. 168), se forem tidos em conta os indicadores sociais normalmente utilizados para contrastar o primeiro e o terceiro mundos (classes sociais e estratificação social; relações capital trabalho; relações Estado/sociedade civil; estatísticas sociais, padrões sociais de reprodução; etc.), conclui-se facilmente que Portugal não pertence a nenhum desses dois mundos e que, se alguns indicadores o aproximam do primeiro, outros aproximam-no do terceiro. Mesmo que haja a relativizar este conceito e as numerosas mudanças nos

indicadores citados (basta recordar, entre as mais significativas, a diminuição da taxa de mortalidade infantil, as taxas de cobertura no âmbito da saúde e da educação e a acessibilidade), haverá que ter em conta que o que se pretende é precisamente identificar a existência de um percurso que permite a relação com mais de um modelo de desenvolvimento.

Enquanto identidade de fronteira (Santos, 1994, p. 53) por um lado, teve a influência resultante da vizinhança do modelo centro-europeu. Porém, conheceu também um desenvolvimento tardio do Estado Providência, a repressão das liberdades democráticas e o desenvolvimento capitalista adiado. O resultado deste desenvolvimento intermédio é também uma escassa maturação do dualismo Estado/sociedade civil. A sociedade civil pós-burguesa e pós-materialista que originou os discursos participativos e deliberativos conheceu aqui uma maturação tardia.

Nos anos 70, os movimentos sociais (alfabetização popular, por exemplo) manifestaram-se em formas de participação que se desenvolveram durante o processo que se seguiu à Revolução do 25 de Abril, mas a natureza autoritária de algumas “vanguardas” e os contextos de luta política da Guerra Fria tornaram difícil a sua afirmação democrática.

Nos anos 80, o Estado interventor deu lugar a um tardio Estado Providência que originou a necessidade de espaços de diálogo e de representação na sociedade civil e se traduziu no alargamento da participação aos parceiros sociais que adquiriram poder negocial e que recolocaram a questão da legitimidade das decisões e protagonistas no centro debate.

O desenvolvimento dos meios animou uma paisagem comunicativa associada a novas formas de questionamento da legitimidade. Entre os momentos que expressam novas práticas comunicativas ligadas ao questionamento da legitimidade do Estado encontra-se como caso exemplar a projeção pelas televisões privadas – através de um programa chamado “Praça Pública” – do escândalo dos doentes renais da Unidade de Hemodiálise do Hospital de Évora em 1993, durante o qual morreram 25 pessoas por efeito do elevado

teor de alumínio na água que chegava aquela Unidade de Saúde. Pela primeira vez, a existência de novos direitos sociais e reivindicações decorrentes da capacidade reivindicativa de camadas intermédias da população permitia de forma clara à discussão pública das consequências humanas (e políticas) de decisões normalmente que eram apresentadas como puramente técnicas. Da mesma forma, o chamado “Buzinão da Ponte” – colocando em causa a subida das portagens na Ponte 25 de Abril – colocava em cena uma classe média que valorizava uma mobilidade recentemente conquistada.

Portugal esteve sempre demasiado distante da Europa Central para poder assumir um tipo de racionalidade inerente à história cultural dos seus povos e deixou marcas no desenvolvimento do seu sistema capitalista. A chegada da União Europeia, apesar das patologias que ensombram a democraticidade do respetivo projeto, significou também a chegada tardia de uma nova geração de direito e de novas exigências e pretensões de validade, inseridas num espaço público diferenciado, marcado pela liberdade de expressão, pelo aparecimento de projetos concorrenciais de televisão e de rádio, por um convívio mais facilitado com outros países e níveis de desenvolvimento económico.

Portugal é atravessado por contradições que exigem a presença de discursos diferenciados sobre o papel da comunicação nos processos de desenvolvimento. Logicamente, a análise comparativa das especificidades e das convergências não poderá ser senão produtiva, uma vez estabilizada a existência de padrões comuns de análise. Nesse sentido, a construção de uma ponte entre estudos europeus e latino-americanos será também a operacionalização do estudo comparativo e partilhado das diferenças comunicacionais e das narrativas políticas. O reconhecimento das especificidades identitárias, assumido por um e outro lado, numa lógica de olhares cruzadas será fundamental para o estabelecimento/aprofundamento relações culturais. A retórica dos “países irmãos”, por vezes assumida de forma perigosamente condescendente ao sabor de conveniências políticas não pode ser subscrita pelos académicos: será mais prejudicial ao estabelecimento

de relações culturais sinceramente densas será menos produtiva do que o conhecimento cuidado e rigoroso das contradições, especificidades, diferenças e antagonismos que traçaram e traçam a nossa história comum. As Ciências Sociais em geral, com relevo para as Ciências da Cultura e para as Ciências da Comunicação desempenham um papel fundamental pois transportam a dimensão antropológica e relacional para processos que não se podem reduzir nem a à diplomacia nem à economia.

#### **4. Conclusões**

1. O modelo de globalização decorrente da presente ordem mundial sintetiza e integra processo de hegemonia e exclusão com oportunidades de reconhecimento e de afirmação.
2. As formas culturais atualmente em jogo na ordem mundial vivem entre o espaço tensional que se desenha entre vocações particularistas, frequentemente regressivas e comunitárias, e novas pretensões de hegemonia global.
3. O reconhecimento do potencial comunicativo do mundo da vida justifica uma orientação normativa em que a ordem jurídica plasma o reconhecimento como uma dimensão constitutiva das sociedades pluralistas, inclusivamente num plano global.
4. O reconhecimento do mesmo potencial comunicativo impede uma visão unilateral e instrumentalista das Tecnologias da Informação e da Comunicação.
5. As redes sociais não se reduzem a instrumentos manuseados por um sujeito empreendedor. Antes se inserem em redes sociais mais vastas nas quais as tensões contraditórias entre o potencial democrático e os mecanismos de dominação sistémica permanecem presentes. O próprio mundo da vida social e cultural é um arquétipo dessa rede com as suas possibilidades, patologias e dimensões.

6. Qualquer projeto lusófono só pode ser desenhado no âmbito de um processo dinâmico de reconhecimento mútuo que tem de incluir a comunicação e a cultura. Logo, não ocorrerão por tratado nem decreto nem se firmarão instantaneamente, mas por um trabalho exigente de reconhecimento das identidades e diferenças que passará por um estudo atento por parte das Humanidades e da Comunicação.

## Referências

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. (1995). *Dialectic of Enlightenment*, London, Verso. (Dialektik der Aufklärung, 1944).
- BAUMAN, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BENJAMIN, W. (1987). *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- CAREY, J. W. (2009). *Communication as culture: essays on media and society*. London, Routledge.
- CAUNE, J. (2008). “As relações entre cultura e comunicação: núcleo epistêmico e forma simbólica”. in *Líbero*, Ano XI - no 22 - Dez 2008.
- ENGELS, F. (1980). “Transformação do Macaco em Homem” in BAUMAN, Z. (Org.) *O Papel da Cultura nas Ciências Sociais*. Porto Alegre: Editorial Villa Marhta.
- ELIAS, N. (1980). *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70.
- FOUCAULT, M. (2008). *O Nascimento da Biopolítica*, Curso dado no Collège de France, São Paulo, Martins Fontes.
- FRASER, N. (1992). “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of the actually existing democracy”. In: Calhoun, Craig. *Habermas and the public sphere*. MIT Press, p. 109-142.
- GARNHAN, N. (2006). “Political economy and cultural studies” in Simon During (Ed.), *The Cultural Studies Reader*, London and New York, Routledge, 492-506.
- GEHLEN, A. (1993). *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós.

- GOMES, W.; MAIA, R. e Marques, F.P.J. (2011). Internet e participação política no Brasil, Porto Alegre, Sulina.
- HABERMAS, J. (1997/2012). Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo, Martins Fontes.
- HABERMAS, J. (1997). Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, volume II.
- HERMAN, E. e CHOMSKY, N. (2002) Manufacturing consent: the political economy of mass media, Vintage International Random House.
- HESMONDHALGH, D., Sarah Baker (2011). Creative Labour , Media work in three cultural industries, 2011, Routledge.
- HONNETH, A. (1997). La Lucha por el reconocimiento. Barcelona: Crítica.
- LASSWELL, H.D. (2009). “A estrutura e a função da Comunicação na sociedade” in João Pissarra Esteves (Org.), Comunicação e Sociedade, Livros Horizonte, pp. 51-63.
- LEMOES, A. (2002). Cultura das Redes. Salvador: EDUFBA.
- LOVINK, G. (2009). Dynamics of critical internet culture (1994-2001). Amsterdam: Institute of Network Cultures.
- MARX, K. e ENGELS, F. (1975). Manifesto do Partido Comunista, Lisboa, Edições Avante.
- McLUHAN, M. (1974). Os meios de comunicação como extensões do homem (Understanding media). 4ª ed. São Paulo: Cultrix.
- MENDONÇA, R.F. (2011). Recognition and Social Esteem: A Case Study of the Struggles of People Affected by Leprosy. *Political Studies, early view*, pp. 1-19.
- MENDONÇA, R.F. (2009). Reconhecimento e Deliberação: as lutas das pessoas atingidas pela hanseníase em diferentes âmbitos interacionais. Tese (Doutorado em Comunicação Social) — FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- NAÍM, M. (2013) The end of power: from boardrooms to battlefields and churches to states, why being in charge isn't what it used to New York: Basic Books.

- PERUZZO, C.M.K. (2004). *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania*. 3 ed. São Paulo: Vozes. 342 p.
- SANTOS, B.S. (1985). “Estado e Sociedade na Semiperiféria do Sistema Mundial: o Caso Português”, *Análise Social*, 87/88/89, 869-901.
- SANTOS, B.S. (1994) “Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira”, *Tempo Social*, 5, 1-2, 31-52.
- TAYLOR, C. (2003) *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press.



## **TRANSFORMAÇÕES PÓS-MODERNAS DAS HUMANIDADES E DA COMUNICAÇÃO: DA PAIDEIA AO INTERCULTURALISMO**

Anabela Gradim<sup>1</sup>

A história das ideias, como da ciência, sempre apresenta algum grau de ligação com a história e o estado de desenvolvimento das condições de existência do mundo material e dos seus modos de produção, ou seja, o modo de produção económica está relacionado com a estrutura social com que coexiste, e juntos formam a base da história política, cultural e científica de uma determinada época.

A natureza dessa relação, que o marxismo cria de causa-efeito, sempre foi problemática, e permanece ainda hoje um objecto em aberto: para o materialismo dialéctico as condições materiais de existência e o modo como a produção se encontra organizada na sociedade são a causa das demais configurações políticas, sociais, culturais, religiosas, e artísticas; para o idealismo, sucede o oposto, à semelhança da antiga visão platónica de um real que se aproxima ou molda em conformidade com um determinado ideal.

Sem pretender resolver esta dicotomia, nesta conferência, a propósito do impacto da pós-modernidade nas Humanidades e na Comunicação, não quero deixar de anotar alguns paralelismos mais óbvios entre um e outro território: as condições materiais da existência e o modo como isso se projeta na consciência colectiva comum. E de entre estes paralelismos, o mais óbvio é que

1. Universidade da Beira Interior - Portugal.

a passagem da modernidade para a pós-modernidade, caracterizada como a era que viu o fim das grandes meta-narrativas teve um impacto imenso no campo das Humanidades e da Comunicação. Às primeiras, não se colocam hoje meras questões de relevância e sustentabilidade – o que na verdade seria remontar a um debate com origem no “industrialismo” do início do século XX –, mas de pura sobrevivência: são cada vez mais os que veem em insolvência as Humanidades e as artes liberais (*liberal arts*) como eram tradicionalmente entendidas, numa sociedade dominada pelo fetichismo da técnica e da racionalidade económica.<sup>2</sup>

Também a comunicação perdeu o seu centro na pós-modernidade. O modelo tradicional de comunicação de massas instaurado com a invenção da prensa móvel, unidirecional, de um para muitos (McLuhan, 2011; McQuail, 1987), foi substituído por um modelo de comunicação em rede, onde esta assume toda a centralidade – é o próprio ato de comunicar, mais do que o conteúdo, que importa, um dos sentidos em que *o meio é a mensagem*<sup>3</sup> – num modelo reticular, de muitos para muitos, e onde o auditório é em teoria universal (Castells, 2011; McLuhan, 2011).

A pós-modernidade instaure-se com o fim da narrativa unificada do iluminismo, típica da sociedade industrial, do mesmo modo que o ilumi-

2. Destes o epifenómeno mais espantoso terá sido a carta que em 2015 o Governo Japonês dirigiu às 86 universidades do país, exortando-as a encerrar ou reduzir drasticamente os departamentos de Ciências Sociais (incluindo Direito e Economia) e Humanidades. Vinte e seis das 60 universidades japonesas de âmbito nacional anunciaram ir fazê-lo. <<https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention>> (consultado a 22 mai 2018).

3. *The medium is the message* expressa uma intuição fundamental tão pertinente hoje como em 1964, quando McLuhan primeiro a formulou em *Understanding Media*. O *medium* é a mensagem na medida em que produz no sujeito novas formas de relacionamento com os outros e consigo próprio. O significado de um meio não é o que fazemos com ele – a mensagem seria o seu conteúdo – mas o que essa tecnologia faz connosco, ou faz em nós. Para ilustrar o conceito McLuhan recorre ao exemplo da luz eléctrica, que é informação pura, meio sem mensagem (excepto quando usada para veicular um significado verbalizável, caso de um farol), e que esclarece desde logo um segundo conceito chave: que o conteúdo de qualquer meio é sempre um outro meio. Assim, a mensagem de qualquer meio ou tecnologia não é o seu conteúdo mas “*the change of scale or pace or pattern that it introduces into human affairs*”. Que o conteúdo de um meio seja sempre outro meio apenas serve para distrair e cegar o homem a essa verdade fundamental: *o meio é a mensagem*. O efeito dos meios não está pois relacionado com o seu conteúdo, mas com a sua própria configuração e com as recomposições que essa forma induz no que o rodeia. McLuhan acredita que a electricidade e a velocidade vieram tornar esse facto mais visível, e que a resposta convencional que centra a mensagem do *medium* no seu conteúdo é um sintoma de “*idiotia tecnológica*”.

nismo, a partir de meados do século XVIII expulsou a sociedade agrária pré-capitalista do palco da história.

Este iluminismo, cuja crítica se notabilizou com Adorno e Horkheimer na sua *Dialética do esclarecimento* (*Dialektik der Aufklärung*) conhece a sua expressão mais perfeita no projeto de uma vontade de saber, autonomia crítica e esclarecimento de que Kant foi arauto, e que se estenderá paulatinamente à racionalização de todos os domínios da existência. Ele coincide com a “cientifização” de todas as esferas da vida, pela maximização da racionalização e eficiência dos processos: na economia esse movimento parte da Revolução Industrial para culminar no Fordismo e Taylorismo; na arte tem o seu ponto alto com o Futurismo; na gestão dos espaços com o Modernismo e o Brutalismo; na ciência com o programa de desocultação radical do Positivismo e do Neopositivismo; na educação com uma ideia global de formação que corresponde na sua estrutura, apesar da diversidade de configurações que foi conhecendo ao longo da história, ao ideal da *paideia* grega.

“O esclarecimento tem perseguido sempre o objectivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores... O seu programa era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (Adorno & Horkheimer, 1944, p. 19). Falhou, avaliam desencantadamente Adorno e Horkheimer, pois ao mesmo tempo que se realiza, o programa do esclarecimento nega-se ao reprimir mais intensamente a criatura que era suposto libertar do totalitarismo das potências míticas. Este programa de domesticação da natureza é a única coisa que importa; só que, ao dominá-la, também o homem que é natureza acaba reprimido. “Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” dirão (*idem*, p. 20).

Repare-se então que nesta visão da história das ideias, muito vasta e sem necessariamente estrita conformidade temporal, mas mesmo assim registando coincidências e coexistências (correlações, senão causalidades), a tese principal é de que a história dos aspectos materiais de uma sociedade acompanha a história das suas ideias, e que algures em meados do século

XX, entre a década de 50 e 60, com ritmos diversos, a narrativa iluminista orientada para um progresso de sabor hegeliano começa a esboroar-se nas mais diversas esferas da existência. Esse fenómeno teve a sua génese no Holocausto ou Shoah, que mostrou o quão normal e desumana pode ser a mais intransigente racionalidade (Arendt, 1963) e estendeu-se progressivamente a todas as esferas da vida.

É claro que os dois mundos coexistiram, e coexistem ainda vestígios da antiga ordem,<sup>4</sup> mas uma das narrativas é mais forte, e hoje que o projeto iluminista parece subitamente ameaçado, com os desaires políticos e as guerras que tragicamente marcam o início do século num mundo multipolar, suspeitamos que uma outra narrativa se aproxima da hegemonia.

Para a comunicação, estes são tempos de explosão, em volume, em intensidade, *online all the time for everyone*, e simultaneamente de fragmentação e de perda de sentido da narratividade. A era do indivíduo e da *mass self communication* sobrepõe-se à era da comunicação de massas, sem perder o aspecto crucial de orientação para o mercado, mas quebrando os antigos laços sociais, identitários e de classe que se dissolvem no individualismo hodierno, construído sob o paradoxo de um empoderamento individual que tem como correlato a perda da capacidade de identificação e ação colectivas.

Para as humanidades o impacto do advento da sociedade pós-industrial expressa-se numa nova categoria, a de neo-humanidades ou humanidades digitais, promovendo a aliança entre a capacidade de computação e os novos meios de comunicação, e as preocupações clássicas das disciplinas humanísticas. Estas *humanidade digitais*, com o seu aspecto trans-media de diálogo entre meios distintos que mobilizam e a que aspiram, expressam no campo da comunicação um diálogo que, no campo da cultura e das ideias, tomou a forma de interculturalismo, e no campo da vida material a forma da globalização.

4. Uma epifania iluminista ocorreu por exemplo no final da década de 80, quando Francis Fukuyama com notável sucesso declara *O Fim da História*, defendendo que com o fim da guerra fria a democracia parlamentar liberal de tipo ocidental representa a mais perfeita e última forma de governo, um fim da história para lá do qual a evolução não seria possível, optimismo que de resto viria a temperar anos mais tarde, sem que chegue a retractar-se da tese original.

Nesta conferência pretendo explorar a crise das humanidades, e a crise do paradigma clássico da comunicação de massas como aspectos da transição para uma sociedade pós-industrial que tem tanto de distópico como poderá ter – tarefa específica de construção da Filosofia e da Comunicação – de utópico.

## 1. O programa educativo clássico

O ideal pedagógico na Grécia antiga toma o nome de *paideia* e visa a completa e perfeita formação do cidadão da *polis*, mediante um currículo que contempla todas as áreas do saber, incluindo a formação intelectual, física e espiritual do jovem. Para os gregos a educação seguindo o ideal homérico é vista não como a mera transmissão de uma *techné*, mas como formação global do homem virtuoso.

A ideia central deste ideal elitista de educação e saber é de *aretê*, virtude entendida como excelência, e conhecimento no contexto socrático (Jaeger, 1945). “A *aretê* homérica é a excelência de qualquer tipo num determinado campo, e a virtude nas sociedades heróicas encontra-se intimamente ligada a conceitos como temperança, coragem, amizade, destino e morte” (Gradim, 1996, p. 15). Para Aristóteles representa também as qualidades que permitem ao homem atingir o seu *telos*, a *eudaimonia*, “bênçãos, felicidade, prosperidade”, ou seja, “o estado de estar bem e fazer bem estando bem” a partir de um juízo racional e verdadeiro sobre o que é bom para o homem (*idem*).

*Aretê* é um elemento central na *paideia* grega, que compreende um conceito de educação integral para a formação de um cidadão virtuoso, capaz de desempenhar qualquer função na sociedade. O aperfeiçoamento da *aretê* envolvia educação física, oratória, retórica, ciência, música e filosofia, além de educação espiritual.

A virtude é *episteme*, é ética, é política, é inerente à natureza humana e à realidade ontológica dos seres; é objeto da *psyché* e da educação, é *práxis*, é *poiésis*, é *aísthesis*; ação, criação, sensação e razão. Esta virtude

manifesta-se por meio do intelecto/razão, mas também pelo sentir e pelas emoções, pelo comportamento e pelo agir; é decorrente do que há de inato no ser humano, mas também é fruto do ensinado, do aprendido, do transmitido e recebido, por meio do processo de vida que se estabelece entre cada indivíduo inserido na *polis* com a natureza que envolve a ambos – indivíduo e cidade (Pereira Filho, 2014, p. 94).

Marrou considera que a história da educação antiga reflete a passagem de “uma cultura de nobres guerreiros” a “uma cultura de escribas”, sem que a ética aristocrática aí presente se afaste do ideal humanista que tal cultura veicula (Marrou, 1948). Esta mesma ideia está patente em Gérson Pereira Filho, quando considera que em Platão já encontramos plenamente reiterada a intelectualização da *aretê*, que se fora progressivamente descolando do ideal guerreiro homérico.

É na República que se esclarece de vez a ideia de que a virtude é conhecimento, porém conhecimento filosófico; que a virtude é política, cujos valores permanecem fundamentados nos valores tradicionais da coragem (*andreía*), temperança (*sophrosyne*), justiça (*diké*) e sabedoria (*sophia*), mas que todas elas estão unificadas pelo ideal do Bem, da Perfeição; que – conhecimento e virtude – estão acessíveis a todos os indivíduos, mas que poucos conseguem alcançá-los, cabendo aos filósofos esta árdua tarefa, o que somente será viável por um longo percurso educacional. Assim, virtude e conhecimento são ensináveis e passíveis de aprendizado, mas não por meio de qualquer método ou de qualquer tipo de mestre (*idem*, p. 97).

O ideal da *paidéia* no período clássico visa a completa formação do homem grego enquanto agente cívico da vida na *polis*, e que encarna nas virtudes pertencentes ao bom cidadão.

Será pela correta educação dos sentidos e da razão que se alcançará a virtude responsável pela condução da cidade livre, amiga de si e ponderada. Por sua vez, a educação virtuosa é fruto do conhecimento assimilado

pelos costumes, pelo aprendizado, pelo discernimento racional e pelo domínio das paixões, o que assegurará o devido equilíbrio mediante o amparo das leis e das instituições da *pólis* (*idem*, p 92).

A influência do ideal humanista de formação do homem grego está presente até à atualidade nas culturas de influência ocidental (Jaeger, 1945; Marrou, 1948), tendo conhecido uma renovação significativa da sua importância no Renascimento, e cuja matriz de formação humanista do homem entendido como projeto global informava ainda há bem pouco tempo a maioria dos programas pedagógicos de escolas e universidades (Marrou, 1948).

Referimos o elitismo e os aspectos aristocráticos deste ideal educativo como sendo uma das suas principais características definidoras, que posiciona, distingue e eleva a sociedade grega em relação às suas contemporâneas, e essa consciência da superioridade helénica referente ao outro, aos bárbaros, ficou gravada na própria etimologia da palavra.<sup>5</sup> Com estas duas características – superioridade cultural/axiológica e formação integral do ser humano, foi essencialmente este o programa que alimentou a concepção de educação no ocidente, atravessando a Idade Média, o Renascimento e o Iluminismo, e permitindo a construção do homem moderno.

## 2. O iluminismo na ciência

Terá sido na ciência que o programa iluminista conheceu o seu optimismo mais destemperado, numa crença que hoje vemos como ingénuo de desocultação e dominação da natureza, que seria o seu destino inevitável, sustentando uma ideologia que para os seus críticos<sup>6</sup> tomou o nome de *cientismo*.

5. A palavra foi originalmente utilizada pelos gregos para referir os outros povos não gregos: egípcios, persas, indianos, fenícios, etruscos, macedónios, cartagineses, turcos... e tinha um sentido claramente pejorativo. Os romanos utilizaram o termo para designar germanos, celtas, gauleses, trácios e ibéricos em geral. A palavra vem de βάρβαρος (bárbaros) e tem uma origem onomatopaica: para o ouvido grego o falar dos outros povos que não se expressavam na língua grega soava como *bar-bar-bar*, palavreado sem sentido, daí a expressão “bárbaros”, que encontramos nas línguas atuais por via do latim. <<http://www.etymonline.com/index.php?term=barbarian>>(consultado a 22 mai 2018).

6. Entre os quais se contam Popper, Apel, e Putnam, entre outros.

Os positivistas e neopositivistas acreditavam na tese de uma ciência unificada, na qual as ciências do espírito decalcariam os métodos bem sucedidos das ciências naturais. O positivismo de finais do século XIX “encontra, já no final dos anos vinte do século XX, a sua consagração definitiva na ‘conceção científica do mundo’ do Círculo de Viena” (Serra & Branco, 2014).

Este Positivismo Lógico do Círculo de Viena será o programa epistemológico que melhor corporizou o espírito das luzes e a mundividência iluminista. O grupo, que incluía entre outros Hans Hahn, Kurt Godel, Otto Neurath e Rudolph Carnap, reuniu-se a partir de 1924, em torno de um seminário privado leccionado por Schlick na Universidade de Viena.

Em 1929 é publicado o manifesto do Círculo de Viena, o folheto “*Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis*”. Autorado por Carnap, Hahn e Neurath, fora concebido como uma homenagem e agradecimento a Schlick, que acabara de declinar um convite para leccionar em Bona, decidindo permanecer em Viena (Gradim, 2014).

As principais teses do manifesto, e que viriam a caracterizar o movimento, são bem conhecidas: rejeição do essencialismo e da metafísica tradicional; defesa do empirismo e do positivismo (o conhecimento só pode provir da experiência, ou a ela ser reconduzido); negação da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*; utilização da análise lógica e da lógica simbólica para a reconstrução, em todas as áreas, dos conceitos fundamentais da ciência, que uma vez operada conduziria à ciência unificada (Carnap, Neurath & Hahn, 1979).

Animados do espírito do iluminismo e da pesquisa anti-metafísica factual, oposto ao “pensamento metafísico e teologizante”, os autores do manifesto declaram-se partidários de um modo de pensamento fundado na experiência e avesso à especulação e partilhar uma mesma “concepção científica do mundo” (Carnap et al., 1979, p. 2) que se propõem defender e propagar.

Entre os traços que distinguirão o movimento contam-se a recusa de todas as formas de essencialismo e idealismo, de Platão a Kant. Tudo o que não puder ser clarificado com recurso à análise lógica e transformado numa questão empiricamente verificável é declarado um pseudo-problema. A tarefa da filosofia é de clarificação de problemas e asserções através da análise lógica, que reconduz os enunciados até ao dado empírico, ou os desmascara como carecendo de significado por não denotarem estados de coisas nem poderem ser verificados. O Círculo rejeita a metafísica escolástica, o idealismo alemão, e também “a metafísica oculta de Kant e o apriorismo moderno”, ou seja, a existência de juízos sintéticos *a priori*, próprios da epistemologia kantiana (Gradim, 2014).

Serra e Castelo Branco resumem a concepção científica do mundo do Positivismo Lógico a quatro aspectos fundamentais: i) recusa da metafísica: só existe conhecimento da experiência, baseado no dado imediato; ii) Aplicação do método da análise lógica (da linguagem); iii) Os factos (o “dado”) como critério de significação; iv) Negação dos juízos sintéticos *a priori*: a ciência reduz-se aos enunciados analíticos da lógica e aos enunciados experimentais sobre objetos (Serra & Branco, 2014, p. 48).

O Círculo de Viena mantém a visão de que os enunciados do realismo (crítico) e do idealismo sobre a realidade ou não realidade do mundo externo e de outros sujeitos são de carácter metafísico, porque estão expostos às mesmas objecções dos enunciados da velha metafísica: não têm sentido porque não são verificáveis nem têm conteúdo. Para nós, algo é real apenas porque está incorporado na estrutura total da experiência (Carnap et al., 1979, p. 6).

O derradeiro objectivo da ciência, ao aplicar a análise lógica aos diversos ramos do conhecimento, é atingir a “ciência unificada” através da redução dos conceitos das diversas áreas a proposições empiricamente verificáveis. “Com a demonstração e a designação da forma do sistema total dos conceitos será perceptível simultaneamente a referência de todos os enunciados

ao dado, e, com isso, a forma estrutural da ciência unificada” (Carnap et al., 1979, p. 7).

O programa de uma ciência unificada, nunca alcançado, não será abandonado pelo positivismo lógico. Em 1938, já nos Estados Unidos, o Círculo de Viena inicia a edição da *Enciclopédia Internacional da Ciência Unificada*, da qual apenas a primeira secção, *Fundamentos da Unidade da Ciência*, dois volumes contendo dezanove monografias, viria a ser publicado. O projecto original, que pretendia ser uma manifestação da unidade do movimento científico, era grandioso, prevendo 26 volumes e 260 monografias. A II Guerra e a morte de Neurath, em 1945, adiaram indefinidamente a conclusão do empreendimento, que nunca passou dos dois primeiros volumes (Morris, 1969).

Mais que os detalhes epistemológicos e científicos, o que há a reter do programa do positivismo lógico é a sua crença e anseio de completude: seria possível “encerrar” as ciências de uma vez por todas, uma vez que a física, a química, a matemática e todas as outras, estivessem “completas”, compondo o grande (o impossível) programa de uma Ciência Unificada.

Este modelo que hoje vemos como datado, constituiu uma verdadeira luminária contra o obscurantismo. Seria forçado a ceder em várias frentes, incluindo a concepção de uma ciência unificada, e a noção de “completude”, num dos muitos movimentos que, nas diversas áreas sociais, dariam origem ao pós-modernismo.

### **3. Um modelo para a comunicação de massas**

McQuail chama muito pertinentemente a atenção para o facto de que o modo de funcionamento dos media de massas, nomeadamente a imprensa, e mais tarde a rádio e televisão permaneceu praticamente inalterado por mais de um século, uma estabilidade que dificilmente encontraremos em outras estruturas sociais. “A configuração e modo de funcionamento dos media é hoje notavelmente semelhante àquilo que era há meio século, e mesmo antes” (McQuail, 2002, p. 56). Até hoje. As tecnologias de informação estão

a reconfigurar a comunicação de massas, e é quase impossível antever o resultado desse processo, que se desenrola ao nível das mutações sociais e tecnológicas em curso, colocando questões como identidade e coesão num mundo de redes globalizadas; padrões de vigilância e controle invisível e omnipresente; controle da democratização e massificação das redes como forma de prevenir a infoexclusão, etc (McQuail, 2002, p. 65).

Para McQuail as características clássicas que podemos identificar nos meios de comunicação de massas são as seguintes: produção centralizada de conteúdo, disseminado através de uma rede hierárquica e unidirecional; produção e distribuição organizadas segundo uma lógica de mercado; conteúdos em forma *estandardizada* sujeitos a controle político e normativo; audiências massificadas e anónimas; *ethos* de credibilidade com origem no prestígio das fontes, monopólio de canais, instantaneidade da receção e profissionalismo da organização, que reforça o poder persuasivo dos meios (McQuail, 2009).

É este universo estável de um século que se encontra em pleno processo de reconfiguração, com o aparecimento das redes e dos meios digitais no final dos anos 80, gerando o que Castells apropriadamente crismou de *mass self communication*, no sentido de que a audiência é potencialmente universal, enquanto a produção de conteúdo é individual.

Não se pode falar do fim da comunicação de massas, que contemplaria a implosão do velho paradigma, mas não há como negar que os *old media* repensam a sua abordagem junto das audiências, incorporam elementos de interatividade e personalização, ao mesmo tempo que são forçados a reconfigurar a sua relação com o mercado e os tradicionais modelos de negócio. Paralelamente, desenvolvem-se novos padrões de consumo de informação, ensaiam-se novos géneros e “produtos da convergência”, e os operadores tradicionais de mercado começam a trabalhar os novos meios e as redes sociais como mais um veículo que assimilam ao seu modo de produção.

#### 4. A condição pós-moderna

A pós-modernidade pode ser caracterizada como o conjunto de transformações, de origem muito diversa, que nestas três esferas introduziu princípios que abalaram e em alguns casos destruíram o optimismo do programa iluminista, ajudando a compor o mosaico da nossa fragmentada sociedade atual. Essa crise de confiança manifestou-se em todas as áreas, da ciência, à pedagogia, arte, política ou filosofia. Coincide com o *linguistic turn* de meados do século passado, e em todas as suas manifestações encontramos dois elementos comuns: um certo relativismo (que pode ser mais ou menos forte, e que emprego sem nenhum sentido pejorativo), e a fragmentação de realidades, perspectivas e conceitos que anteriormente se apresentavam como unos. Surge acompanhado de uma nostalgia da perda de valores que, sozinhos, poderiam dar conta de tudo, a toda a humanidade (e representado pelos antigos transcendentais, Uno, Verdadeiro e Bom), e que era um tipo de pensamento caro aos modernos.

A expressão “fim das grandes meta-narrativas” empregue por Lyotard para descrever a pós-modernidade refere-se à revolução ocorrida no campo do conhecimento e do saber nas sociedades desenvolvidas, pondo termo ao programa e à maneira de pensar da modernidade que temos vindo a caracterizar como iluminista. O termo pós-modernidade “designa o estado da cultura após as transformações que afectaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX” referidas ao facto de todas estas áreas se inscreverem no interior de uma narrativa que as constitui e justifica (Lyotard, 1989, p. 12). Com a implosão das narrativas justificadoras, o conhecimento adopta um carácter dialógico e provisório, ou pelo menos revisível, num cenário em que os elementos pragmáticos assumem cada vez maior importância e onde o derradeiro critério de legitimação passa a ser a performatividade. “A nostalgia da narrativa perdida perdeu-se também para a maioria das pessoas. Não se pode daí deduzir que estão votados à barbárie. O que os impede disso é que eles sabem que a legitimação só pode vir da sua prática de linguagem e da sua interação comunicacional” (*idem*, 86). Em Portugal foi Boaventura Sousa Santos quem

reclamou os benefícios da pós-modernidade para o campo da ciência, mediante um programa que via a conciliação entre o discurso científico e o discurso de um senso comum esclarecido que se iluminariam mutuamente (Sousa Santos, 1989).

Para o autor a ciência constituiu-se em ruptura epistemológica contra o senso comum, mas hoje o seu discurso tornou-se hermético, ‘anormal’, incomensurável com o mundo habitado pelo comum dos mortais. Por isso avança com o conceito de dupla ruptura epistemológica. É necessário, diz, ultrapassar esta concepção do saber para que tanto o senso comum como a ciência moderna se superem a si mesmos, dando lugar a uma outra forma de conhecimento. A ciência pós-moderna tomaria assim a forma de um senso comum esclarecido e uma ciência prudente, criando “uma forma de conhecimento que sendo prática, não deixa de ser esclarecida, e sendo sábia não deixe de estar democraticamente distribuída” (Sousa Santos, 1989, p. 45).

As potencialidades dialógicas e democratizantes introduzidas pela Internet, associadas à afirmação de uma concepção pragmatista do conhecimento – em que as comunidades aceitam ou não uma teoria depois de árduas negociações de sentido – poderá permitir a instauração de um novo paradigma característico da pós-modernidade, e que Boaventura descreve como uma sabedoria de vida sustentada na distribuição democrática das competências cognitivas e discursivas, atenuando progressivamente o desnivelamento dos discursos e saberes (Sousa Santos, 1989).

## **5. A transformação pós-moderna da economia, ciência, comunicação e humanidades**

Todas estas rupturas ou tendências da pós-modernidade assinaladas já em meados do século passado não cessaram de aprofundar-se, e podemos vê-las fazendo o seu caminho na economia pós-industrial, na ciência, na educação, e na comunicação. Elas resultam em parte de alterações das condições de produção induzidas pelas novas tecnologias, mas os seus efeitos estendem-se muito para além disso, modelando um novo corpo social habi-

tado por modos de pensar e habilidades cognitivas radicalmente distintas do passado. Vejamos algumas dessas transformações:

### 5.1 Economia

A pós-modernidade trouxe a *sociedade pós-industrial*, ou vice-versa. Numa primeira fase por via da Globalização a produção industrial desloca-se para a China, e numa segunda vaga para países do sudoeste asiático. Foram tempos de otimismo para as democracias ocidentais, muitos acreditando que uma próspera sociedade baseada em serviços poderia substituir a economia assente na manufatura de bens tangíveis, esta terceirizada para economias “emergentes”. Tempos de crença na Sociedade do Conhecimento onde os contingentes de trabalhadores *blue collar* seriam paulatinamente substituídos por profissionais ligados à ciência, indústrias criativas e prestação de serviços.

Uma segunda vaga da emergência de uma economia pós-industrial aparece com a crescente automação quer da produção industrial, quer da prestação de bens e serviços (automação nas fábricas, mas também no comércio, e num conjunto vasto de empresas que conseguem pôr os clientes a participar no processo de produção do serviço que prestam mediante tecnologias da informação cada vez mais avançadas). É a conhecida anedota de Warren Bennis: a fábrica do futuro terá apenas dois trabalhadores: um homem e um cão. O homem está lá para alimentar o cão; o cão para não deixar o homem tocar nas máquinas.

Este caminho em direção a um crescimento sem fim propiciado pela globalização, como se os recursos naturais fossem inesgotáveis e o puro crescimento assegurasse *per se* a redistribuição (*trickle down economics*) sempre teve opositores. Não faltam críticos desta mitologia acerca dos benefícios do *free-trade* que alimenta a globalização. O economista coreano Ha-Joon Chang, por exemplo, elabora um cuidadoso relato histórico sobre como as atuais potências económicas – EUA, Grã-Bretanha, Coreia do Sul – atingiram o seu estado de desenvolvimento e dominância a partir de políticas protecionistas e de intervenção industrial, como essas atividades foram

sofrendo um notável apagamento histórico, e como essas mesmas políticas de desregulação comercial impostas a países em desenvolvimento têm consequências sociais e económicas trágicas, pois funcionam em benefício das potências dominantes, que se tornaram dominantes graças ao protecionismo que tão generosamente querem abolir em outros (daí a metáfora de *Bad Samaritans*). Não há aqui nenhuma conspiração: o relato de Chang é eminentemente histórico e para o professor de Cambridge a esmagadora maioria dos defensores de tais políticas está genuinamente convencida que estas contribuirão para o desenvolvimento dos países emergentes (Chang, 2009).

Mais radical, Naomi Klein em 2007 chamou-lhe o “capitalismo de catástrofe” em *The Shock Doctrine*, onde sustenta que a agenda económica neo-liberal inspirada em Milton Friedman avança a partir de políticas de choque e desastre (terrorismo, guerras e catástrofes naturais) conduzidas deliberadamente para distrair as populações da desregulação económica e financeira. As primeiras “experiências” de “capitalismo de catástrofe” foram desenvolvidas nos anos 70 nos países de América Latina, nomeadamente no Chile de Pinochet, com notável insucesso económico. As guerras do Iraque, e o esforço militar com que comprometeram os EUA tiveram o mesmo papel no início do século XXI: avançar a agenda neoliberal mediante o “choque e pavor” (Klein, 2007).

Em 2013, em França, Thomas Piketty notabilizou-se como crítico do binómio neoliberalismo-globalização a partir de uma leitura social-democrata – a desigualdade não é inevitável e os estados devem intervir na redistribuição de riqueza – dos fenómenos de crescimento e acumulação de capital. No entanto, as medidas que propõe para resolver a questão da desigualdade – impostos progressivos sobre a riqueza – não parecem, no imediato, politicamente viáveis.

Em *The End of Work* Jeremy Rifkin analisa o caso de Youngstown, no Ohio, que nos anos 70 perdeu a sua indústria do aço, e com ela 50 mil postos de trabalho. O mais dramático em Youngstown é que a perda não foi apenas

económica, mas resultou numa complexa e negativa recomposição social com o agravamento da violência, criminalidade, e disfuncionalidade geral da sociedade (Rifkin, 1995). Youngstown corporiza um receio que se tornou mais premente no presente: o da *jobless society*, onde não haverá ocupação suficiente para todos, com as consequências previsíveis junto da classe operária e média, subitamente privada de milhões de empregos devido à automação. A transição para uma economia de serviços e cuidados, um terceiro sector sob a tutela do estado, será uma das poucas saídas airoas para uma evolução da automação que parece inevitável.

Porque se afigura cada vez mais perto, a anedota de Walter Bennis já não parece tão engraçada assim.

## 5.2 Ciência

Na Ciência a pós-modernidade trouxe o ocaso da narrativa positivista, e também do programa do iluminismo, substituídos muitas vezes por versões radicais de relativismo e idealismo, ou intepretações filistinas do pragmatismo. O desaparecimento do optimismo positivista foi uma *death by a thousand cuts*, pois que manifestações de áreas distintas convergiram apontando ao mesmo resultado. Alguns exemplos dos micro-abalos sísmicos do iluminismo na ciência do século passado:

- Em 1927 Werner Heisenberg formula o princípio da incerteza, aplicável à microfísica. Segundo este não é possível determinar simultaneamente com precisão a velocidade e a posição de uma partícula. Ou seja, ao nível quântico, o princípio da causalidade tal como o conhecemos não é estritamente aplicável. Uma ideia tão chocante que Einstein se recusaria a aceitá-la.
- Em 1931 Kurt Godel formula o célebre teorema da incompletude, que toma o seu nome, e segundo o qual um sistema matemático não pode ser simultaneamente completo e consistente. O feito poria fim às pretensões da Lógica formal de fundamentar apodicticamente a matemática, nomeadamente o programa de Hilbert de descobrir um conjunto de axiomas

completo e consistente, aplicável à matemática e, por essa via, às ciências. Há algo na explicação do mundo que não se deixa reduzir ao puro dado observável.

- Em 1962 Kuhn publica o texto mais influente da epistemologia do século XX, “*A estrutura das revoluções científicas*”, colocando em causa “a visão tradicional da ciência como processo a-histórico, linear e cumulativo, e chamando a atenção para a importância e papel da comunidade científica simultaneamente enquanto agente e obstáculo à mudança científica”(Gradim, 2014, p. 22). Esta ideia de que elementos sociológicos e políticos estão intimamente relacionados à direção e progresso da ciência constituiu um rude golpe nas aspirações do positivismo de uma ciência asséptica e orientada por factores totalmente objectivos.

Estas três revoluções, na Física, na Lógica e na Epistemologia atiraram uma ciência fechada, concebida como em processo de conclusão, para um universo de possibilidades infinitas, e abriram o campo, muitas vezes à custa de interpretações selvagens, à irrupção do relativismo, identificado com o pós-modernismo, no campo das ciências tradicionais.

### **5.3 Comunicação**

A explosão da comunicação induzida pelas tecnologias da informação trouxe-nos a economia e sociedade do conhecimento, e uma sociedade em rede, criando uma nova esfera pública onde se jogam as questões de dominação e resistência, poder e contra-poder. Estas tecnologias da comunicação ubíqua, marcadamente os dispositivos móveis, foram um dos instrumentos fundamentais da globalização presente, que sem elas não teria sido possível.

As teses de Castells relativamente à relação entre media, sociedade em rede e poder apontam para a sua inextricabilidade e para um quadro ainda em desenvolvimento, sem desfecho pré-determinado.

Em *Comunicação, Poder e Contra-Poder na Sociedade em Rede*, Castells defende que os media se tornaram o espaço social onde as relações de poder, definido como “a capacidade estrutural de um actor social para impor a

sua vontade a outros actores sociais”, se decidem. A razão é que a “batalha pelo poder” nas sociedades contemporâneas ocorre na captação dos espíritos, pela persuasão, e essa joga-se nos meios de comunicação de massas enquanto espaços onde é gerado o sentido e “o modo como as pessoas pensam” (Castells, 2007, p. 238). Os media tornaram-se o espaço onde o poder se decide e o desenvolvimento de redes horizontais de comunicação criou o que chamará de *mass self-communication*, que representa uma ruptura com o modelo estável de um século de que falava McQuail, e também espaço para a emergência de uma série de contra-poderes e vontades de resistência relativamente ao *status quo*, tornada possível pela ascensão de um novo tipo de espaço mediático de comunicação livre organizada em torno da *mass self-communication*.<sup>7</sup>

As características desta auto-comunicação de massas relacionam-se muito bem com os elementos constituintes da pós-modernidade: atinge uma audiência potencialmente global através da internet e das redes p2p; é multimodal pois “a digitalização de conteúdo e software socialmente avançado (...) permite a reformatação de qualquer conteúdo em praticamente qualquer forma possível”; além disso “é conteúdo auto-produzido, com uma emissão auto-dirigida, e uma recepção auto selecionada pelos muitos que comunicam com muitos”. Trata-se verdadeiramente de “um novo reino da comunicação” desenrolando-se “num novo *medium* feito de redes de computadores, cuja linguagem é digital e cujos emissores estão globalmente distribuídos e são globalmente interativos” (*idem*). De resto a convergência acelerada que observamos hoje decorre precisamente de os *mainstream media* estarem a tentar ocupar o espaço dos novos meios de comunicação, por aquisição ou fusão, mas sem terem chegado realmente ainda a ser bem sucedidos nesse processo. Pelo contrário, mais do que anexar, parecem hoje anexados e eles próprios colonizados.

7. “The communication system of the industrial society was centered around the mass media, characterized by the mass distribution of a one-way message from one to many. The communication foundation of the network society is the global web of horizontal communication networks that include the multimodal exchange of interactive messages from many to many both synchronous and asynchronous” (Castells, 2007, p. 246).

## 5.4 Humanidades

A implosão do modelo de *paideia*.

Nas Humanidades vive-se um momento muito especial e perigoso. A maioria dos críticos do atual estado do ensino universitário apresenta um ponto em comum: as suas críticas dirigem-se à aparente implosão do modelo de *paideia*, com a sua tónica na formação do homem global, e a sua noção de superioridade ética e cultural assente nas virtudes do homem público, substituída por uma formação eminentemente técnica e de cariz cada vez mais vocacional, praticada num quadro de “gerencialismo” que tomou conta das universidades. Hoje, é expectável encontrarmos o ensino visto como um produto, um bem transacionável, e o estudante crescentemente encarado como um cliente que adquire esse produto. Já da perspectiva de decisores políticos e *stakeholders* em geral esse produto deve visar a máxima integração no sistema económico vigente, sendo constituído por *skills*/competências de valor acrescentado no competitivo mercado de trabalho atual.

Sobre este tema, visto maioritariamente como a crise da universidade americana, mas com semelhanças muito profundas no que é o quadro europeu, discorreram filósofos, sociólogos e homens de letras. As suas análises são convergentes, oferecem pistas importantes para compreender o quadro presente, e as teses que apresentam pouco dissentem. “As Artes e Humanidades estão a ser dispensadas na educação primária, secundária e universitária em virtualmente todas as partes do mundo” proclama Martha Nussbaum, que comparou especialmente o sistema de ensino americano com o indiano. O resultado é uma crise sem precedentes, “de proporções massivas”, “como um cancro”, que tem a sua origem em alterações pouco reflectidas no sistema de ensino, que em breve deixará de produzir “cidadãos completos, capazes de pensar por si próprios, criticar a tradição e compreender o significado dos sofrimentos e realizações dos outros” (Nussbaum, 2012, p. 2).

Nussbaum, em *Not For Profit – Why Democracy Needs the Humanities* argumenta que a destruição do paradigma clássico de ensino das humanidades na universidade americana, em favor de uma via mais profissionalizante

para promover ganhos imediatos e a competitividade internacional da economia está a corroer a democracia tal como a conhecemos e constitui uma séria ameaça à sua sobrevivência. Ora “produzir crescimento económico não significa produzir democracia. Nem significa produzir uma população saudável, comprometida, educada na qual as oportunidades para uma vida boa estão presentes em todas as classes sociais” (*idem*, p. 15).

A batalha entre um verdadeiro paradigma de desenvolvimento humano e um paradigma de crescimento alheio às questões de redistribuição da riqueza produzida está a ser ganha por este último, embora defenda que os EUA nunca tenham tido um puro modelo de educação dirigido ao crescimento, mas antes um modelo de “*liberal arts college*” em que nos primeiros anos de formação os estudantes são encorajados a frequentar um vasto leque de ofertas educativas, incluindo no campo das artes e humanidades. Este modelo, conjugado com a insistência na participação ativa dos estudantes na sua formação (uma herança da pedagogia socrática) são as duas marcas distintivas do sistema de ensino americano.

Neste paradigma do *liberal arts college* “a educação não é apenas a assimilação passiva de factos e tradições culturais, mas trata de desafiar o espírito para se tornar ativo, competente e criticamente reflexivo num mundo complexo” (Nussbaum, 2012, p. 18). Em alternativa ao modelo baseado no crescimento para que, por todo o mundo, os sistemas de ensino parecem tender, Nussbaum propõe o paradigma do Desenvolvimento Humano, comprometido com a democracia e a dignidade humanas, e produzindo as seguintes qualidades: 1. A capacidade de pensar bem; 2. De reconhecer o semelhante como pessoa; 3. De preocupar-se com a vida de outros grupos sociais e empatizar com eles; 4. De imaginar e raciocinar bem sobre uma variedade de assuntos complexos; 5. A capacidade de julgar os líderes políticos criticamente; 6. A capacidade de pensar sobre o bem comum e da nação; 7. A capacidade de produzir com inteligência deliberações transnacionais, colocando-se no lugar do outro e possuindo uma compreensão do seu próprio lugar no mundo (*idem*, p. 26).

As democracias têm um conceito excelente e grandes poderes imaginativos. Também são atreitas a falhas sérias no raciocínio, ao paroquialismo, à pressa, ao desmazelo, ao egoísmo e à estreiteza de espírito. A educação baseada meramente no lucro do mercado global aumenta estas deficiências, produzindo uma obtusidade gananciosa e uma docilidade tecnicamente treinada que ameaçam a própria vida da democracia, e que impedem a criação de uma cultura mundial decente (Nussbaum, 2012, p. 142).

Eis porque as Humanidades importam. Mais, se a sua crucial importância não for defendida

elas irão acabar, porque não geram dinheiro. Apenas fazem algo muito mais precioso, constroem um mundo em que vale a pena viver, pessoas que são capazes de ver outros seres humanos como pessoas de pleno direito, com pensamentos e sentimentos próprios que merecem respeito e empatia, e nações que são capazes de ultrapassar o medo e a suspeita em favor de um debate racional e empático (*idem*, p. 143).

Gaye Tuchman com *Wannabe U* examina os desenvolvimentos de uma universidade americana com aspirações a servir de modelo no panorama internacional, através de quatro dos seus departamentos, e como o caminho da sua promoção e auto-promoção se desenvolve sem questionamento, e sob o signo da conformidade, num processo onde valores finais como o bem-comum são substituídos por uma racionalidade económica orientada para os mercados. A cultura de *accountability* e *auditability* é a forma encontrada pela gestão para dominar todos os outros sectores da vida académica. De resto a vocação da universidade deixou de se centrar no ensino e aproxima-se mais do treino vocacional que ambiciona preparar os alunos para integrar o mercado de trabalho.

Outros autores escreveram sobre o tema adoptando linhas de raciocínio semelhantes: Frank Donoghue em *The Last Professors* recusa falar em crise pois o conflito que opõe a ideologia do industrialismo ao espírito universitário já tem mais de um século – alimentado por tufões da indústria como

Andrew Carnegie – a questão é que no presente momento a lógica da racionalidade económica parece ter feito o seu caminho e os professores com uma carreira de ensino e investigação clássicas, especialmente nas áreas das humanidades, podem estar perto da extinção. Marc Bousquet em *How the University Works – Higher Education and the Low Wage Nation*; Larry Gerber com *The Rise and Decline of Faculty Governance: Professionalization and the Modern American University*, e Maggie Berg com *The Slow Professor: Challenging the Culture of Speed in the Academy*, contam-se entre os muitos autores que abordaram estes temas.

O balanço que podemos hoje fazer do impacto das forças da globalização e da pós-modernidade nas Humanidades é trágico. A década de 90 foi particularmente infeliz com as Guerras da Ciência e o caso Sokal, episódio que conheceu réplicas de menor impacto e dimensão, que em muito abalaram o prestígio da área.

## **6. A transformação pós-moderna da Educação: da Paideia ao interculturalismo**

Hoje o futuro das Humanidades parece incerto. O que há de comum nestas diferentes abordagens ao tema reporta-se ao conteúdo qualitativo do ensino, e à plasticidade dos seus agentes. Há, certamente, uma crise de identidade atravessando as Humanidades e a concepção geral do que devem ser *curricula* universitários.

A antiga noção de *aretê*, com a sua dimensão de busca pela excelência e de formação global do homem como valor em si é substituída pela mais relativista noção de multiculturalismo ou interculturalidade. Multiculturalismo é o outro nome de respeito pelo próximo; no entanto este respeito pelo outro deve partir do respeito por si próprio, e nem sempre tal condição se verifica: é tão má a intolerância, a xenofobia, como o isolacionismo que se abstém de existir (ou seja, ter uma posição, ocupar um lugar no mundo). Mais uma vez vemos a aptidão fragmentadora da pós-modernidade tocando o ideal pedagógico do ocidente: dividindo, estilhaçando, individualizando, retirando poder ao colectivo para alegadamente o atribuir ao indivíduo.

Este é o paradoxo do individualismo crescente nos nossos dias: ao mesmo tempo que cresce a importância do eu, a autonomia individual e o poder do indivíduo sobre a sua própria vida, poder esse arduamente subtraído à família e ao estado; cresce a incapacidade de identificação de classe e a possibilidade de ação colectiva, e a onipotência do indivíduo anula-se a ela própria quando lida com forças que o transcendem como o Estado ou a Globalização (Teixeira da Silva, 2004).

Ou seja, o “empoderamento” pessoal do indivíduo, transforma-se no seu “desempoderamento” social e político, no seu desamparo e medo que tantas alegrias vem trazendo à extrema direita um pouco por todo o mundo.

Não se entendam estas palavras como uma crítica, que seria injusta, ao multi e inter-culturalismo. O ponto é outro: é afirmar que desistir das Humanidades é desistir do que nos identifica – a formação para analista de sistemas em Portugal ou na Índia pode ser exatamente a mesma – e que este é precisamente um projeto pedagógico favorável para a globalização. Se uma cultura perde o amor e o orgulho no que a identifica e distingue, as Humanidades tornam-se irrelevantes e depois supérfluas. Ora o multiculturalismo é uma filosofia/ideologia que facilmente pode ser abusada nesse sentido, de um relativismo estéril e indiferenciado; e um quadro mental que vai melhor com a formação para a globalização do que o ideal homérico, e depois socrático, de um paradigma educacional de desenvolvimento global para o homem que considere o desenvolvimento físico, cultural, mental e espiritual, como corporizado no ideal de *paideia*.

## **7. Algumas consequências e um projeto**

Na Comunicação verificamos algumas consequências (distópicas) desta passagem da modernidade à pós-modernidade:

- há um crescimento do individualismo e do isolamento do indivíduo (*Alone together*, dirá Sherry Turkle, “*technology has become the architect of our intimacies*”)

- há um esbatimento das fronteiras entre o privado e o público, sobretudo entre os nativos digitais, que cedem irrefletidamente todo o tipo de informação pessoal, sem se aperceberem do potencial terrorista da sua agregação, nas mãos de corporações ou nas mãos do Estado; e que sob a política do medo, não veem nenhum problema em abdicar ainda um pouco mais da já sua reduzida privacidade.
- há uma alteração (qualitativa e quantitativa) da natureza do espaço público que parece *do bem*, mas pode ser usada para o oposto, como se pode verificar pelo crescimento da *turba ululante* de que falava Sócrates, agora online, e o fortalecimento dos movimentos xenófobos e racistas, que trouxeram ao espaço público um discurso dele arredado, primeiro a coberto do anonimato, agora até à normalização final, que bem pode ser a eleição de um presidente.

E podemos formular um voto (utópico) para o futuro dessa comunicação: Estes desenvolvimentos de que vimos falando no campo dos *media* ainda se estão consolidando, e o seu mapa no presente ainda é um esboço em aberto. Aproveitar a horizontalidade dos *self mass media*, e a desorientação dos *outlets* clássicos que não conseguiram ainda dominar o mercado das redes para favorecer uma comunicação desalienada, com ênfase na qualidade e dignificação do espaço público, ao invés do seu aviltamento, algo que vemos muitos *media mainstream* fazer com a *reality TV* e um estendal do bizarro que sem dúvida contribui para a degradação da qualidade democracia.

É previsível que os próximos anos tragam grande conflitualidade nestas áreas, com a luta pela dominação, policiamento e controle da internet; e é expectável uma ofensiva legislativa à escala global que tente limitar estas suas características emancipatórias, fazendo o controlo de estragos. Todas as armas, especialmente as do medo, que tão bons serviços prestaram no abdicar de direitos cívicos e de controlo da privacidade após o 11 de Setembro serão empregues nesta ofensiva. São estes mesmos meios de comunicação que têm de ser usados para a mobilização popular pelos diversos movimen-

tos sociais garantindo a liberdade de acesso e circulação de informação nas redes.

A emergência da *mass self-communication* oferece um meio extraordinário para os movimentos sociais e para os indivíduos rebeldes construírem a sua autonomia e confrontarem as instituições da sociedade nos seus próprios termos e à volta dos seus próprios projetos. Naturalmente, os movimentos sociais não são originados pela tecnologia, eles usam a tecnologia. Mas a tecnologia não é simplesmente uma ferramenta, é um *medium*, é uma construção social com as suas implicações próprias (Castells, 2007, p. 249).

Acolher o “meio extraordinário” parece um propósito digno para a comunicação.

Nas Humanidades verificamos algumas consequências (distópicas) desta passagem da modernidade à pós-modernidade:

- a sua perda de influência, e o lugar secundário que o *zeitgeist* e as forças de mercado lhe reservam. Não nos parece alarmista o diagnóstico de Nussbaum de que estão em risco de desaparecer num lento definhamento que não será alheio a inevitável contração de vocações;
- um futuro que despreze as Artes e as Humanidades contribui certamente para a criação do homem global, adaptável porque genérico (sem características diferenciadoras). Esse sujeito *narrow minded*, com poucas ferramentas de avaliação crítica, de argumentação racional e de reconhecimento empático do outro é excelente a cumprir ordens: boas, ou más; Guantanamo ou Aristides de Sousa Mendes – isso já tem mais dificuldade em discernir;
- uma vida boa para o homem (a *eudaimonia* aristotélica) pode ser formulada em termos do antigo ideal de paideia, como a formação completa do homem: intelectual, física, cultural e espiritual. A crescente ênfase dos atuais sistemas de ensino, sob a égide do “gerencialismo”, na aquisição de

competências (*skills*) mensuráveis e facilmente auditáveis deixa de fora várias dessas dimensões e não parece um grande progresso.

E podemos formular um projeto (utópico) para o futuro das Humanidades: repensar o programa de Martha Nussbaum reconstruindo duplamente as Humanidades: como campo de pesquisa; e como objecto e produto de fruição, dádiva e tributo à nossa humanidade.

No primeiro aspecto dessa reconstrução é preciso uma reforma heurística do campo das Humanidades que promova a sua afirmação em termos académicos e científicos. Aqui será necessário reconhecer que as tecnologias digitais revolucionaram a relação tradicional dos académicos com o conhecimento, e que as Humanidades clássicas não foram exceção. O impacto da computação na criação, pesquisa, e ensino das Humanidades gerou um novo campo académico, referido em termos muito latos como Humanidades Digitais, que se vem solidificando desde os anos 90, e conta com investigadores e uma certa institucionalização em ambos os lados do Atlântico.

É um campo que se está a consolidar junto das mais prestigiadas universidades ocidentais, englobando o ensino, a pesquisa, a criação, publicação, encontros e congressos. Entre os seus variados objetos, conta-se utilizar o poder da computação para um tratamento renovado das humanidades, promovendo a interdisciplinaridade e novas abordagens a velhas questões. É um campo novo onde a nível metodológico também ainda há muito por fazer.

Esta reconstrução do campo abraçando as Digital Humanities é instrumental relativamente à segunda vertente, que é aquela que considero decisiva: a reconstrução das humanidades como dom. Fazê-lo passa por as afirmar no século XXI numa multiplicidade de plataformas, tirando partido das tecnologias digitais – na produção, na distribuição, e também nos conteúdos, que as tecnologias disponíveis farão com que se prestem à mestiçagem e ao *pastiche*. Novas Humanidades são possíveis, já defendia António Fidalgo em 2008, chamando a atenção para o papel das “ciberculturas” como “desafio inevitável às culturas centradas na palavra e aos respectivos saberes huma-

nísticos” (Fidalgo, 2008; Steiner, 1991). O seu papel, como projeto utópico, é elevar a qualidade da produção cultural que circula no espaço público, contribuindo para elevar a experiência da fruição estética das massas e para a criação de cidadãos mais felizes e esclarecidos (Adorno, 1970). Em suma, é dar corpo ao potencial emancipatório espiritual das Artes e Humanidades, porque é aí, enquanto aquilo que nos eleva, distingue e identifica na singularidade cultural de cada um, que reside a sua importância para nós.

Também acredito, como disse logo no início, que é tarefa da Filosofia, da Comunicação e das Humanidades liderarem o debate sobre o seu futuro, ou outros o farão por nós (como infelizmente já estão fazendo).

## Referências

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M (1944). *Dialética do esclarecimento*. São Paulo: Zahar.
- ADORNO, T. (1970). *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70.
- ARENDT, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Penguin.
- CARNAP, R., NEURATH, O. & HAHN, H. (1979). La Concepción Científica del Mundo – El Círculo de Viena (Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis). In HEGSELMANN R. (Ed.), *Otto Neurath Wissenschaftliche Weltauffassung Sozialismus und Logischer Empirismus*: Suhrkamp Verlag.
- CASTELLS, M. (2007). Communication, power and counter-power in the network society. *International Journal of Communication*, 1(1), 29.
- CASTELLS, M. (2011). *The rise of the network society: The information age: Economy, society, and culture* (Vol. 1): John Wiley & Sons.
- CHANG, H.-J. (2009). *Bad Samaritans: the Myth of Free Trade*. New York: Random House.
- DONOGHUE, F. (2008). *The last professors: the twilight of the humanities in the corporate university*: Fordham University Press.
- FIDALGO, A. (2008). *As novas humanidades*. À Beira(7), 7-18.

- GRADIM, A. (1996). Em busca da perfeita conspiração de pombos. *Bocc - Biblioteca Online de Ciências da Comunicação*.
- GRADIM, A. (2014). A Estrutura das Revoluções Científicas e o pragmatismo científico de Thomas Kuhn In A. Gradim (Ed.), *A Construção da Ciência: Da Lógica da Investigação à Medição do Impacto*. Covilhã: Labcom Books.
- JAEGER, W. W. (1945). *Paidéia: a formação do homem grego* (A. M. Parreira, Trans.): Martins Fontes.
- KLEIN, N. (2007). *The shock doctrine: The rise of disaster capitalism*. London: Penguin Books.
- LYOTARD, J.-F. (1989). *A condição pós-moderna* (J. Miranda, Trans.). Lisboa: Gradiva.
- MARROU, H.-I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'antiquité: Le monde grec* (7ª ed. Vol. 1). Paris: Éditions du Seuil.
- McLUHAN, M. (2011). *The Gutenberg galaxy: The making of typographic man*: University of Toronto Press.
- McQUAIL, D. (1987). *Mass communication theory: An introduction*: Sage Publications, Inc.
- McQUAIL, D. (2002). The future of communication theory. In J. B. d. Miranda & J. F. d. Silveira (Eds.), *As Ciências da Comunicação na Viragem do Século*. Lisboa: Editorial Vega.
- McQUAIL, D. (2009). *McQuail's reader in mass communication theory*: Sage.
- MORRIS, C. (1969). On the History of the International Encyclopedia of Unified Science. In O. Neurath, R. Carnap, & C. Morris (Eds.), *Foundations of the Unity of Science – Toward and International Encyclopedia of Unified Science*: University of Chicago Press.
- NUSSBAUM, M. C. (2012). *Not for profit: Why democracy needs the humanities*: Princeton University Press.
- PEREIRA FILHO, G. (2014). Virtude e conhecimento em As Leis. *Archai*(12, jan-jun), 97-106. doi:[http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_12\\_10](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_10)
- RIFKIN, J. (1995). The end of work: The decline of the global labor force and the dawn of the post-market era. *New York: Putnam*.

- SERRA, P., & Branco, G. C. (2014). O pensador anarquista: sobre a obra Contra o Método, de Paul Feyerabend. A *Construção da Ciência: Da Lógica da Investigação à Medição do Impacto* (pp. 45-60). Covilhã: Labcom Books.
- SOUSA SANTOS, B. (1989a). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Edições Afrontamento.
- SOUSA SANTOS, B. (1989b). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Edições Afrontamento.
- STEINER, G. (1991). *Dans le château de Barbe-Bleue: notes pour une redéfinition de la culture*. Paris: Gallimard.
- TEIXEIRA DA SILVA, J. M. (2004). *O destino do eu: ascensão e queda do indivíduo na modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- TUCHMAN, G. (2009). *Wannabe U: Inside the corporate university*. University of Chicago Press.



## **SOTAQUE: A VOZ DA IDENTIDADE**

Soraya Guimarães Hoepfner<sup>1</sup>

### **1. Introdução**

Comumente, quando buscamos refletir sobre a nossa identidade, logo a pensamos através da conjunção de duas referências: de onde viemos e em que língua aprendemos a falar. Pátria e língua materna surgem respectivamente, assim como pai e mãe, como doadores de uma origem, uma base de onde nos lançamos na aventura de ser alguém. Esse traço binário de nossa identidade é o que de maneira geral nos permite afirmar uma determinada pertença, uma identificação. Assim e quase sempre, não importa o quanto migremos ou quantas novas línguas aprendamos: lugar e linguagem perfazem existencialmente uma espécie de arco de sustentação da narrativa que construímos de nós mesmos.

No entanto, diante das transformações na configuração de mundo ocorridas no último meio século, poderia se argumentar, que, assim como o binômio pai-mãe perdeu sua hegemonia como referência de núcleo familiar, pensar uma origem baseada em lugar-linguagem únicos já não mais corresponderia totalmente à realidade; essa não seria mais a matriz única de um indivíduo; se não biologicamente, decerto, socialmente. A formação dos novos blocos econômicos, o encurtamento das distâncias, por fim, aquilo que poderia se resumir no fenômeno da transnacionalidade, ou seja, a desfronteirização dos Estados a substituir paulatinamente a sólida

1. Jornalista/Tradutora - Berlim-Alemanha.

ideia de nação – de onde se nasce – poderia ser apontada como um dos fatores de transformação da ideia de identidade, o que sem dificuldade podemos reconhecer nas novas gerações, tornadas mosaicos de culturas. Um segundo fator seria caracterizado pela informacionalidade, cujo um dos aspectos na língua reflete-se precisamente na adoção do inglês como *língua franca*. Esse idioma, como se sabe, constitui massivamente o campo semântico da nova tecnologia em seus infinitos acrônimos, expressões e termos que não mais se deixam traduzir ou que até dispensam localização<sup>2</sup>. Deste modo, mesmo que aqui pareça que eu os elenque arbitrariamente, um novo binômio transnacionalidade-informacionalidade surge à primeira vista como capaz de abalar a estrutura parental sagrada do binômio lugar-linguagem, esse historicamente defendido pela tradição.

A defesa da tradição à qual me refiro diz respeito ao icônico apelo à essência da linguagem nutrido pelo pensamento ocidental, notadamente aquele encampado na filosofia de Martin Heidegger. De maneira geral, apoia-se fortemente na premissa da existência de uma crise, pensada a partir de uma determinada língua, o alemão. A linguagem<sup>3</sup> seria algo que está sempre em perigo, sob ameaça de perda essencial, de pulverização e apagamento, e somos, portanto, urgidos a proteger e a preservar tal essência, conforme ela se deixa experienciar na língua alemã. No caso específico de Heidegger, a defesa da linguagem (Heidegger, 2003), que se torna colateralmente defesa da língua e, ao menos inicialmente, esteve sempre acompanhada de uma defesa da “pertença ao solo”, vai se intensificar em sua relação direta com a poesia a partir do final dos anos 40<sup>4</sup>. De modo geral, esse discurso sobre a

2. No campo da tradução, denomina-se localização a “adaptação linguística e cultural de conteúdo digital aos requisitos e *locale* de um mercado estrangeiro.” (Schäler, 2010). *Locale* é um termo que se estabelece com a informática e representa os fatores geolinguísticos que determinam o conjunto de normas e formatações para uma determinada variante linguística. Um mesmo idioma pode possuir várias locais, assim como uma *locale* pode ser compartilhada entre idiomas distintos. O fato de conceitos como *locale* e localização surgirem no âmbito da tecnologia da informação é extremamente relevante, mas infelizmente não cabe ser aprofundado neste ensaio.

3. É importante frisar que língua e linguagem não são o mesmo, embora a limitação de vocabulário em alguns idiomas (alemão, inglês etc.) possa contribuir para obliterar os sentidos. Em todo o caso, a distinção não só é conhecida, mas crucial em Heidegger, muito embora ele cultive conscientemente ambiguidades.

4. A questão da linguagem atravessa todo o pensamento de Heidegger e não é possível abordá-la em detalhe neste ensaio. De maneira sintética, pode-se dizer que ela passa por diversas fases, desde os escritos iniciais concernentes à lógica; a ênfase no discurso em Ser e Tempo; a maturação dessa pers-

essência da linguagem iconizado por Heidegger vai ser, em diversas facetas, herdado pelos seus sucessores (Merleau-Ponty, Gadamer, Derrida etc) e levado adiante, tendo sua influência estendida a todas as esferas do discurso das humanidades. Nesse mesmo momento de mundo acontece também a chamada “virada linguística”<sup>5</sup> que dá corpo a uma ‘filosofia da linguagem’ como campo independente da analítica<sup>6</sup>.

No tocante ao discurso heideggeriano sobre a linguagem, que a sombra do nacionalismo nele existente tenha se dissipado no discurso de seus herdeiros, ao menos conscientemente, não quer dizer, porém, que a continuidade do argumento da perda/ameaça/necessidade de preservação na língua tenha ultrapassado com sucesso uma posição que permanece problemática: pois, como pode o essencial comportar a possibilidade de degradação? Não seria o caso de se pensar tão somente a sua fragmentação cuja possibilidade, precisamente, já estaria engendrada nessa própria essência? Essa perspectiva crítica sobre o discurso de crise da linguagem é o meu ponto de partida neste ensaio, que visa pensar especificamente a identidade na linguagem a partir de um de seus componentes mais explícitos: a língua e, nela, a partir de um de seus elementos mais misteriosos: o sotaque. Assim, era importante começar por dizer que esse exercício de pensar o sotaque prescinde de uma perda essencial e, ao contrário, tem uma premissa fundamental: a ameaça de perda, essa que é sempre iminente, sempre devastadora, é algo que, em verdade, jamais ou sempre existiu.

Jamais ou sempre quer dizer aqui: devido a sua própria natureza, a perda do essencial, deve também ser essencial, ou seja, deve habitar e partir da essência. Aquilo que pertence à essência, ou seja, uma perda essencial não

pectiva como um dizer de ser; e, mais tardiamente, a ênfase na relação com a poesia até, por último, a sua problematização no contexto da técnica.

5. Sobre o termo, ver a antologia organizada por Rorty (1967, 1992).

6. Ambos os momentos do pensamento ocidental, a consagração da filosofia da linguagem e o papel central da linguagem na filosofia de Heidegger e seus sucessores devem ser interpretados em conexão com um outro acontecimento de mundo crucial da época: o alvorecer da cibernética. O surgimento da ciência da comunicação e controle, conforme sintetizado por Norbert Wiener (1894-1964) vai influenciar decisivamente a narrativa heideggeriana da linguagem a partir do final dos anos 40. O interesse explícito de Heidegger pelo advento da cibernética, comumente relativizado ou até subestimado pela pesquisa acadêmica heideggeriana, foi o tema de minha tese de doutoramento (Hoepfner, 2011).

pode, portanto, exigir de nós enfrentamento; talvez, no máximo, um confronto com a questão, qual seja: pensar essa perda que, em termos heideggerianos expressa-se como um desarraigá-lo, como um diluir-se no outro e também na língua e no lugar do outro, mas sem em nada macular o essencial da linguagem. Seria, portanto, pensar que o essencial tenha estado sempre guardado, inquebrantável, e que mesmo a dita pasteurização, homogeneização e o dito desenraizamento em escala mundial, esses epifenômenos sintetizados na informacionalidade e transnacionalidade, seriam tão somente um problema menor ou problema nenhum; e o sotaque, aliás, se mostra como prova disso. O essencial na linguagem que se expressa na língua não se esvai na transformação das línguas nem nos refazer do dizer. Nessa linha de pensamento, podemos vislumbrar a linguagem cada vez mais desnudada de suas vestes culturais rotas e pesadas para pensar o que ganhamos com essa ‘perda’. A perspectiva seria, para resumir, abraçar a perdição, ou talvez o que intui a filósofa Marcia Schuback: pensar a linguagem como “vibração de começo”, “desvencilhar a ideia de linguagem tanto das noções de instrumento, ingrediente, veículo de comunicação, como de convenção” (Schuback, 2011, p. 93).

## **2. O essencial além da perda: o sotaque imperdível**

Sob essa perspectiva, de desvencilhamento e vibração que parte da superação da narrativa do perigo da perda na linguagem, eu gostaria de propor uma reflexão em particular: pensar o traço essencial de nossa identidade na linguagem, a partir do fenômeno do sotaque, mesmo que difundido e difuso com a intensificação dos epifenômenos da transnacionalidade e informacionalidade. Assim, na aparição da identidade encenada pelo sotaque, a parentalidade de lugar e linguagem que se expressa na língua e que não se dissolve na sua miscigenação, nem na sua ‘contaminação’, se deixaria ver privilegiadamente. Neste ensaio, o fenômeno do sotaque para ilustrar a questão da identidade na linguagem diante das transformações de mundo vai ser pensado de maneira ainda mais particular, pois se refere, como demonstrarei a seguir, à própria palavra com a qual o designamos tão unicamente na língua portuguesa.

Sotaque é aquilo que de maneira geral entendemos pela pronúncia característica, a entonação peculiar, o modo de falar de uma língua em uma determinada região geográfica. Em seu caráter revelador, o sotaque é um pronunciar que anuncia ao mesmo tempo diferença e pertença. Sendo único e próprio de cada língua-local, manifesta-se sempre como um espelho de si, pois este soar que é próprio do meu lugar-linguagem aparece para mim e me faz aparecer como um soar ‘estranho’ quando eu incorporo uma língua diferente da minha. Entre conterrâneos, o sotaque não desaparece, mas também não transparece, resta latente para então aflorar a partir do outro ou no lugar e/ou língua do outro. É decerto muito mais que uma simples expressão cultural. Não se pode confundi-lo com o dialeto, o qual se caracteriza por ser uma variedade linguística demarcada por um vocabulário próprio. Também não se pode reduzi-lo a uma questão puramente de ictos, o qual se limita à acentuação e ênfase regidas e acordadas gramaticalmente dentro de cada língua, e que devem ser em geral respeitadas sob pena de ininteligibilidade. O sotaque transcende as tradicionais caracterizações lógico-gramaticais saussurianas<sup>7</sup>: como entoamos o nosso dizer perfaz a melodia própria, é o elo essencial de lugar-linguagem, que comumente revela consequentemente e, sobretudo, derivativamente pátria e língua materna.

O sotaque, o levamos conosco; é quase impossível perdê-lo, extirpá-lo, pois enquanto *locus* na locução, se guarda numa região muito mais ao fundo de nosso modo de ser e, por isso mesmo, não importa quão bem dominemos a estrutura gramatical e a dicção de uma língua estrangeira, ele sobressai-se, sublinha e entrelinha o nosso dizer-se. O sotaque nos apresenta, nos entrega. Qualquer tentativa de eliminá-lo, além de muito provavelmente em vão, é no mínimo ignorante – ignora justamente esse confim que, de dentro do nosso corpo, evoca nossa identidade. Me fazer ouvir em minha pertença, por exemplo, no meu ‘falar cantado nordestino brasileiro’, não importa

7. Mesmo apesar da célebre distinção feita por Saussure entre linguagem, língua e fala, e que ele tenha observado com admiração como os gregos antigos criaram uma notação de fonemas “perfeita”, onde cada som na cadeia fonêmica possui uma notação única e determinada, o que seria diferente nas línguas neolatinas, as questões saussurianas não se aproximam do que propriamente o que aqui se entende por sotaque (Saussure, 1995).

quantas línguas eu fale, é o resguardo involuntário da minha identidade, incorporado, materializado na minha voz.

### 3. O soar da voz no pensamento do mundo

Para pensar o sotaque, é preciso, portanto, pensar a voz, que de há muito é um tema da filosofia. Já Aristóteles em sua *História dos animais* (2006), a descreve como algo distinto do ruído e igualmente distinto da linguagem: “Os homens emitem todos o mesmo tipo de voz [φωνή, *phōné*], mas não a mesma linguagem.” (536b). “A voz é certo som com significado...”, diz ele em *De Anima* (420b, 2010). Uma cadência particular na voz de uma determinada língua não estava obviamente no contexto da investigação aristotélica, mas certamente não era algo ignorado ou desconhecido para ele nem para os gregos. De modo geral, é possível que a ideia moderna e acabada de sotaque não existisse apreendida em uma única palavra grega, mas em uma variedade de formas de expressar o caráter desse ‘soar estranho’. Nas *Coéforas* (2002), Ésquilo narra o plano de Orestes de disfarçar-se na aparência de um estrangeiro, dizendo “imitaremos a linguagem empregada próximo do Parnaso e o sotaque da língua de Fócida” (II, 560)<sup>8</sup> para ultrapassar os portões e por fim assassinar sua mãe Clitemnestra e o seu padrasto Egisto, vingando assim a morte de seu pai, Agamenon.

O soar estrangeiro, o sotaque como traço da identidade é, por sua vez, algo diferente do tom<sup>9</sup> da fala, a entonação expressa na acentuação gramatical que, sabidamente, já na língua grega era deveras importante e fundadora de sentidos. Em *Crátilo* (Platão, 1988), Sócrates ressalta a Hérmoígenes que “Inicialmente, no estudo do significado dos nomes, debes sempre contar com a hipótese de não ser raro acrescentarmos letras, ou suprimi-las, quando vamos designar uma coisa, ou deslocarmos os acentos” (399a). Essa observação é justamente ilustrada com a explicação sobre a origem da palavra ‘homem’ [*antropos*], que de acordo com Sócrates é uma transformação

8. O uso do termo ‘sotaque’ é obviamente uma interpretação apresentada pelo tradutor e adotada em diversos idiomas para o sentido de *glossa* (γλῶσσα) no contexto do original.

9. Palavra originada em τόνος (tónos), que por sua vez, de acordo com dicionários etimológicos, deriva de τεῖνω (teíno), que tem o sentido de alongar, prolongar, estender. Ver *Etyrna Graeca* (1890, p. 122).

da frase “o que contempla e vê” [*anathrôn ha ópôpe*], em um substantivo, devido à “supressão de uma letra e acentuação [ὄξύτης, *oxútēs*] da última sílaba” (399c). O acento gramatical que desloca-se e produz novos significados corresponde à modulação de tons agudos e graves, existente na estruturação gramatical de cada idioma. Essa acentuação é o que Aristóxeno, na *Harmônica* (1902) chama de continuidade [*συνεχής, synechís*], não sendo para ele simplesmente aleatória, mas sim uma regência de acentos que “segue uma lei natural” (p. 185, versão nossa), ou seja, surge como necessidade da própria língua e não primariamente como convenção, sendo partilhada mesmo entre sotaques.

No livro *As línguas do paraíso*, o historiador Maurice Olenders (1989), em um estudo profundamente detalhado que toca as relações entre língua, religião e ideologia de raça, aborda a questão entre sentido e sonoridade no hebraico, no contexto da eterna discussão sobre a autenticidade dos textos da Bíblia Sagrada. O fato de o hebraico ser uma língua na qual “nenhum caractere de vogal é inscrito”, resulta em que “a compreensão da bíblia hebraica é ligada às vogais” (p. 57). “Muda, a palavra hebraica se apresenta como um corpo obscuro, de significação oculta, que só pode ser descoberta no estalar da voz” (idem). Olenders evoca a ideia de “melodia dos acentos” do padre e teólogo Richard Simon (1638–1712) ou de vogais como “alma das letras” (p. 56) na concepção de Spinoza (1632-1677) para falar das vogais como a alma no corpo da língua e apontar para o fato de a questão vocálica ter, portanto, “consequências teológicas e históricas” (p.57). O soar e o entoar que confere, altera e, na transferência da oralidade para a escrita, atesta sentidos é o elo de ligação entre filologia e filosofia, que Olenders faz sucitar.

No que diz respeito não somente à entonação que doa sentido, mas propriamente ao modo de soar, uma ideia aproximada de sotaque ainda entre os gregos encontra-se em uma das oratórias de Demóstenes, na qual Eubúlides pleiteia ser legítimo cidadão de Atenas, status concedido pela lei ateniense apenas àqueles filhos de pai e mãe atenienses. Eubúlides precisa, então, refutar como falsa e maldosa a acusação de que seu pai “falaria como estrangeiro [ἔξέτιζεν, *exénizen*] (1304, 6, versão nossa)”. O sotaque estrangeiro

de seu pai é segundo Eubúlides a base para a falsa acusação feita contra a autenticidade de sua cidadania e, por conseguinte, de sua identidade. A mesma passagem é usada como referência no famoso léxico inglês-grego LSJ para o verbete sotaque (*accent*): “ser um estrangeiro, falar com um sotaque estrangeiro” (1846, p. 1016).

Na filosofia contemporânea, seguindo a primeira ideia de diferenciação em Aristóteles, mas sobretudo investigando a conexão essencial entre voz e linguagem, Derrida (1967), por sua vez, retoma o problema da interpretação husserliana da relação entre *logos* e *phoné* para pensar a voz exterior e interior, mas sobretudo para pensar o que ele chama de a voz do ‘querer-dizer’<sup>10</sup>, o expressar-se que é “animado por uma voz” (p. 36, tradução nossa). Derrida não está interessado, obviamente, em dissertar sobre a particularidade do sotaque na voz, mas ao descrever o fenômeno da ‘voz fenomenológica’, que corresponde à possibilidade derradeira da consciência e que não se dá sem a corporeidade física constituída pela voz, o pensador francês indica de certo modo um caminho fenomenológico para pensar a identidade na voz: “A unidade do som e da voz, o que permite que essa se produza no mundo como autoafecção pura, é a única instância que escapa à distinção entre intramundandade e transcendentalidade; é o que ao mesmo tempo a torna possível.”(p. 89). A voz que fala e que ouve a si: “A voz é a consciência” (ibidem).

De volta a Heidegger e no que se refere à questão da voz, não se pode dizer que o soar não seja de nenhum modo relevante para ele. Em um texto de 1960 e intitulado “linguagem e terra natal” (Heidegger, 1983), o filósofo elege a poesia de Johann Peter Hebel (1760-1826) para dissertar sobre o caráter essencial da linguagem. Hebel não é uma escolha ao acaso; esse foi um poeta que escrevia no dialeto alemânico, falado, entre outras regiões, no sudoeste da Alemanha. É o caráter particular de sua poesia escrita em dialeto que o torna, assim, especial para Heidegger. No referido texto, o filósofo frisa uma importante distinção entre duas palavras na língua alemã que em

10. Sua tradução radical para o termo alemão *Bedeutung*, comumente traduzido como ‘significado’.

geral significam o mesmo, dialeto: *Dialekt* e *Mundart*. Curiosamente, é a primeira, em sua relação direta com o grego *dialegestai*, que para Heidegger teria “mais a dizer” do que a última, contrariando sua habitual, ou mesmo cliché, predileção por palavras alemãs, não calcadas no latim. Em bom português, seguindo a diferenciação heideggeriana, eu poderia fazer a tentativa de traduzir então *Mundart* como um ‘linguajar’, em diferenciação ao *Dialekt*, dialeto. O linguajar, de acordo com Heidegger, designaria mais restritivamente “a anunciação e o caráter sonoro da língua” (p. 156). O *Dialekt* enquanto dialeto, por sua vez, seria “a origem da essência da linguagem”; o linguajar, enquanto modo de falar nativo, “não é somente a língua da mãe, mas a mãe da língua”. Esse caráter sonoro da língua pode ser muito bem entendido como sotaque. Mas nem tudo são flores, para Heidegger, já à época, as relações entre “linguagem, linguajar e língua materna, e terra natal” estariam “fora de ajuste”. O homem contemporâneo, “parece perder-se da linguagem para ele destinalmente atribuída e, nesse sentido, torna-se sem-palavras [*sprachlos*], muito embora nunca tenha se falado tanto e incessantemente ao redor do globo.” (p. 156-157). Que Heidegger evoque versos em alemânico para ilustrar a propriedade com que, por fim, se pode entender “linguagem como terra natal” (p.180) pode ser muito bem entendido como traço do seu nacionalismo exacerbado; mas, em última instância, me atenho a observar que muito embora o filósofo tenha maestralmente ilustrado, através do pensamento sobre a essência da linguagem, a grandeza da dificuldade de pensar o sentido de ser, sua visão da modernidade e, consequentemente das grandes cidades como solo infértil em oposição à pertença ao solo da terra natal, deve ser colocada entre parênteses.

Na melhor das hipóteses, o pensamento de uma pertença ao solo assolada pelos estrangeirismos da modernidade ou pelo discurso raso da esfera pública é, se muito e se visto com bons olhos, um recurso de retórica. Reproduzi-lo ainda hoje e, sobretudo acriticamente, é fomentar um discurso no mínimo bizarro: vinculamos muito restritivamente a aparição do essencial da linguagem a uma determinada língua e, mais ainda, a um de seus modos. Além disso, nos inclinamos à ideia de que as transformações no uso e sentidos de

cada língua teriam o poder destruidor. Ora, que nunca se tenha falado tanto para não dizer coisa nenhuma de essencial na esfera pública é precisamente o que garante a exclusividade do dizer poético. Não obstante, a rejeição ao discurso da banalidade, não pode nos levar a pensar que, porventura, somente dentro dessa estrutura rígida de condicionantes se expresse o sentido de ser. A reserva de Heidegger para com a modernidade é, para concluir o comentário, retórica, datada e, arrisco dizer, sintomática de certo senso comum que ele mesmo incessantemente critica; tem a ver com um típico lamentar-se pelo que acabamos de perder na história e revela muito mais a angústia típica do homem de cada época ante as transições imediatas de mundo. Assim, confere a impressão de justificável, ao lamentar intelectual de que ninguém seja mais capaz de escrever uma tese como *Ser e Tempo*, ou que o inglês esteja a desfigurar todas as línguas; enquanto seria risível, por outro lado, lamentar que já não sejamos capazes de escrever um ‘obra’ como *A República*, ou que o latim tenha, não só morrido, mas se ‘corrompido’ em diversas línguas neolatinas. O exagero da segunda lamentação torna-se mais evidente o problema em questão. A ‘deterioração’ sentida apenas mais fortemente, nas imediações do epicentro da transformação que gera a mais recente perda, naquilo que acabou de passar, não diz nada mais sobre o essencial do que, precisamente, a intuição de que nele habita e dele aflora uma espécie de perda imperdível, contra a qual nada temos a remediar.

#### **4. O modo de ser como modo de soar**

O sentido do imperdível talvez se mostre no sotaque, enquanto modo de soar da língua que corresponde a um modo de ser e, nisso, guarda, portanto, um vínculo com o essencial da linguagem. O sotaque seria, então, um traço de essencialidade que, tal qual a própria poesia, supera o reino do certo ou errado, da lógica formal. Seria absurdo pensar, por exemplo, que esse ou aquele modo de soar possa ser falso ou verdadeiro, correto ou incorreto. Não obstante, é interessante observar como um determinado ‘sotaque’ pode ser instaurado como ‘padrão’, ao modo de imposição cultural, que evolui para adquirir, a ideia de naturalidade entendida como legitimidade dominante, travestida de ‘neutralidade’. Por exemplo, no caso do telejornalismo

brasileiro, trata-se do famoso “padrão global”, uma forma ligeiramente abrandada do sotaque carioca que ao longo de décadas consolidou-se como estilo de locução tão onipotente, que chega a ser reproduzido mesmo por nativos de outras regiões em seus noticiários locais, ao ponto de qualquer tentativa de se fugir dele causar imediatamente ruído<sup>11</sup> ao telespectador.

Assim, a locução telejornalística, mesmo nos confins do sertão brasileiro é sempre empostada: uma locução deslocada que falseia (em vão) o tom para não ser fora do padrão; para não interferir na notícia. A questão do sotaque no telejornalismo, permite ilustrar a relevância do fenômeno na formação e expressão da identidade comum, como também as relações de poder que transitam no âmbito da própria voz e da fala. O abrandamento ou ocultamento de outros sotaques funciona à primeira vista como uma padronização que visa promover a igualdade através da eliminação das diferenças. O que se opera, no entanto, é um apagamento de identidades, que perdem a sua voz; tornam-se comunidades sem representatividade. O mais perturbador, porém, não é o fato de regionalidades se identificarem e se validarem a partir de um lugar matriz dominante, mas é que passem a se estranhar e desvalidar a si mesmas, além disso. Não por acaso, em alemão, aliás, a mesma palavra, *Stimme*, designa homonimamente voz e voto; ter voz é essencialmente um elemento de aparição e de poder.

## 5. Sua voz: o sotaque português

E o que pode e o que faz aparecer minha voz? Pode anunciar minha identidade, entoada no meu sotaque, pode afirmar uma determinada pertença e diferença. Na língua portuguesa se passa, além de tudo, um aspecto curioso: a palavra sotaque, com a qual nos referimos a essa entonação identitária, é extremamente peculiar. Em praticamente todas as línguas ocidentais imperam variações da mesma origem no latim ‘*accentus*’<sup>12</sup>: francês [*accent*],

11. Há, obviamente, exceções. Para citar, o jornalista pernambucano Geneton Moraes Neto (1956-2016) figura entre os poucos profissionais que, já nos anos 80, ousava causar ruído em horário nobre, ao entrevistar grandes personalidades no Programa Fantástico da TV Globo, com o seu ‘carregado’ sotaque nordestino.

12. De acordo com dicionários de etimologia, ‘*Accentus*’ deriva de ‘*accinō*’ (eu canto), e tem, além do sentido de acentuação, o sentido de som estridente, como o som da trombeta. Ver: *A Latin Dictionary* (1879). No entanto, a palavra não consta entre as variações do verbo *canere* (cantar), elencadas na obra

espanhol [*acento*], italiano [*accento*], basco [*azentu*] etc. O mesmo ocorre em línguas não derivadas do latim, como o inglês [*accent*], finlandês [*aksentti*], o russo [акцент], até mesmo o turco [*aksan*] e o próprio alemão [*akzent*]<sup>13</sup> adotam correntemente a matriz latina. Também em sua maioria, essas línguas fazem uso da mesma palavra para referirem-se ao substantivo ‘acento’<sup>14</sup> no sentido de acentuação, enquanto no português corrente sotaque e acento são claramente diferenciados.

E o que significaria o fato de tantas línguas recorrerem ao latim, e como interpretar a peculiaridade do português que foge à regra e adota para si uma palavra que, de acordo com os dicionários, tem “origem obscura”<sup>15</sup>? À primeira pergunta, no tocante à adoção generalizada da matriz latina e, considerando a ausência de um equivalente exato no grego (como brevemente demonstrado anteriormente) poderia isso indicar algo sobre a própria ideia de sotaque, no sentido de se pensar como a palavra-valor se instaura num determinado tempo de mundo, a exemplo de palavra-valores como hereditarietà, também herdada dos romanos? Ou seja, o predomínio do termo latino teria algo a nos contar sobre a estrutura de formação de identidade do próprio Ocidente? No tocante à dissociação operada no português entre

seminal de Varro (1938, p. 242), que por sua vez descreve *canere* como sedo originada em *Camena* (Camenas, as musas), “com a troca do M pelo N”. *Accentus* consta, no entanto, do dicionário de etimologia grega latina, como “sinal, explosão, acento, tom” e a palavra é atribuída ao verbo *canere*, que segundo essa fonte seria irmanada do grego *καη* [*som*], como em *καη-αχη* [*som estridente*]. Ver: *An Etymology of Latin and Greek* (p. 48, 1882).

13. O equivalente germânico para ‘Akzent’ seria ‘*Betonung*’ (entonação). No entanto, impera o uso corrente do vocábulo de origem latina para expressar o sentido preciso de sotaque. No alemão, aliás, há também a expressão ‘*gebrochene Sprache*’ ou ‘*gebrochenes Deutsch*’ [língua quebrada, alemão quebrado, traduzindo-se literalmente], mas o sentido, contudo não é o mesmo de sotaque; refere-se mais especificamente ao domínio precário da regência gramatical.

14. Gostaria de enfatizar que neste ensaio não discuto o sentido de ‘acento’ = acentuação, designado homonimamente. O acento, que deriva do grego *προσῳδία* (*prosódia*) refere-se exclusivamente à ênfase e inflexão dada a determinadas sílabas, que produz o “som que acompanha as palavras” [*ad-cano*], em suas variações grave, agudo, circunflexo e também dando origem já na gramática grega ao que chamados de oxítonas, paroxítonas, proparoxítonas etc. (Smith, 1920).

15. Até o fechamento desse ensaio, não encontrei nenhum dicionário que apontasse uma origem etimológica para a palavra sotaque. A palavra é descrita de modo geral como “inflexão particular da voz que caracteriza um indivíduo, uma região” (Dicionário Manual Etimológico da Língua Portuguesa, 1890, p. 1124). Há ainda outro sentido antigo, em desuso, sobretudo no Brasil, de “remoque, dito picante” (Nôvo Dicionário Da Língua Portuguesa, 1899, p. 555). Admite-se ainda um sentido de uso no candomblé: “Conjunto de versos cantados que são dirigidos a alguém malquisto, presente no barracão, para que deixe a casa de culto” (Dicionário Houaiss, 2001). O *Novo Dicionário Portuguez-Latino* (1884, p. 841) é extremamente sintético e descreve o verbete apenas como “apodo” (zombaria, escárnio), sem nenhuma referência a outros sentidos. O mais antigo dicionário de português traz a seguinte descrição “Sotâque: Dito gracioso, ou picante, particularmente de gente bayxa.” (Vocabulário Portuguez e Latino, 1720, p.739).

acento e sotaque, o que a obscuridade etimológica dessa última pode nos fazer pensar sobre a própria identidade engendrada na língua portuguesa e, por conseguinte, brasileira?

Minha investigação preliminar deparou-se com a consistente ausência de uma referência etimológica em diversas fontes consultadas e, embora uma afirmação contundente só possa surgir de um trabalho aprofundado de pesquisa filológica, arrisco apresentar a seguinte hipótese excêntrica: sotaque teria origem no árabe, como um estrangeirismo sonante adotado pelo português a partir do dizer **كْتَوْص**<sup>16</sup> [so: tā' ka-<sup>17</sup>], que significa em árabe, literalmente: “sua voz”. De modo simples: ‘sua voz’ soado em árabe teria dado origem à palavra sotaque.

A ideia pode ser excêntrica, mas não de todo implausível. A influência de arabismos na formação da língua portuguesa é de há muito conhecida, embora sua verdadeira extensão continue a ser subestimada, pelo menos na visão do pesquisador Adalberto Alves, que em seu *Dicionário de Arabismos da Língua Portuguesa* (2013) reuniu mais de dezoito mil verbetes em português, segundo ele originados no árabe. É muito provável que a coletânea de Alves não possa ser cientificamente validada em seu todo<sup>18</sup>, mas o que ele descreve como um processo de “obnubilação etimológica” a qual almejava levar a cabo o “apagamento da *mácula* árabe da língua dos vencedores cristãos” (p. 13) não é uma inverdade histórica. Para Alves, os dicionários portugueses “repetem acriticamente e, de um modo geral, sobretudo as falsificadas etimologias, nos tais *arabins* e *arabregos*, congeminadas a séculos pelos monges da Idade Média” (p. 14). *Arabins* e *arabregos* é a maneira jocosa como Alves denuncia os arabismos negados e atribuídos ao latim ou ao grego.

16. Esta é uma transliteração aproximada, baseada na IPA.

17. O linguista egípcio Ahmed Shalabi gravou a título de ilustração sonora para este artigo, a frase “sua voz” em árabe, acompanhada de uma breve explicação em inglês. Ver <[https://drive.google.com/drive/folders/OB6\\_5AoGZc8gOWUhNSEZMMXZDR2c?usp=sharing](https://drive.google.com/drive/folders/OB6_5AoGZc8gOWUhNSEZMMXZDR2c?usp=sharing)>. Ahmed Shalabi (<<http://www.linkedin.com/in/ahmed-shalabi-68617924>>).

18. A resenha de Brian Head (2015) faz críticas pesadas a Alves, pela falta de observação de princípios básicos de etimologia.

Em comparação a outras línguas neolatinas, o português superaria em muito a abertura ao árabe, o que é comprovado num resumo do estudo comparativo detalhado por Kieser (1992), demonstrando a quantidade superior de arabismos no português, comparado ao espanhol, catalão e italiano. O pesquisador vai além e denota também a influência de “arabismos semânticos” e de “decalques linguísticos”, nas muitas ondas de infusão do árabe no português, em amostragens precisamente quantificadas por ele, do séc X ao séc XIX, com picos claramente visíveis nos séc. XIII e XVI. Para Kieser, a influência árabe se estende até a formas peculiares do português, como a sintaxe de nossas expressões de cortesia.

Tendo essa influência em mente, a semelhança incontestável da sonoridade de “sua voz” dito em árabe com a palavra “sotaque” em português torna-se uma hipótese para uma origem etimológica que encontra eco na nebulosa relação histórica da língua portuguesa com sua herança arábica. O que me interessa, no entanto, é o fato dela servir à reflexão, ao expor o jogo identitário duplo do sotaque, no particular da palavra portuguesa: o entranhamento negado do outro dentro de si e o estranhamento afirmado de si no outro, o fenômeno conjugado performativo do sotaque. O outro, à força de sua presença indesejada e constante, é apropriado, permanece contudo estranho no soar e no imaginário, alimentado pela nossa necessidade de afirmação. O outro se demora e se habitua, entranhado e estranho.

Aventurar uma origem árabe para a palavra portuguesa sotaque não carece, no contexto desse ensaio, de chegar a uma conclusão científica, pois aqui está em jogo apenas trazer à luz o curioso fenômeno do espelhamento essencial da identidade operado no modo de soar das línguas, ilustrado especialmente na ideia de que ao dizer sotaque em português, a cada vez eu entoo “sua voz” dito em árabe. Trato apenas de evocar o caráter sonoro da linguagem como a voz da identidade. Assim, a palavra que a língua portuguesa escolheu para expressá-lo, precisamente por causa de sua obscuridade etimológica, parece ilustrar perfeitamente como se guarda ainda mais profundamente a nossa identidade, desconhecida na língua ou irreconhecível na linguagem.

No contexto do hoje, que as transformações de mundo operem novos entranhamentos e estranhamentos que desafiam cada vez mais a preservação pura de cada língua pode parecer assustador, mas em nada nos assola ou nos faz perder a pertença ao solo. Sempre houve e sempre haverá a manifestação do raso, do medíocre, agora apenas amplificado pelas possibilidades globalizadas do medium informacional. Sempre haverá ainda, como nos acompanha há pelo menos dois mil anos para o Ocidente, a manifestação do poético, da literatura, assim como do sagrado, do mítico, do filosófico, de cujas quantidades não se pode fazer conta, sob o pretexto de se atestar com isso um perigo. As transformações nos dizeres do mundo que, em última instância, operam transformações identitárias, são afloramentos de ser e devem portanto, também na sua precariedade, continuar a jorrar veios de sentido essencial.

No sotaque imperdível, mais ainda, aflora insubordinadamente a minha recusa ao assujeitamento e à conformidade ao outro, sem que nem mesmo eu tenha domínio sobre isso. É uma espécie de rebeldia essencial que, devido à sua complexidade, desafia até mesmo o futuro do nosso processo de amalgamento, definitivo e irrefreável, com a máquina<sup>19</sup>. O sotaque permanece, portanto e através dos tempos, o meu anunciar-me no outro, o outro que se reconhece e se afirma na minha diferença, o meu anunciar da diferença da identidade que renuncia à mesmidade e, nesse entranhamento><estranhamento: a única comunidade possível. É curioso pensar que a minha voz na fala do outro quer dizer a experiência mais própria de que sou eu mesma o meu lugar, quanto mais eu me desloco para fora dele. A experiência do sotaque assemelha-se, assim, ao deslocamento e estranhamento essencial heideggeriano; o mais íntimo e próprio vibra ainda mais forte mundo afora, e assim, também ou principalmente, na palavra do outro, em outras palavras - não, nem tudo está perdido.

19. Há um número incontável de pesquisas no campo interdisciplinar da biomédica, engenharia e informática dedicadas à solução do problema da previsibilidade de algoritmos de reconhecimento de voz, componente fundamental no progresso da interação homem-máquina, diante da questão do sotaque. Para citar, no entanto, uma publicação introdutória relevante, ver *The meaning of intonational contours in the interpretation of discourse* (Pierrehumbert e Hirschberg, 1992).

## Agradecimentos

Gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos ao colega tradutor Ahmed Shalabi (Egito), por disponibilizar o áudio ilustrativo gravado em árabe, e à colega tradutora Sandra Flor (Portugal), pela valorosa troca de conhecimento sobre o árabe e português europeu.

## Referências

- A GREEK ENGLISH LEXICON. H. G. Lidell, R. Scott, H. S. Jones (Eds.)  
Londres: Oxford Press, 1996.
- A LATIN DICTIONARY. Charles T. Lewis, Charles Short LLD (Eds.) Oxford:  
Clarendon Press, 1879.
- ARISTOXENUS. *The Harmonics of Aristoxenus*. Trad. Henry S. Macran.  
Oxford: Clarendon Press, 1902.
- ARISTÓTELES. *História dos animais*. Trad. Maria F. S. e Silva. Lisboa:  
Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda,  
2010.
- DEMÓSTENES. *Against eubulides: private orations*. Londres: Harvard  
University Press, 1939. p. 244-245.
- DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967.
- DICCIONÁRIO MANUAL ETYMOLOGICO DA LINGUA PORTUGUEZA.  
Adolpho Coelho (Org.). Lisboa: Plantier, 1890.
- DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Antonio Houaiss (Ed.).  
São Paulo: Objetiva, 2001.
- ÉSQUILO. *As Coéforas*. Lisboa: Inquérito, 1939 (E-book, 2002).
- ETYMA GRAECA. Edward Ross Wharton (Ed.). London: Percival & Co.,  
1890.
- PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA,  
1988.
- SCHÄLER, R. Localization and translation. In: GAMBIER, Yves;  
DOORSLAER, Luc van (Ed). *Handbook of Translation Studies*. v. 1.  
Amsterdã: John Benjamins, 2010. p. 209-215.

- HALSEY, C. S. *An Etymology of Latin and Greek*. Boston: Ginn, Heath & Co, 1882.
- HEAD, B. F. [Recensão a] ALVES, A. Dicionário de arabismos da língua portuguesa. *Humanitas*, n. 67, 2015. p. 221320.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. GA 12. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Sprache und Heimat*. GA 13. Aus der Erfahrung des Denkens. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983.
- HOEPFNER, S. G. *Filosofar em tempos de informação*. Tese de doutoramento em filosofia pelo Programa Integrado de Filosofia UFPB-UFPE-UFRN, 2011. Disponível em <<https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/16450>> Acesso em fev. 2018.
- KIESER, R. *A propósito dos arabismos na língua portuguesa*. Manuscrito datilografado digitalizado. 1992. 19 p. Disponível em: <https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/frontdoor/index/index/docId/6865> Acesso em mai. 2017.
- NOVO DICCIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA. Candido de Figueiredo (Org). Lisboa: Ed. Tavares, 1899. v. 2.
- NOVO DICCIONÁRIO PORTUGUEZ-LATINO. 2. ed. Manoel Bernardes Branco (Org). Lisboa: Livraria Ferreira, 1884.
- OLENDERS, M. *Les langues du paradis*. Paris: Gallimard/Seuil, 1989.
- RORTY, R. (Org.). *The linguistic turn: essays in the philosophical method*. Chicago Press, 1992.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. 26. ed. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix: 1995.
- SCHUBACK, M. S. C. A língua do começo. In: *Olho a olho: ensaios de longe*. Rio de Janeiro: Viveiro de Castro, 2011.
- SMITH, H. W. *A Greek Grammar for Colleges*. American Book Company, 1920.
- VARRO. *On the Latin language*. London: W. Heinemann, 1938.
- VOCABULARIO PORTUGUEZ E LATINO. Pe. D. Raphael Bluteau (Org). Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1720. v. 3.



# O IMPERIALISMO DA IMAGEM E O FETICHE DA SENSAÇÃO

Fladimir Roberto Williges<sup>1</sup>

## 1. Sensação

Para sair do senso comum proponho, num primeiro movimento, clarificar o uso da palavra *sensação*, pois o entendimento dos efeitos do choque provocado pelas imagens, o metabolismo da passagem entre imagem tradicional e imagens quimicamente preparadas, acrescido da tendência pregnante do sensorio humano em fixar-se no espetáculo exibido pelo audiovisual, estão condicionados ao entendimento destas mudanças.

Sigo neste percurso as pegadas do pensamento do teórico crítico alemão, o filósofo Christoph Türcke. Como primeiro passo, gostaria de destacar um troço identificado por ele em muitos traços dos escritos dos maiores filósofos e historiadores da tradição ocidental. Este detalhe é descrito em seu livro *Sociedade excitada: filosofia da sensação* (Türcke, 2010a). Nesta obra desdobra o núcleo do que denomina de “paradigma da sensação”. Seu desenvolvimento lógico é historicizado a partir de um marco teórico cujo olhar foi pouco treinado pela neurociência, e cuja condição de possibilidade de entendimento remonta, em especial, a um referencial *fisioteológico*. Seu procedimento de leitura permitirá acompanhar, em parte com farta documentação históri-

1. Filósofo e professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Estado do Rio Grande do Sul (IFRS) – Campus Porto Alegre. Especialista em Psicanálise na Cultura: Saber e Ética pela Unijuí (RS), Mestre e Doutor em Psicologia Social e Institucional pela UFRGS. Email: fladimir.williges@poa.ifrs.edu.br.

ca, em parte especulativamente, a transformação que a noção de sensação percorreu desde sua origem no paleolítico e com a entrada na modernidade.

Como correção de uma rota de navegação, Türcke anota em seu diário de bordo que o sensorio humano não é um mero fato natural. Em outras palavras, o que consideramos como sensação é uma maneira singular que nós, seres humanos, encontramos para tratar a percepção. Animais também percebem e sentem. Todavia, o sentido de sensação que interessa ao autor não é qualquer um. Ele trabalha com o que considera a sensação primeira: o susto. O susto é sensação por excelência e formaria o conceito de sensação primeira. Por um lado, esta sensação paralisa como nenhuma outra. Por outro, o autor não considera o abalo produzido pelo susto como resultado da cultura, mas um penoso trabalho que resultou em cultura. Portanto, o tratamento do susto é considerado o fundador de toda e qualquer cultura, como ruptura com uma percepção animal de mundo. A história da cultura passa a ser lida como um lento laborar sob e sobre este choque que não é nada prazeroso. A identificação do lugar desde onde o intelectual e sua teoria da cultura falam somente se torna possível se acompanharmos a pré-história do conceito de sensação. A partir disso, acompanha toda uma série de condensações, deslocamentos e inversões que o seu significado sofreu até se tornar o que modernamente chamamos de sensibilidade. Em outras palavras, a origem da sensação é um lugar propício a equívocos. A compreensão dos equívocos da carreira percorrida pelas palavras é ele mesmo esclarecedor. Equívocos não podem se expressar numa linguagem lógico-analítica, numa perspectiva objetivadora da linguagem e do conhecimento. Como nenhum eu ou individualidade profissional hermenêutica estava lá desde o início, a filosofia crítica da sensação começa problematizando, a partir da fisiologia, sua própria possibilidade.

Para montar sua narrativa, Türcke conta com uma testemunha chave: o conceito de “compulsão à repetição traumática” cunhado por Freud. Defende, para além de Freud, a extensão e compreensão do conceito, ao torná-lo chave de sua teoria cultural. A “compulsão à repetição traumática” descreveria a lógica da pulsão do sistema nervoso enquanto fuga de

um excesso de estímulos. Através da encenação repetitiva e ritualizada do trauma, paulatinamente, o que foi inicialmente uma reação fisiológica, simples reflexo ao poder e à violência da natureza, se transformou em reflexão. Türcke vislumbra que, caso exista um “dialético primitivo” (2010b, p. 302) foi este. A repetição, mesmo que prescindisse de uma consciência de si – tal como a repetição inconsciente – buscava encontrar uma saída emergencial para fugir dos enredamentos naturais e, neste sentido, ao buscar ir além do repetido, negá-lo, “superá-lo”. Türcke evidencia que o “domínio da angústia por meio da produção de angústia inverte o impulso animal de fuga: torna-o “fuga para frente” (2010a, p. 133). Portanto, uma saída bem desesperada, de “inominável aflição” (2010b, p. 302), de uma fragilidade orgânica que administrava a si mesma uma dose do pavoroso voltando-o contra si a fim de se preservar, ou seja, como uma forma de escoar o excesso de excitação do susto.

A compreensão *a posteriori* feita pelo entendimento moderno acerca do *anterior*, do pré-moderno e do pré-histórico, certamente pode ser problematizada. Mas uma coisa é certa: a condição humana não é a condição moderna. Filosoficamente, o novo não é mais “atual” por meramente ter vindo depois. Embora o entendimento contrário seja habitual, não precisamos concordar inteiramente com essa premissa para concluir que uma forte tendência tomou conta das novas estruturas de dominação e subjetivação modernas, e que a racionalidade que a acompanhou produziu novos modos de assujeitamento. Os movimentos que geraram toda uma transformação nos processos econômicos, sociais, políticos e culturais, ou seja, que produziram uma nova imagem do homem, por mais violentos que tenham sido, utilizaram-se de mecanismos de justificação e foram interpretados como “naturais”. A redução da compreensão do conceito de natureza e de natureza humana foi interpretada como um fato “positivo”. O conceito de sensação não passou incólume a todo este processo de abstração.

Para muitos intelectuais essa imagem pode ser degradante. Mas, para uma imensa maioria de pessoas que sobrevivem hoje em “nosso” mundo, a identidade humana está sendo reduzida à autoconservação física. As tecnologias

avançam muito mais rápido do que nossa capacidade política de organizar o mundo e torná-lo um planeta sustentável. Uma imagem, entre outras, que me vem à mente é a do mundo dos refugiados, perseguidos por vários motivos. Disputando comida e abrigo, sua identidade, seu direito de produzir e publicar suas próprias imagens ou como veem o mundo é um luxo. Repórteres lhes passam rasteiras. O lugar do encontro e do consumo de bens simbólicos, para muitos, hoje, é o lixo, que disputam com os corvos nos ditos aterros sanitários das *global cities*.<sup>2</sup>

## **2. Breve carreira da sensação: da percepção comum ao sensacionalismo**

Conforme Türrcke, a partir do Renascimento europeu, a palavra “sensação” seguiu um padrão de deslocamento de seu significado geral ao particular, ou seja, “de percepção totalmente comum para a percepção do incomum e, finalmente, para este próprio incomum” (Türrcke, 2010a, p. 9). Traduzindo ao atual estado dos sentidos humanos: para que algo cause sensação, tem que ser excepcional, espetacular, sensacional. Em contraposição, o que não entra neste dispositivo, não é digno de menção, nem mais chama a atenção e tende simplesmente a desaparecer diante de nossos olhos e ouvidos.

A busca compulsiva e inquieta pela percepção, por uma notoriedade que atraia a atenção pública para si, justifica porque a causa da sensação se tornou uma bandeira pela qual todo um mercado luta, e não só ele. A disputa não ocorre apenas para estimular a venda de objetos lucrativos ou para incrementar poder em seu possuidor. Como praticamente nada mais escapa ao mercado, a luta pela percepção se tornou uma luta pela existência nua e crua. Por um lado, é óbvio que muitos gostariam de passar *despercebidos*. Por outro, os que mais sofrem são os *desapercebidos*, os que dormiram du-

2. Ver o longa *Estamira* (Brasil, 2004), documentário de Marcos Prado. Premiado em muitos festivais de cinema do Brasil, Europa e EUA, revela uma realidade brasileira que não se encerra no filme, pois em nosso país, a realidade, em muitos aspectos, “supera” a ficção. Algumas críticas o encaixotaram como uma exploração da “estética da pobreza”. Um fato testemunha contra: a personagem central do documentário, Estamira, vivia catando lixo num dos ditos “aterros sanitários” do Rio de Janeiro. Diagnosticada como esquizofrênica, sua enunciação ao longo da narrativa revela que, para quem só conhece neuroticamente a cultura, a loucura é condição de possibilidade de elucidar os limites que a mesma nos auto-impõe para sermos “incluídos”. De tanto fingir que não vemos a realidade acabamos cegos. O louco é mais criativo: em sua condição de desacreditado da razão, ele enuncia o que os “normais” não ousam mais dizer (mesmo que o saibam).

rante o século inteiro passado, e que, distraídos, não se prepararam para a gororoba que a indústria cultural ofereceu ao consumo diário de seus sentidos como ração de emergência. No campo da “sociedade excitada”, fileiras de combatentes, com suas máquinas maravilhosas, lutam e concorrem entre si para serem percebidos e para perceberem. Pode-se depreender desta constatação que a carência de sensações dignas de menção pode levar a uma formação sintomática análoga ao vício: a abstinência da sensação. Todavia, tal como sugere Türrcke, não devemos nos esquecer que o vício já é um sintoma de abstinência. No caso do vício em imagens, uma dificuldade adicional se coloca: tratamos com um objeto que tem um caráter e uma história que é subestimada. Como o aparelho mental tem que ser treinado para esta percepção, o decisivo é o modo como abordamos o fato da percepção.

Em torno ao final do século XVIII, Türrcke destaca o surgimento de dois discursos sobre a sensação: o filosófico e o vulgar, que sob o impacto e abalo causado pela Revolução Francesa, “reduziu a sensação àquele acontecimento espetacular atuante nas massas” (Türrcke, 2010a, p. 119). O significado particular de sensação, como percepção do incomum, se generalizou, nivelando o que teoricamente era a particularidade fundamental dela no processo epistemológico. Conforme Türrcke,

Onde sensação se torna sinônimo de “aquilo que chama a atenção”, não ocorre apenas uma mera redução avessa ao espírito. Pelo contrário, surge a suspeita de que a sensação no sentido de “percepção por excelência” da realidade sensorial moderna e urbana, que segue os padrões do mercado medieval, não mais se expandiu (Türrcke, 2010a, p. 119).

Por um lado, esta padronização, esta condensação excepcional do conceito capturado pela língua, representa uma reação semântica não premeditada. Por outro, ele concentrou e registrou o modo como a sociedade moderna “trouxe seus nervos à flor da pele por meio do tremor e da excitação continuados de si mesma, por meio do aumento permanente de sua maquinaria de sensação” (Idem), expondo sua base arcaica. Ao testemunhar a violência

de sua origem, a vulgarização do conceito de sensação descreveria a figura que Hegel chama de “retorno ao fundamento”:

Ela tão somente faz sentir que o espetacular, o que chama a atenção, não corresponde a um caso extremo de sensação, como defende um discurso filosoficamente bem comportado, mas a seu arquétipo histórico – o cerne candente de toda percepção e conhecimento (Türcke, 2010a, p. 119).

A assunção no cenário social de máquinas automáticas passou a coordenar, inicialmente, os movimentos humanos externos e, logo após, os movimentos da percepção. A vulgarização do conceito de sensação não sinalizou rupturas significativas. Ela como que se “congelou” e deu lugar à “compulsão à imagem”. A fixação do devir em imagens técnicas passou a orientar os conteúdos da percepção interna que foram paulatinamente domesticados pela superioridade de uma maquinaria que os exteriorizava e objetivava publicamente de forma muito mais nítida e atraente do que as imagens feitas pela mão humana. A invenção do “lápiz da natureza”, da fotografia, tornou possível a escritura química da luz. A exploração da sensação causada pela paralisação de um momento no tempo, o enquadramento “democrático” de qualquer categoria social de objetos e pessoas, ignorantes, sábios ou bestas, atuou como alavanca para os objetivos sintéticos de expansão de uma mentalidade ávida por novos domínios. A barbárie e o atraso atribuído às formações sociais e culturais que não trilharam os mesmos caminhos e que não se espelharam na imagem de uma modernidade construída autotelicamente é o negativo desta fotografia. A forma primária de socialização para tornar-se membro efetivo da modernidade capitalista teve como lição todo um conjunto de exercícios e testes de resistência que mediam a capacidade individual de deixar o passado para trás. Passar por estes testes era um pagamento decisivo para ser escolhido e integrado *no* mercado *para* o mercado. Os custos deste processo não entraram no “*felicific calculus*” utilitarista, que não problematizava os custos do prazer e do bem-estar da maioria. Muito antes do que ganhos objetivos pudessem ser computados pela “maioria”, os

que não se ajustaram às medidas do Leito de Procusto do mercado foram banidos às prisões, asilos e hospícios.

Quando a maquinaria da imagem entra em cena e passa a dirigir a percepção desde fora, a autopercepção do sujeito entra em crise. Para evitar a angústia e a crise de realização gerada pelo esvaziamento do significado dos elementos que antes serviam, mesmo que precariamente, de apoio à sua imagem – contexto em relação ao qual ele se percebeu “privado” –, ele se dirige para aqueles momentos que acredita “fazerem sensação”, ou seja, os que são percebidos como novos e que o afastam ainda mais de si, na crença de se reapropriar do expropriado. Ele “sente” então que está se “desenvolvendo”, que está “avançando” e que nem tudo estaria totalmente perdido. O *horror vacui* é insuportável. O vazio deve ser preenchido de alguma forma e, na falta de outros meios, agarra-se ao primeiro que aparece, condicionando uma série de comportamentos de *addictus* das emissões e recepções de mensagens audiovisuais.

Pela sua força de atração sensível, a imagem magneticamente absorve praticamente tudo. Mesmo naqueles momentos em que pessoas não conseguem alçar-se à altura da percepção por feitos memoráveis, a imagem não as “moraliza”, porque lhes outorga o direito de ao mínimo se fazerem à sua semelhança, quer dizer, de se fazerem no mínimo, em miniatura, imagem.

Dentre vários diagnósticos de como se encontra o relevo interior na geografia das subjetividades contemporâneas vou destacar três. O primeiro é do psicanalista brasileiro Joel Birman (2005). Ele aponta um “excesso de excitabilidade” como causa de um mal-estar difuso que levaria a uma experiência permanente de “perda de domínio de si” (Birman, 2005, p. 105). Entre as principais queixas dos pacientes que buscam tratamento psiquiátrico ou psicológico, ele dá destaque às psicopatologias que incidem sobre um corpo que é positivado, sobre a ação e a sensação. Quanto às perturbações do pensamento, constata que estas já não mais se apresentam como elemento relevante nas queixas. Adverte, de passagem, que vivemos “em

uma espécie de eterno instante; nós perdemos a ideia de projeto, de utopia” (Idem, p. 105).

O segundo recorte é de Franco Berardi, filósofo italiano também conhecido como Bifo. Em sua obra *Generación pos-alfa: patologias e imaginários en el semiocapitalismo* (2007) reconstrói as muitas bifurcações que estaríamos vivenciando no contexto histórico do capitalismo atual e tira consequências à ação política. Segundo sua visão, a patologia que vem nascendo, o mal-estar da geração conectiva, não tem mais como pano de fundo a repressão, mas a “pulsão de expressar, a obrigação expressiva generalizada” (Berardi, 2007, p. 217). Com efeito, Bifo afirma que uma das formas do sofrimento de nosso tempo não se encontraria mais na esfera conceitual descrita por Freud em seu livro sobre o mal-estar na cultura. O responsável seria a hipervisão e a hiperexpressão, a sobrecarga de estímulos infonervosos, e todo um conjunto de dificuldades gerado à sua elaboração.

O terceiro e último autor que traz, em meu modo de ver, elementos relevantes para compor um diagnóstico da geografia psíquica e do território político-social europeu – mas cuja tendência é sentida em nossa sociedade brasileira – é o filósofo da técnica, o francês Bernard Stiegler (2007). Quanto à sensação e ao sentimento destaco uma passagem não tão breve de seu livro *Reflexões não-contemporâneas*. Peço licença para citar:

O modelo de desenvolvimento industrial, da forma como ele rapidamente se desdobrou nos últimos 40 anos em particular, e deu lugar a uma estética industrial que substituiu a experiência do sensível pelo condicionamento estético é sem futuro, porque conduz à produção de uma frustração extraordinária das massas [...] que se transformarão cada vez mais em hipermassas de revoltados – seja pelo voto da extrema-direita ou pelo voto sanção em geral, seja por comportamentos violentos de toda natureza, delinquência ordinária, violência de Estado, terrorismos diversos, autoviolência da autodestruição (toxicomanias, suicídio), etc (Stiegler, 2007, p. 29-30).

Lamentavelmente, nada que anuncie uma nova era de paz. Por mais que estejam navegando “junto” aos demais na comunidade da rede e com todos os outros meios de comunicação à disposição, floresce em muitos um sentimento paradoxal de isolamento, solidão e depressão. Como se trata de um modelo que luta contra o anonimato social, a favor de um estar “aí” midiático massivo, indivíduos e grupos, para serem percebidos, têm que causar sensação e, para tal, usam de expedientes que antes eram comuns em esferas mais elitizadas – como na publicidade de grandes empresas, na lógica política eleitoral, no jornalismo, no entretenimento –, mas que agora, por assim dizer, se “democratizaram”. A contrapartida disso em termos sociais é a vulgarização do poder. É certo que não toda a sociedade mundial atual está integrada e subordinada aos imperativos midiáticos da globalização, mas esta parte é descontada. Não obstante, todos pagam as faturas que estão sendo cobradas pelo espetacular.

Quem presta atenção às telas de televisão, do cinema, dos vídeos, do computador ou dos *smartphones* e *iPhones*, às vitrines ou aos altares, quem não desgruda o ouvido do rádio, de certa forma vincula sua economia psíquica e intelectual, ou seja, sua libido, às emissões que emanam destes aparelhos, ou seja, dedica-se a eles, presta atenção, espera algo deles e, com isso, tal como se daria com qualquer outro objeto fetichizado, estabelece uma relação de dependência, uma crença que dele derive algo novo e que possa acabar com a sensação de que suas vivências e experiências pessoais cotidianas não sejam “pobres em experiência” – no dizer de Walter Benjamin.

Türcke argumenta que, a partir da Revolução Microeletrônica, a repetição de choques audiovisuais se tornou uma constante por parte da metralhadora audiovisual. Ela administra injeções sensuais que, aplicadas em pequenas doses, por um lado podem até estimular o sistema nervoso e sensorial e contribuir para o desenvolvimento do potencial criativo. Porém, por outro lado, o excesso de emissões o estafa, estressa e anestesia, funcionando como um vampiro audiovisual que sistematicamente rouba a possibilidade de formar conexões significativas entre as partes. A atenção é incapaz de perseverar em um cenário cujos materiais manifestam conteúdos através

de edições programadas que abruptamente cortam as imagens e constantemente deslocam o foco da percepção. Para dar conta desse novo regime social e cultural da atenção, Türcke criou o conceito de “distração concentrada”. Nem o mais distinto intelectual consegue acompanhar o ritmo da velocidade destas imagens emitidas: “Toda a existência começa a depender, de uma forma absurda, de estar presente, de ser percebido ou perceber, de estar esteticamente presente, enfim, de estar ‘aí’. ‘Ser é ser percebido’ e ‘ser é perceber’” (Türcke, 2010a, p. 267). “Ser é ser percebido” e “ser é perceber”: tais são as fórmulas que o autor escolhe para descrever o que rege o comportamento social na era da microeletrônica e do capitalismo estético.

Ora, toda essa explanação pode ser interessante, mas agora alguém pode estar pensando que quer um celular novo e imaginando que marca vai comprar. Pergunto-lhes então qual é a diferença entre querer um celular novo e querer um novo amor? Talvez a diferença resida justamente no fato de que podemos ter tantos celulares novos quanto nosso dinheiro puder comprar, mas o novo amor desejado não, uma vez que o desejo é singular.

Nesse raciocínio, que aconteceria se no ato da troca substituíssemos uma coisa por outra? Por que trocamos a vivência e o convívio com pessoas por imagens ou por aparelhos?

### **3. Corte para a imagem**

“Husserl conclui que toda coisa é simultaneamente *alguma coisa* e ao mesmo tempo o *horizonte* sobre o fundo no qual alguma coisa se mostra” (apud Boehm, 2015, p. 30). Se, por um lado, é fácil constatar e mostrar a elevação exponencial da produção de imagens desde o surgimento das técnicas de reprodução, por outro, é difícil parar diante da imagem para pensar o horizonte sobre o fundo no qual ela se mostra.

Vou propor duas formas de pensar a imagem que, obviamente, não exaurem o seu pensamento.

A imagem pode ser pensada como *substitutiva* de algo, como representante de um ausente, como símbolo. O substituto ou o representante não é o

titular. Seu poder simbólico de tornar presente o ausente, de representar aqui e agora algo do real que se encontra fora de nós ou virtualmente em nossas memórias passadas, nos pouparia do encontro com esse real e, através disso, poderíamos acreditar mantê-lo sob nosso controle. Tal é o caso da interpretação que Freud ofereceu sobre uma brincadeira de seu netinho, o famoso jogo do carretel, em que ao jogar para longe o carretel e depois puxá-lo de volta a si por meio de um barbante, ele intercalava foneticamente um *Fort* (fora) e um *Da* (aqui). Ora, se a imagem vem no lugar de um trauma, de uma separação, da descontinuidade de uma relação, então podemos pensá-la analogamente à linguagem: como um sintoma a ser decifrado.

Por outro lado, a imagem também pode ser pensada como *pretendente*. O pretendente não é o substituto, e muito menos representa o titular. Todavia, ele pode pretender ser mais do que os dois. Enquanto ideal, a pretensão não substitui a genealogia e a historicidade necessária para ocupar o lugar da própria coisa. Ela não alcança o saber da própria coisa. Enquanto sua causalidade permanecer desconhecida, o que percebemos da imagem pretendente é o efeito que ela provoca em nós.

É na confluência entre estes dois pensamentos sobre a imagem, a saber: 1º) o pensamento da imagem como substitutiva, que ao trazer à lembrança uma privação, uma ausência ou a falta, tenta assemelhar-se e assenhorear-se dela – como se dissesse satisfatoriamente para si mesmo que foi ele mesmo quem as produziu e com isso poderia, sem risco, substituí-la – e, 2º) o pensamento da imagem que pretende se colocar no lugar da própria coisa, ou seja, apagar os efeitos negativos da privação, da ausência ou da falta (“o *horizonte* sobre o fundo no qual alguma coisa se mostra”) que podemos situar uma das condições para que a imagem adquira o caráter de um fetiche.

Retomando: as imagens, para serem vistas, exigem que a elas se dedique tempo. No espaço compreensivo entre a imagem e o olhar que ela provoca, o discurso que mais se aproxima é o que resiste à afirmação dogmática de que ele a domina. Desta forma, há uma chance de que um clima pensativo se forme e uma dialética crítica se desenvolva entre a imagem e o olhar,

mostrando o caráter limitado do pensamento substitutivo e do pretendente. Assim, o pensamento das imagens pode ser invertido e podemos passar a pensar em imagens de pensamento, mantendo o caráter de reflexividade que pode estar concentrado nelas. O interesse em tal procedimento crítico é dialogar com elas; não apenas torná-las pensáveis, mas parceiras de um pensamento que não se esgota no choque e logo após desapareça, mas que leve adiante a reflexão. Por isso, não se trata de um método que se aplique de fora às representações visuais. Não há via única de acesso à interpretação do termo *eidōs*, o correspondente grego antigo à imagem. Por isso, muitas vezes afrontamos *a priori* as imagens e acabamos ficando de mãos vazias ou sem ideias, porque ao retirarmos autoritariamente a força virtualmente presente nelas acabamos por formar delas mais uma imagem: desta vez a de um domínio abstrato, uma vez que “abstrair” significa, literalmente, retirar uma força ou suspendê-la, e não ir ao seu encontro. Assim, continua sendo difícil parar diante das imagens para pensá-las, porque, na maioria das vezes, as recobrimos com uma vestimenta lógico-discursiva que pretende dar conta de forma positiva e transparente do que nelas se encontra de condensado, deslocado ou invertido. Neste sentido – lamento por Adorno e Horkheimer – constato não temos como fazer uma crítica consequente da Indústria Cultural senão utilizando-nos de alguns de seus meios. Igualmente questionável é o alcance de um pensamento que se queira acima ou além da técnica ou que meramente repita a ladainha da separação entre homens e máquinas.

Por outro lado, outro conceito que importa para o que estamos tratando é o de deslocamento. Deslocamento aqui pode ser compreendido como implicando tanto uma mudança do olhar do sujeito quanto do lugar da imagem. Significa tanto a possibilidade de ver uma coisa em uma outra, quanto a possibilidade de deslocar as categorias sobre as quais ela é “impressa” em nossa mente. Todavia, para que isso funcione, é fundamental que haja a possibilidade de um distanciamento entre o sujeito e o objeto, no caso, a imagem. Se não houver distância, não tem sentido falar em deslocamento. Nem sempre o deslocamento é positivo. Frente à vivência ou rememoração

de um evento que fere nosso narcisismo, o olhar pode ser deslocado para outra cena, evitando com que ele se faça testemunha de uma presença – tal como quando fechamos os olhos para não ver, por não suportar ver. O sentido que aqui interessa explorar do conceito de deslocamento vem da técnica artística. Temos no gesto inaugural do pintor, escultor e poeta francês Marcel Duchamp um exemplo emblemático. Em sua obra *A fonte*, criada em 1917, um urinol de porcelana branco, destacamos que a simples retirada do objeto de seu lugar de uso cotidiano e o deslocamento para outro espaço fez com que este já não mais pudesse ser visto como antes. Este tipo de deslocamento provoca um distanciamento e estranhamento que rompe com o automatismo da percepção. O ato artístico criativo que consegue provocar o deslocamento do olhar revela outros destinos possíveis à percepção da imagem.

Outro conceito inseparável deste é o de condensação. Condensação significa ver ou tomar uma coisa ou imagem por uma outra, ou como síntese de várias outras. Com isso adentramos na arqueologia mental, na profundidade das imagens em nós, neste espaço cujo relevo é tecido de imaginação e fantasia. Para quem conhece a psicanálise já deve ter identificado que os conceitos acima ocupam um lugar central, na atribuição de Freud, à capacidade do sonhar: os mecanismos inconscientes do deslocamento e da condensação. E, de acordo com a obra *Filosofia do sonho*, de Türcke (2010b), Freud definiu o sonho como nada mais nada menos do que “atividade primitiva do pensamento”. Embora não de forma exclusiva, predominantemente o conteúdo do sonho é composto por representações visuais. A forma imagética manifestamente assumida nos coloca a questão do lugar da proveniência latente de seu conteúdo manifesto: por que o sonho assumiu esta forma e não outra? Portanto, parar diante da imagem para pensá-la significa também resistir à tentação de substituição de um imperialismo conceitual por outro, tal como muitos parecem ter feito sob muitos aspectos com a obra de Freud. Obviamente que não há análise sem interpretação de símbolos. Todavia, uma coisa é tomar a imagem como símbolo; outra, bem diferente, é considerá-la como sintoma. É questionável até que ponto a mera substituição ou

tradução passo a passo do imperialismo do imaginário pelo imperialismo do simbólico consegue articular a história dos deslocamentos, condensações e inversões que deram origem à imagem e à palavra.

Ao lado dos mecanismos inconscientes que regem o processo primário do psiquismo humano, ou seja, da “atividade primitiva do pensamento”, há a censura. Ela é uma “senhora” bem mais idosa do que um pensamento que ousou ser senhor de si mesmo. Na breve história documentada das imagens no Ocidente, ela exerceu papel ativo tanto na iconoclastia hebraica quanto na iconofobia da metafísica clássica (Platão, em especial). No caso do cristianismo, operou um deslocamento fundamental ao desqualificar a natureza material e sensível da imagem e ver nela impurezas resultantes de um olhar suspeito de concupiscência, de curiosidade natural, quando não dominado pelo demônio. O “caso Galileu” é uma testemunha tardia disso. Quando tomamos a imagem como sintoma, o que mais dá trabalho é dissolver as formas de percepção social que se fixaram e produziram o inconsciente como cenário de interdições, como cortina que ao mesmo tempo mostra e oculta o fato de que a sensação é poder. As sínteses produzidas pelo discurso dominante, a saber, pelo discurso consciente, não permitem que o inconsciente se “atualize”, uma vez que ele vai nos remeter à infância, à filogênese e à ontogênese da humanidade. Interpretar esse resto inconsciente e não abjurável, esse dejetos que *se passa* e se transmite através da imagem, essas “manchas” na luz, esse conteúdo historicamente aquém do bem e do mal, significa afrontar o que na maioria das vezes as pessoas rejeitam.

Em momentos de crise, o poder da censura ordena não pensar, ou seja, incide como uma força repressiva sobre as próprias imagens do pensamento. Não há dúvida: é desejável que uma parte do conteúdo fantasmático e alucinatório das primeiras imagens permaneça recalçado. Dosar a produção da angústia para dominá-la é uma demonstração de um estágio cultural em que o susto já havia sido enformado. O nó na garganta da angústia é censura, pois ela transforma um horror inominável e tenta domesticá-lo nomeando-o nem que seja com um “não sei o que estou sentindo”. De teor bem diferente são as formações inconscientes que se utilizam de mecanismos como a re-

cusa, a denegação ou o desmentido fetichista, onde o pensamento atribui à imagem poder de substituição da falta e pretende acabar com a censura da angústia. Freud constatou que, em geral, seus pacientes fetichistas estavam satisfeitos com seus sintomas.

Retomando a conclusão a que Husserl chegou, a saber, de “que toda coisa é simultaneamente *alguma coisa* e ao mesmo tempo o *horizonte* sobre o fundo no qual ela se mostra”, podemos deslocar as categorias de horizonte e fundo e introduzir a categoria de totalidade social. Refletir teoricamente sobre os limites que ela impõe ao nosso conhecimento é tomá-la como parte de uma teoria crítica da sociedade. Pensá-la como um filtro da percepção significa pensá-la como causadora de danos em nossa pretensão de um olhar autêntico e verdadeiro em relação àquilo que comunicamos e expressamos.

Pensando o estatuto de sujeito e de objeto entre os diferentes registros e regimes que atribuímos à imagem, podemos notar certa oscilação em suas trajetórias. Em todo caso, em nossas formações sociais, nos depararmos com a impossibilidade de que a imagem cumpra com o objetivo de satisfazer o desejo. A descrença nas instituições, a descrença da própria cultura, é um sintoma disso, pois ela se apresenta como tendo a solução para este impasse subjetivo. A coerção mental à edificação de uma imagem autônoma do sujeito em oposição às forças do impulso é cifra deste processo e do fracasso de seu resultado. Um pensamento que repele seu pai, ou seja, que pretende superar o impulso ou o desejo, pode até construir bonita fachada em seu edifício, mas não cria conhecimento. Ao descartar as emoções como entulhos de sua construção, ele degenera em tolice. O processo de individuação envolveu, ao longo das eras, um penoso trabalho de memorar, rememorar e comemorar a passagem pela provação e reprovação de imagens que evocavam dor. A evocação da dor mostra que o espírito humano não é autárquico, que a lógica da identidade pura, sem contradição, é internamente incoerente, porque ela é o resultado da inscrição de uma compulsão que se transmitiu como se fosse uma estrutura *a priori* da razão. A ontologia grega e a subjetividade constitutiva dos modernos são estruturas contraditórias: ao constituir o sujeito, o divide. Sua sensibilidade continua presa em um impasse: a necessidade de

ser percebido por ao menos alguns semelhantes mostra o quanto o moderno é paradoxal: ao colocar a individualidade como valor fundamental e libertá-la das amarras feudais desencadeou uma busca frenética por espelhos que refletissem a unicidade de um eu penso que pudesse acompanhar todas as representações do sujeito, excluindo da razão prático-moral como patológicos os reflexos de sua animalidade ou impulsos egoístas. Todavia, estes restos inconscientes e não abjuráveis, estes desejos-dejetos que *se passam* e que se transmitem através da imagem foram recalçados pelo pensamento identificatório. Ele desconsidera que do material só pode ser sintetizado aquilo que este permite. A pura singularidade é em si uma abstração, um resto do pensamento da imagem pretendente. A autonomia só pode chegar a ser real se reconhecer os aspectos heterônomos inseparáveis de seu conceito. A preocupação em demasia com a posse de mercadorias explica a angústia de realização do próprio desejo e sua alienação fetichista. Cultuar, cultivar e consumir obsessivamente imagens superficiais de satisfação pode causar a falsa sensação de que a angústia desaparece.

Em nosso culto superficial às imagens clichês não respeitamos mais o tempo do pensamento e nem a materialidade do desejo que habita o corpo de suas imagens. O primado do pensamento da imagem pretende manter separados os traços somáticos da imagem, pois eles evocam “algo” natural não subordinado a sua hierarquia. A consideração disso significaria um passo para que se faça justiça ao impensado na imagem. É aqui que se pode situar uma imagem autorreflexiva do sujeito que não seja a de uma vítima e nem a de um vingador.

É questionável o quanto pensamos ou desejamos por nós mesmos. Se é certo que a condição humana não se reduz à condição moderna, então podemos concluir que a condição moderna impulsionou à formação de uma imagem ideal do desejo. Ao fomentar a ilusão de que todo ele poderia ser satisfeito no consumo de tipos específicos de mercadorias, subordinou-o à oferta do artificialmente produzido. E o fato de que entre estas mercadorias profanas algumas são ressacralizadas, ou seja, adquiram o caráter de necessidade mesmo sendo produções contingentes, não é um mero acidente que faz com

que o enunciado absoluto se torne relativo, mas evidencia uma absolutização do próprio relativo.

Por outro lado, o domínio de leis econômicas abstratas e da forma da mercadoria só pode se tornar compreensível como declínio da *res publica*. Onde há a imposição do objeto como mercadoria, ou seja, onde e quando ela é entronada como uma rainha que causa e ordena o desejo, não pode haver verdadeira política e nem sujeito emancipado. A palavra talvez mais apropriada para esse regime que desloca, condensa, e inverte as necessidades humanas ao impor uma imagem substitutiva e pretendente de satisfação e realização pelo consumo massivo e anônimo da mercadoria é *polícia* e não *política*. Por mais sutil que a ordem seja enunciada, seu seguimento de entrada e saída se dá de forma regular e análoga: através da administração da ameaça de uma violência física e psíquica. Esta *ordem policial* é rotineira, circular e se retroalimenta. De fato, uma pessoa que necessita alimento não se satisfaz com imagens da comida num *menu* e nem com discursos sobre o objeto a ser devorado. Contudo, a imagem tem poder de substituição da coisa ou do objeto, e pode condicionar o desejo do sujeito ao interpelá-lo. Caso o conceito de desejo não seja confundido com um mero capricho ou vontade, e a pergunta pelas formas de sua satisfação não seja censurada previamente pela crítica que argumenta que “não há satisfação a ser dada a respeito do desejo” ou “cada um responde a ele da forma que quiser”, então podemos nos perguntar: é plausível afirmar uma inversão sempre que ele se torna objeto de imagens que, ao interpelá-lo, o condiciona a seguir determinadas vias em sua busca de satisfação? Aqui estamos pisando em areia movediça. Contudo, afundamos ainda mais na areia se afirmarmos como equivalente ao prazer o que é sentido apenas em sua fase inicial, como preparação ao prazer. É certo, todo mundo concorda que relações humanas presenciais, ao vivo, não são fáceis de serem construídas e muito menos mantidas. Como numa redução ao absurdo, na sociedade da sensação, muitos podem estar convencidos de que é muito mais excitante consumir as relações consumindo a imagem das coisas ou das pessoas, e não ir às coisas ou às pessoas mesmas. A busca individual compulsiva e repetitiva de sempre novas sensa-

ções mediadas pelas imagens é uma tentativa de pôr fim à superficialidade das sensações que o efeito de seu consumo imediato produz. A imagem, ao ser posta à prova do real, pode envolver um possível fracasso. O medo da imagem não coincidir com um ganho real pode levar, tal como no paradoxo do Asno de Buridan, à inanição narcísica.

#### 4. Corte para o fetiche

Türcke nos convida a repensar a categoria do fetiche, a redefini-la. “Fetichismo não é mais aquilo que foi quando insiste na fixação do sensório humano no espetacular” (Türcke, 2010a, p. 12). Já falamos sobre as transformações semânticas e sociais do conceito de sensação. Neste momento tentaremos situar o fenômeno do fetichismo vinculando-o ao contexto de uso dos aparelhos e das tecnologias audiovisuais. Uma notícia aparentemente banal pode servir de impulso inicial. Li recentemente que, na cidade de São Paulo, certo rapaz rompeu um possível relacionamento porque uma regra básica *sua* foi ferida: ele só se relacionaria com mulheres que tivessem aparelhos celulares da marca *Samsung*.

Sua regra na prática não vai ao ataque de forma sensacionalista. Vista por nós de fora, ela é uma escolha que poderia ser equivalente à busca de um apoio na facticidade. A duração e intensidade da angústia, caso ele suspeite que as mulheres têm nelas mesmas algo desestabilizador, é aliviada pela seleção de um critério bem conformista e bem visível. A marca é um elo – ainda mais quando a forma dominante de mediação no laço social tende a ser mediada por aparelhos.

Podemos identificar que a divisão no ego individual – no caso do rapaz, a escolha entre a mulher ou o aparelho da marca *Samsung* – pode ser encontrada em muitas outras situações em que ele se defronta com a necessidade de construir uma defesa contra sustos ou choques traumáticos, e não apenas frente ao estranhamento que uma mulher pode representar. O termo libido pode ser aplicado a conceitos que exprimem diferentes tipos de vínculos aos objetos e mostrar casos em que a satisfação (imaginária ou real) não deve ser reversível exclusivamente à satisfação de ordem sexual. Se isto é

ou não consequência da “rejeição” ou “recusa” da diferença anatômica entre os sexos, tal como seria para um fetichista clássico freudiano, só uma análise pessoal poderia dizer. As defesas se constroem tanto contra exigências internas do desejo como contra reivindicações de atenção da realidade externa. O “triunfo” do fetiche da marca *Samsung* não deve nos levar a crer que, porque o fetichista encontra satisfação em objetos substitutivos, e com isso pode gozar de uma vantagem em relação àqueles que agem de forma diferente, não tenha como implicação sérios danos psíquicos (e não apenas em relação à sexualidade). Por fim, no caminho da construção dos sintomas não faz tanta diferença saber se o que o sujeito faz com o objeto fetichizado é real ou imaginário, pois a atitude dividida e ambivalente para com o tema da castração pode se mostrar tanto na realidade como na imaginação. Em suma, o fetichista se castra; limita sua atividade ao atribuir seu exercício a poderes que atribui ao fetiche. Entre o ato e o resultado, seus olhos estão fixados no fetiche, que se mantém como um mediador de sua atividade.

O que será que levou o rapaz a dar-se a si mesmo tal imperativo? Sua regra instrumental reduz significativamente as possibilidades de encontro, pois a equação mulher=*Samsung* exclui outras marcas presentes no mercado. Também existe no Brasil um mercado que aluga *iPhones* a preços não tão módicos para rapazes saírem na balada e impressionarem as garotas. Neste caso, alia-se ao produto o preço do aluguel, e a ostentação agrega valor de troca à exibição. Contudo, ainda parece que há uma carência de explicação para ambos os casos. As diferenças de classe social, renda e propriedade ajudam a compreender a situação, mas não é um tanto quanto fantasmagórico alugar um *gadget* para impressionar e depois ter que devolvê-lo? Parece que o objetivo é mais esnobar por esnobar, ou seja, usar um mero meio para fazer diferença em relação a outros que não o possuem. Mas isto leva a um mau infinito, pois os outros podem igualmente fazer diferença pela diferença e impressionar usando roupas de marca, estilos de vida, tatuagens, modas musicais, religiões e teorias não-convencionais, etc. É por isso que o conceito de fetiche pode ser atribuído aos mais diferentes objetos, quer sejam materiais ou imateriais.

O denominador comum nos casos citados acima é o culto à mercadoria. Para diferenciar os que realmente têm poder aquisitivo dos que não têm poderíamos falar em uma cultura de consumo. Mas esta também pode ser conjugada no negativo: como cultura da recusa do consumo. Assim como os produtos da Indústria Cultural, em que a cultura pode ser consumida sem ser verdadeiramente adquirida, as marcas não se limitam mais às mercadorias, mas “colam” nas pessoas, se fixam em seu sensorio. No caso do rapaz, isso mostra que as condições de possibilidade que tornariam possível a realização de seu encontro na integralidade não mais encontraram voz, pois ao mesmo tempo que reduziu a condição da mulher a menos que um objeto, a marca retirou de ambos, como que de assalto, sua própria expressividade humana. Por outro lado, mostra que a banalização e a exploração comercial/mercantil dos sentidos do corpo, que tende a se impor globalmente à sociedade – o corpo da mulher substituído por um celular, um ser vivo por uma coisa morta –, está impedindo que a sensação se desenvolva sem o uso de muletas ou amuletos. A natureza do vínculo do rapaz com a tecnologia mostra um cenário social em transformação sob as condições da revolução microeletrônica: a autoconfiança em seu “caráter” diminui consideravelmente, ao passo que cresce a confiança no “caráter fetichista da mercadoria”. Este cenário mostra a “verdadeira” mediação entre a sociedade e a psicologia, a penúria de um laço social que torna a psique ainda mais vulnerável à dominação econômica, uma vez que a demanda de atenção, o “ser percebido” e o “perceber” são convertidos cada vez mais em foco de atenção e interesse em determinados instrumentos, quando não nos próprios instrumentos, que de meios se tornam fins em si. Esta condensação de uma totalidade num único foco de atenção e interesse mostra o deslizamento e a conseqüente desconstrução do corpo da sensação em benefício de um gozo isolado, parcial e momentaneamente situado.

Marx descreveu o “caráter fetichista da mercadoria” como mediador das relações sociais e humanas. Esta deve ter sido a primeira crítica moderna de uma patologia social em escala ampla. Não esquecendo, porém, da crítica de Nietzsche à razão ocidental, podemos concluir também que nossas

construções teóricas, ao constatarem o vício em imagens, ao receitarem dispositivos técnicos e práticas terapêuticas que direcionariam uma possível saída deste estado, incluindo nossa conduta ética frente a isso, podem estar elas mesmas padecendo do mesmo sintoma, porque estão parasitadas pela confiança que depositamos no fetiche da mercadoria.

Essa atualidade do fetiche está inscrita nos novos mandamentos neoliberais. Ela pode ser contrastada com o riso irônico dos missionários católicos e colonizadores portugueses da costa da África Central quando rebaixaram os deuses dos nativos ao nominá-los de fetiches. A flexibilidade quanto à atribuição de um valor fixo aos objetos já era uma exigência do sistema comercial/mercantil e deveria servir como mandamento para fazê-los abandonar a magia animista e adentrar no estágio religioso, muito mais abstrato.

A ideia da venda é fixada à mercadoria antes mesmo que ela tenha sido produzida. A impessoalidade do mercado torna seus movimentos flexíveis, como que dotados de vida própria. Todavia, a atribuição de um valor flexível é rígida em relação a outros valores, ou seja, ela é fabricada para ser vendida, isto é, trocada no mercado. Isso não exclui que possa ter valor de uso, afora o fato de que existe uma mercadoria especial, que é a força do trabalho humano vivo, que não mais encontra uso se não for trocada. Neste contexto em que a relação entre as pessoas é deslocada e mediada pela relação entre mercadorias, como se expressa então o fetiche da sensação? Como no império da imagem a sensação se torna fetiche?

Türcke destaca a fixação do sensório humano no espetacular. O fetiche é algo feito. Entre o ato da sensação e o seu resultado, a atividade se fixaria no espetacular. Isso não ocorre de uma forma transparente para o sujeito, porque é preciso “encantar” para ser percebido. Mas só pode encantar quem se encontra de alguma forma sobre o efeito do encantamento. Assim como os antigos rituais de sacrifício deviam ser “bem feitos” para não evocar a ira destruidora de um imaginário poder superior, há uma identificação com os poderes atribuídos ao fetiche. O indivíduo concreto deve fixar algo em seu corpo que o distinga e o torne único. Mas ele é um número e como

tal somente ocupa lugar numa série: não tem significado próprio. E o que acredita que é o mais importante, não pode guardá-lo só para si; tem que se desapegar dele, torná-lo móvel, volátil e substituível, isto é, digno de troca. É isto o que ele é para o mercado. Aqui ocorre a inversão da imagem-ideia fixa de seu valor, mas mesmo quando sabe disso, ele resiste em aceitar tal fato.

Em seu texto de 1927 sobre o fetichismo, Freud (1996) hesita em muitos momentos em dar explicações definitivas sobre a origem deste comportamento. Utiliza a palavra alemã *Verleugnung* (rejeição, recusa) para diferenciar mais nitidamente a vicissitude da ideia e distingui-la da vicissitude do afeto. É paradoxal pensar que o que sentimos não dependa da continuidade da percepção em nós, pois formamos nossa noção de realidade a partir da segurança afetiva que os juízos apresentados por nossos pais nos dão. Tudo leva a crer que não nos tornamos dependentes da sensação porque estamos fixados nela de forma equilibrada e contínua. Tal como é equívoco pensar que o dependente de drogas está fixado na substância que o viciou como em um deus a ser adorado, nos tornamos dependentes da sensação porque a forma da intuição que a veste é disposta, em meio ao campo de forças da totalidade social, ou seja, no regime de atenção que ela demanda, já na entrada da vida. O preliminar acaba determinando o jogo decisivo. E isto é instrutivo também quanto ao prazer. Se a sensação se “esgota” no estímulo, no aquecimento que deveria dar início à verdadeira partida, ela “se deflagra, de forma tão difusa, na excitação que se dissemina, de modo que a percepção não mais se distingue da excitação concentrada” (Türcke, 2010a, p. 287). Embora não explique de forma cabal a escolha deste ou daquele fetiche e de seu *porquê*, isso é uma demonstração do modo *como* a maquinaria audiovisual provoca o aumento da dependência que pode se materializar no fetiche. Ou seja, ao reduzir a sensação ao sensacional, ela provoca uma abstinência *da* e *na* própria sensação, e o que sobra dela pode ser considerado como o seu “feitiço”. Algo disso poderia ser o segredo oculto no interior do aparelho que levou o rapaz a substituí-lo pela mulher.

Portanto, o “encantamento” moderno da sensação, a possessão da ideia de que compartilharia atributos de uma divindade, não foca o decisivo. O pro-

blema do viciado é que ele não deve perceber que a sua busca repetitiva e compulsiva de apoio na forma atual da sensação é a mais adequada ao incremento do regime fetichista da mercadoria, porque o que lhe é oferecido ao sentir são objetos que empobrecem sua própria economia libidinal. A riqueza da oferta de estímulos que não perseveram provoca a pobreza da sensação. Aqui se conjuga de forma paradoxal excesso e falta, exagero e déficit. Portanto, não adianta tratar o sintoma fetiche da sensação mantendo intactas e em funcionamento as estruturas sociais que o produzem.

A forma de pensar moderna, ao decompor a natureza e reduzi-la a processos mecânicos e eletromagnéticos, números e fórmulas, pixels, dados e impulsos, tenta reconcentrá-la por meio da imagem. Todavia, o pensamento sente a ausência da natureza. O imperialismo da imagem só desdobra a superfície da sensação. Türcke nos deixa um alerta quanto às implicações disso para a formação de conceitos. Ao mesmo tempo em que a ciência decomposta penetrou e dissolveu a sensualidade da imagem técnica tornando-a mais consistente, a violência da abstração contra-ataca o seu autor, “o sistema nervoso vivo, pois lhe é retirada sua própria capacidade de abstração, por meio das abstrações reais altamente técnicas com as quais ele se adaptou” (Türcke, 2010a, p. 284). Em analogia ao modo como os seres humanos se fizeram à imagem e semelhança do Deus do Antigo Testamento, os conceitos “se transformam naquilo que mais precisa de imagens” (Idem). Eles não mais se “conservam”, pois voam para o poder da imagem como mariposas ao encontro da lâmpada.

Sabemos que as mercadorias não são portadoras de poderes divinos. Mas, quando caímos sob o domínio de *Eros*, ou seja, quando nos apaixonamos – e querer um celular novo, como me referi acima, guardadas as devidas proporções, é uma forma de se apaixonar –, nos referimos ao objeto de nossa paixão como um “deus” ou uma “deusa”. Isto pode ser verificado tanto na fetichicização de relações mediadas por ternuras tecnicamente sinalizadas – que alguns chegam a descrever como muito mais excitantes do que a realidade –, como no fetiche dos próprios aparelhos. Atribuir à posse da marca de um aparelho de celular o poder de decidir acerca de questões existen-

ciais; deslocar seu caráter de mero meio ou aparelho de uso técnico para fazer “ligações” à capacidade de definir o fim de uma “ligação” ou um poder superior de “desligamento erótico”, como se fosse um valor em si, absoluto e independente, é inverter uma determinada hierarquia de valor das coisas e horizonte de mundo, isto é: *dar um sujeito para o objeto*. A aparência de que somos livres para entrar e sair incólumes de qualquer relação é reforçada pela imanência valorativa que se objetiva no marco da desregulamentação do *ethos* econômico neoliberal. Uma alternativa que se apresenta quanto aos valores que as pessoas ainda podem trocar entre si nesta fase histórica das relações capitalistas é insistir numa conduta que viola este regramento: a via do símbolo ou da palavra, pois ela ainda pode subtrair a captura de um poder que é real, mas que é igualmente imaginário, super-investido de poder sobre a vida. Através dela teríamos a chance de introduzir um terceiro elemento mediador nas relações, a saber, algo que coloque o ser do fetiche e a relação que o existente entretém com ele em questão – com a ressalva de que o universo do discurso não é menos afeito à fetichização do que o universo das imagens.

Agora, quando a sensação produzida pela imagem ou pela marca de fábrica de um aparelho é fetichizada, quando sua posse é sentida como um poder superior, como deus no sentido de um ser puro e autossuficiente, incapaz de carências, e sem a qual certos atos humanos nem mais poderiam ser efetivados, aí não há mais horizonte, nem educação, nem filosofia, nem arte, nem psicanálise ou humanidades que sejam capazes de ver o fundo no qual a coisa se mostra.

Nós buscamos *A coisa*, o incondicionado, mas encontramos apenas *coisas*. Em função da sua não correspondência, passamos por ciclos de ilusão e de desilusão. Com a entrada na modernidade e com a constituição do mundo burguês, os indivíduos se encontraram frente a um tipo especial de objetos que são as mercadorias, e isso mudou o mundo, porque então se tornou possível que o investimento libidinal projetado nelas não mais respondesse à sua autovalorização ou mesmo à sua necessidade, mas sintomaticamente ao regime de autovalorização de um estranho: o capital.

Por outro lado, é inegável que a imagem cumpra uma função de proteção contra ameaças traumáticas e que as formações sociais modernas capitalistas utilizem a produção de choques para evitar que suas fraturas e contradições se tornem visíveis e audíveis.

Em meio ao imperialismo do audiovisual, as construções contingentes da tecnociência continuam aliadas à vulgarização do poder social das mídias que emitem a imagem de um mundo unificado, um mundo que caminhará para a unidade global. A esperança em um mundo melhor não deve se equivocar quanto à necessidade de que esta imagem seja perfurada. Se é verdade, como afirma Husserl, “que toda coisa é alguma coisa e o horizonte sobre o fundo no qual ela se mostra”, o risco é que fiquemos somente com as coisas, apagando-se o horizonte. O horizonte do pensamento é a sua paisagem interior. Assim, se toda coisa é alguma coisa mais o horizonte sobre o fundo no qual ela se mostra, e, se a idolatria é uma forma de fixar o horizonte em coisa, então o risco maior é que não fiquemos nem com o impossível nas coisas, que desistamos de pensar a função utópica do próprio pensamento e do desejo que nele habita. Em nossa condição de abstinente e dependentes da imagem, somos reincidentes. A decisão sobre a imagem que conscientemente queremos construir e a inconsciência presente nas pretensões de substituí-la por uma falsa imagem unificada de mundo exige reflexão e autorreflexão irrestrita quanto à capacidade deste sistema de destruir o mundo. Em substituição ao que a construção capitalista exige, a saber, ocultar a continuidade e o aperfeiçoamento dos seus próprios defeitos, precisamos nos esforçar por sonhar nossos próprios sonhos e não sonhar os que a maquinaria das imagens nos oferece prontos como mercadorias num supermercado.

Para terminar, como o sensorio humano não é natural e nem caiu do céu, mas virtualmente passível de ser conservado ao mesmo tempo em que se encontra ameaçado, a criação de condições de possibilidade de uma estética do sensível que substitua o condicionamento estético fetichista do capitalismo cultural deve ser encarada como uma das tarefas direcionadas ao presente das nossas próprias circunstâncias.

## Referências

- BERARDI, F. *Generación post-alfa: patologias e imaginários en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2007.
- BIRMAN, J. Diagnósticos da contemporaneidade. In: JUNIOR, A. M.; KUPERMANN, D.; TEDESCO, S. (Orgs.). *Polifonias: clínica, política e criação*. Rio de Janeiro: Contra Capa/UFF, 2005. p. 101-107.
- BOEHM, G. Aquilo que se mostra: sobre a diferença icônica. In: ALLOA, E. (Org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 23-38.
- FREUD, S. *Fetichismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 151-160. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXI).
- STIEGLER, B. *Reflexões (não) contemporâneas*. Chapecó: Argos, 2007.
- TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Ed. Unicamp, 2010a.
- TÜRCKE, C. *Filosofia do sonho*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010b.

# **OS ESTUDOS CULTURAIS DE RAYMOND WILLIAMS: A CULTURA COMO ELEMENTO DE SUBJETIVIDADE?**

André Luiz Sena Mariano<sup>1</sup>

## **1. Introdução**

Este pequeno texto, de tom ensaístico, procurará erigir reflexões acerca dos Estudos Culturais propostos a partir do britânico Raymond Williams, tencionando a maneira pela qual a ideia de subjetividade pode ser compreendida. Para tanto, num primeiro momento, apresenta elementos biográficos da obra do autor, para, na sequência, discutir alguns dos pressupostos epistemológicos a partir dos quais a sua concepção de cultura é organizada. Por fim, problematiza a temática da subjetividade, mormente se forem pautadas as configurações que os estudos culturais assumiram na sociedade brasileira.

Este texto deve ser entendido menos como uma profunda exegese da obra de Williams e mais como uma síntese parcial e provisória acerca de uma reflexão sobre um fenômeno que tem assumido profunda centralidade na dinâmica social atual: a discussão sobre cultura. Tentaremos contribuir para o debate alusivo ao lugar da cultura na contemporaneidade, ou seja, ainda que reconheçamos, tal qual o faz Hall (1997), sua centralidade, alertamos para o cuidado de não incorrerem na prerrogativa de que toda a vida social deve ser explicada pela cultura.

1. Doutor em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Adjunto do Instituto de Ciências Humanas e Letras e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). E-mail: senamariano@gmail.com.

## 2. Raymond Williams e seu projeto de estudos culturais

Raymond Williams nasceu no pequeno vilarejo de Pandy, no país de Gales, em 1921. Neto de agricultores e filho de ferroviários, teve uma vida marcada pelos vínculos de seu pai com o Partido Trabalhista Britânico, experiência que viria a ser decisiva em sua trajetória intelectual.

Além de ter trabalhado na Universidade de Cambridge, Williams se empenhou, durante 14 anos, na educação de adultos; outro importante fator e, talvez, um dos mais decisivos para aquilo que, posteriormente, seria o seu grande projeto intelectual: os Estudos Culturais. Williams, em profícua entrevista concedida a estudiosos do calibre de Perry Anderson, por exemplo (Williams, 2013), vai revelando ao seu leitor como sua experiência tornou-se elemento nevrálgico para a concepção de cultura que viria a desenvolver. Contudo, mesmo recorrendo, amiúde, a sua experiência, ele não subsumiu sua trajetória intelectual a isso, pois reconheceu que o lado fraco da experiência repousa no óbice que ela cria para que uma análise mais ampla da sociedade possa ser erigida.

Fundador da *New Left Review* juntamente com nomes como Edward Palmer Thompson e Stuart Hall, preocupou-se em criticar as tendências idealistas de cultura, hegemônicas à época, com análises que suspendiam a cultura de suas relações sociais, assim como tendências mecanicistas do marxismo que reduziam todas as análises sociais aos aspectos econômicos.

Nesse aspecto, Tavares (2008) pondera que o objetivo central desse pensamento que nascia com a Nova Esquerda era o de incluir a questão da cultura na preocupação da explicação acerca da vida social, sem que a dimensão econômica fosse descartada e, ao mesmo tempo, sem subsumi-la a tal aspecto.

Williams procurou compreender a cultura como um espaço de luta e de transformação a partir de suas bases material e histórica. Com isso, ele tornou-se o grande criador do materialismo cultural, que, nas palavras de Cevasco (2008), é mais que um corpo teórico, trata-se de uma forma de fazer intervenção política na realidade.

Raymond Williams define, brevemente na introdução de seu *Marxismo e Literatura*, que o materialismo cultural é “uma teoria das especificidades da produção cultural e literária material, dentro do materialismo histórico” (Williams, 1979, p. 12). A partir dessa definição, é possível encontrar as premissas de que a cultura seja também localizada como um modo de produção da vida humana.

No que se refere a isso, Williams assevera que:

Se ‘produção’ em uma sociedade capitalista é a produção de mercadorias, então, termos diferentes e capciosos acabam sendo usados para qualquer outro tipo de produção ou de força produtiva. O mais das vezes o que se suprime é a produção material da ‘política’. E, no entanto, qualquer classe dominante devota uma parte significativa da produção material ao estabelecimento da ordem política. A ordem social e política que mantém o capitalismo de mercado, assim como as lutas políticas e sociais que o criaram, são, necessariamente, uma produção material. Dos castelos aos palácios, das igrejas às prisões, reformatórios e escolas, das armas ao controle da imprensa: uma classe dominante, de formas variadas, ainda que sempre materialmente, produz uma ordem política e social. Estas nunca são atividades superestruturais. São as produções materiais necessárias que possibilitam a continuação de um modo de produção auto-sustentado apenas na aparência. A complexidade desse processo é especialmente notável nas sociedades capitalistas avançadas, onde não se pode isolar ‘produção’ e ‘indústria’ da produção também material da ‘defesa’, da ‘lei da ordem’, do ‘bem-estar’, do ‘entretenimento’ e da ‘opinião pública’. Ao não conseguir entender o caráter material da produção da ordem política e social, um materialismo especializado (e burguês), tampouco e de forma mais flagrante, conseguiu perceber o caráter de produção de uma ordem cultural. O conceito de ‘superestrutura’, nesse caso, não foi uma redução, mas uma evasão (Williams, 1979, p. 93).

Percebe-se que Williams insere a dinâmica cultural nas contradições inerentes a uma sociedade capitalista, ou seja, ao mesmo tempo em que reconhece haver uma dinâmica impressa no e a partir dos meios de produção que, amiúde, ensejam o alijamento e a alienação de uma parcela significativa da sociedade, ele enfatiza essa mesma produção cultural como possibilidades de transformação e luta em torno da maneira como os significados e os modos de vida são gerados e concretamente vividos.

Para tanto, Williams (2005) recorre ao conceito de hegemonia proposto por Antonio Gramsci. A produção cultural opera na sociedade capitalista, diuturnamente, numa lógica de hegemonia. Porém, a fecundidade desse pressuposto está no reconhecimento prático, concreto, de que, em primeiro lugar, sua ação não se estabelece por meio de força ou violência física, mas se encontra na cultura do vivido; em segundo lugar, nenhuma forma dominante, por mais hegemônica que possa ser e por mais força que ela imprima na cultura do vivido, será capaz de dar conta de todas as práticas humanas. Ademais, é preciso reconhecer que, dadas as características complexas e multifacetadas da sociedade, bem como a assunção da história humana como um processo, jamais a hegemonia operará em uma lógica unívoca de manipulação.

Dadas as contradições das forças produtivas, a cultura não pode ser concebida como mero reflexo e, tampouco, produto simples e acabado de uma dinâmica social mais ampla. Para Williams, a hegemonia

[...] é um corpo completo de práticas e expectativas; implica nossas demandas de energia, nosso entendimento comum da natureza do homem e de seu mundo. É um conjunto de significados e valores que, vividos como práticas, parecem se confirmar uns aos outros, constituindo assim o que a maioria das pessoas na sociedade considera ser o sentido da realidade, uma realidade absoluta porque vivida, e é muito difícil, para a maioria das pessoas, ir além dessa realidade em muitos setores de suas vidas (Williams, 2005, p. 217).

Uma sociedade marcada pelo princípio da contradição só pode ser analisada e, conseqüentemente, transformada a partir do reconhecimento de que a hegemonia não opera de maneira linear na esfera do sistema econômico. Há, nas palavras do autor, uma “inseparabilidade de estruturas” (Williams, 2013). Tal ressalva analítica mostra-se inelutável no sentido de se tomar cuidado de que, em nenhum momento, sua ênfase na dinâmica cultural pode ensejar afirmações de que ele despreza a interpenetração de outras esferas.

Com isso, é possível reconhecer que, embora Williams centre sua análise na dimensão cultural, não se pode incorrer, ainda, em análises mecanicistas e simplistas que definem, em um fenômeno social ora seu caráter cultural, ora seu caráter econômico, ora seu caráter político. Isso seria um exercício de superficialidade e banalização das proposições do autor. A partir de sua prerrogativa da inseparabilidade das estruturas, Williams chama a nossa atenção para que um fenômeno seja deslindado em suas múltiplas determinações, além de requerer uma abordagem histórica e sociológica do objeto.

Todavia, essa inseparabilidade de estruturas não pode ser concebida fora das determinações que Williams entende não somente como a fixação de limites para a agência humana, mas, também, como a existência de pressões exercidas a partir das diversas formações políticas, econômicas e culturais (Williams, 1979).

Acerca de como as múltiplas estruturas estão profundamente interconectadas no tecido social capitalista, Williams advoga que “[...] uma vez que a produção cultural seja vista como social e material, então a indissolubilidade do processo social total ganha uma base teórica diferente. Ela não é mais baseada na experiência, mas na característica comum dos processos respectivos de produção” (Williams, 2013, p. 134).

Dessa forma, fica evidente, mais uma vez, a sua proposição do materialismo cultural, ou seja, de que os vários sistemas que compõem a sociedade – e, para ele, o educativo é tão importante quanto o de comunicação, por exemplo – sejam vistos a partir de seu desenvolvimento histórico e das bases materiais que os determinam. Assim sendo, ainda que o autor não tenha se

dedicado especificamente ao campo educacional, sua obra possui envergadura tal que permite pensar os diferentes campos do conhecimento, indo da literatura até a defesa da intervenção nos meios de comunicação de massa. Suas primeiras obras *The Long Revolution* (1961) e *Cultura e Sociedade* (1969), publicadas em meados do século passado já anunciavam a fecundidade de suas proposições.

O autor vai advogar a importância de se pensar a transformação cultural, entre outras coisas, por meio de um processo de educação contínua. Se a educação está inextricavelmente atrelada à dimensão cultural, ela configura-se num espaço de luta, não só em torno de sentidos e significados, mas também acerca da forma a partir da qual esses significados constroem e definem modos de vida. Williams denomina a esse processo contínuo de “longa revolução”.

Acredito que o sistema de significados e valores que a sociedade capitalista gera tem de ser derrotado no geral e no detalhe por meio de um trabalho intelectual e educacional contínuo. Este é um processo cultural que era uma parte das batalhas necessárias da democracia e da vitória econômica da classe trabalhadora organizada (Williams, 1989, p. 75-6).

Com isso, o autor já vai delineando aquilo que viria, de acordo com Cevalco (2001), a tornar-se seu grande projeto intelectual: a tentativa de encontrar formas para a análise material da produção cultural, a fim de que os meios de transformação social possam ser alcançados.

Williams, então, dá às suas reflexões um caráter de intervenção política na realidade, ao considerar que a cultura – e, portanto, os modos de vida de uma sociedade – não se estabelecem de maneira subjetivista. Ele reconhece que a cultura é sempre sentida e vivida de maneira individual, mas esse elemento individual é definido a partir das condições objetivas nas quais a realidade concreta é organizada. Com isso, fica possível entender a crítica que Williams tece àqueles que dão à cultura um caráter de mero reflexo das estruturas sociais, sobretudo aquelas perspectivas que a concebem como derivada do aspecto econômico e, também, a crítica àqueles que autonomi-

zam a dinâmica cultural de uma sociedade. A crítica ao primeiro âmbito, por vezes, lhe rendeu o adjetivo de culturalista, fato que desconsidera todas as bases materiais sempre presentes em suas preocupações.

Em um ensaio intitulado *Culture is Ordinary* (1989), Williams provoca uma decisiva ruptura com as concepções hegemônicas de cultura até então. Em oposição a uma perspectiva estética e expressa nas obras de arte, que trata a cultura como um produto derivado de mentes privilegiadas – a tão difundida cultura erudita – o autor vai advogar que a cultura é ordinária, está na vida cotidiana e é, portanto, de todos e produzida por todos.

No que se refere a isso, Williams, no ensaio em pauta, chama a atenção para a falsa oposição entre cultura erudita e cultura popular, vulgar e equivocadamente associada ao termo cultura de massas. Não há cultura de massas, há, sim, formas de ver o povo como massa e produzir uma espécie de cultura que não é feita por ele, mas para ele. O que propõe o autor é reconhecer que o termo popular revela uma característica essencial da cultura: a de que todo ser humano é, potencialmente, seu produtor e, ao mesmo tempo, seu produto.

Todavia, Williams não nega a acepção estética que relaciona cultura às obras de arte. O que ele propõe é o reconhecimento de que um modo de vida de um povo não pode ser estabelecido da base para a superestrutura, descartando a experiência concreta do vivido. É ali, na vida cotidiana, que os modos de vida ganham sentido e são sentidos subjetivamente a partir das condições materiais que estão dadas.

Em sua obra *Palavras-chave*, em um aprofundamento das discussões travadas em *Cultura e Sociedade*, o autor reconhece que falar em cultura implica assumir que ela opera em três dimensões. De acordo com ele,

[...] quando vamos além da referência física, temos de reconhecer três categorias amplas e ativas de uso [...] (i) o substantivo independente e abstrato que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético [...]; (ii) o substantivo independente, quer seja usado de

modo geral ou específico, indicando um modo particular de vida, quer seja de um povo, um período, um grupo ou da humanidade em geral [...]. Mas também é preciso reconhecer (iii) o substantivo independente e abstrato que descreve as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística (Williams, 2007, p. 121).

O autor não realiza um descarte da dimensão artística das práticas culturais. Todavia, ele chama a atenção para que a cultura possa ser vista não somente em termos de hierarquização e dominação de uma classe sobre a outra. Claro está que o próprio Williams reconhece que, em seu materialismo cultural, a dominação não se dá exclusivamente na esfera do econômico, mas também há uma dominação materializada na cultura do vivido.

E como tentativa de responder a essa dinâmica cultural que, nas proposições do autor, é, ao mesmo tempo, histórica e sociológica, ele propõe entender esse processo a partir de termos conceituais tais como residual, dominante, emergente e tradição seletiva, para apontar a possibilidade de se reconhecer as estruturas de sentimento que dão coesão a um tecido social.

Em hipótese alguma, os termos acima apontados podem ser vistos como os únicos que podem explicar a dinâmica cultural da sociedade contemporânea; ao contrário, devem ser compreendidos e identificados a partir do movimento processual da história, ou seja, a partir das propostas de Williams é possível assumir uma concepção de história que não se pauta por rupturas e descontinuidades e, tampouco, por um desenvolvimento linear com rumos pré-determinados. Esses termos não podem funcionar como “camisa de força”, levando o estudioso a procurar os elementos que os configuram de antemão; não existe cultura *a priori* e a primazia da ação sobre a teoria, amiúde, pode levar à compreensão de que os termos também possuem história e precisam, ainda, ser entendidos em contexto.

A partir desses apontamentos, faz-se mister reconhecer a fecundidade do materialismo cultural de Raymond Williams a partir dos termos expressos em seu *Marxismo e Literatura* (1979), obra em que o autor organiza o que ele

denomina de conceitos básicos para a construção de sua teoria cultural e de sua teoria literária.

No que tange a pensar a dinâmica complexa do movimento cultural, o autor afirma que é possível lidar com termos tais como residual, dominante e emergente. Por emergente, Williams considera novas práticas, significados e valores que são continuamente criados – fato que garante, entre outras coisas, a perspectiva de história como processo; por residual, o autor está se referindo aos elementos do passado, mas que permanecem continuamente vivos nas práticas humanas; por dominante, conforme tentamos mostrar, podem ser entendidos aqueles elementos que gozam da força da hegemonia para se localizarem social e historicamente como tais.

Ao afirmar a complexidade da totalidade social que engloba esses três movimentos, o autor argumenta que eles não podem ser pensados somente pela lógica de opressão e manipulação. Além disso, Williams se vale do termo tradição seletiva para elucidar a complexa relação entre os termos acima mencionados. Em outras palavras, um elemento cultural emergente só pode se tornar dominante – e em função do processo histórico, pode tornar-se residual – se sobreviver ao crivo da tradição seletiva. Essa tradição opera, poderosa e ativamente, na construção e definição dos processos de identificação social e cultural. De acordo com Williams:

O que temos, então, a dizer sobre qualquer tradição é que nesse sentido ela é um aspecto da organização social e cultural contemporânea, no interesse do domínio de uma classe específica. É uma versão do passado que se deve ligar ao presente e ratificá-lo. O que ela oferece na prática é um senso de continuidade predisposta (Williams, 1979, p. 119).

Embora Williams não utilize explicitamente a expressão, é possível inferir que essa continuidade predisposta se estabelece a partir das relações de poder; isso porque, em nenhum momento, o autor incorre no equívoco de descartar os elementos da cultura dominante, expressos a partir dos pressupostos gramscianos encontrados na discussão alusiva à hegemonia. O poder de uma classe opera não somente na esfera econômica, mas também

na cultura do vivido, criando hierarquias na produção cultural, erigindo dicotomias maniqueístas, como, por exemplo, a cultura de elite como representação da boa e legítima cultura e a cultura popular como representação vulgar dessas manifestações. Uma ressalva: em nenhum momento, Williams incorre no equívoco de descartar os elementos de uma cultura dominante, mas ele procura caminhar na direção de uma cultura comum, de valores, práticas e significados que possam ser compartilhados por toda uma sociedade a partir da solidariedade objetiva, sem a divisão de classes.

Ao trazer à baila a solidariedade objetiva e inseri-la na totalidade do chão social, Williams aponta um importante caminho para se pensar a transformação social. Para ele, enquanto os diferentes grupos que sofrem opressão cultural – mulheres, negros, homossexuais etc. – não encontrarem um ponto comum em torno do qual lutar, pouco se avançará; uma sociedade mais democrática e plural deve se fazer para todos os grupos e isso implica uma mudança mais ampla e não somente o atendimento de pautas específicas. Ou seja, não basta lutar pela derrota do sistema capitalista a partir, somente, das partes específicas, é preciso derrota-lo em sua totalidade.

Outro importante elemento trazido pelo autor – e que, talvez, possa ser considerado o elemento motriz de seu materialismo cultural – reside na discussão das estruturas de sentimento. De acordo com ele, elas estão inextricavelmente ligadas às experiências sociais vividas no cotidiano. Essa experiência é a resposta que se dá ao embate e à relação que se encontra entre os elementos residuais, dominantes e emergentes. Elas não se relacionam ao que os homens afirmam viver, mas àquilo que vivem de fato a partir do pensamento que se forma nas condições sociais e materiais encontradas.

Na próxima seção, tentaremos mostrar qual a relação possível entre seus pressupostos epistemológicos e a dinâmica da subjetividade.

### **3. Estudos culturais e a questão da subjetividade**

Ao trazer à baila a discussão acerca dos Estudos Culturais, é preciso ter em mente a polissemia implicada no termo. Trata-se de uma área que de-

safia as fronteiras disciplinares tradicionais, ou seja, os Estudos Culturais não podem ser localizados, somente, no interior da História, da Sociologia, da Psicologia, da Antropologia etc; eles estão, ao mesmo tempo, no interior de todas essas e, outrossim, numa dimensão de interfaces e fronteiras. Tal situação, talvez, possa ser explicada pela própria complexidade inerente ao termo cultura. Eagleton (2005) afirma que a cultura está entre as discussões mais complexas nas ciências humanas e sociais.

Considerando esse cenário, um pressuposto importante é o reconhecimento de que não se pode falar em uma área com traços semelhantes em diferentes partes do globo. Os estudos culturais, em sua versão original – a britânica – apresentam traços que não são encontradas na versão latino americana; mesmo no interior da versão latino americana, é possível constatar que os Estudos Culturais no Brasil apresentam peculiaridades.

Como exemplo disso, se, em sua versão britânica, havia uma preocupação maior com a cultura da classe trabalhadora, na perspectiva latino-americana, se pode falar na centralidade que ganham, por exemplo, os elementos da cultura indígena.

Independentemente de suas especificidades, que se conformam à prática concreta localmente vivida, é possível traçar linhas gerais que estão no cerne de suas críticas e preocupações. Nesse sentido, Escosteguy afirma que:

Os estudos culturais compõem, hoje, uma tendência importante da crítica cultural que questiona o estabelecimento de hierarquias entre formas e práticas culturais, estabelecidas a partir de oposições como cultura ‘alta’ ou ‘superior’ e ‘baixa’ ou ‘inferior’. Adotada essa premissa, a investigação da ‘cultura popular’ que assume uma postura crítica em relação àquela definição hierárquica de cultura, na contemporaneidade, suscita o remapeamento global do campo cultural, das práticas da vida cotidiana aos produtos culturais, incluindo, é claro, os processos sociais de toda produção cultural (Escosteguy, 2011, p. 13).

O que se percebe é uma preocupação com a compreensão a partir da qual a cultura possa ser organizada e construída como um elemento contra-hegemônico, como um elemento de resistência. E aí passa a residir outra preocupação dos Estudos Culturais, que é a discussão relativa à subjetividade.

Tal tema está longe de ser assumido a partir de uma premissa, pois, conforme destaca Johnson (2004), além de configurações geográficas específicas, os Estudos Culturais estão sendo forjados a partir de duas vertentes epistemológicas: uma que entende a cultura como modo de produção e outra que entende a cultura como texto. Acerca dessa segunda, preponderante na realidade brasileira, este texto não se propõe a aprofundar a discussão; queremos, todavia, advogar as possibilidades de se pensar a subjetividade a partir da premissa da cultura como produção e, portanto, nos localizamos na perspectiva mais próxima à defendida por Raymond Williams.

Nesse sentido, recorreremos a Johnson (2004), novamente, quando ele afirma que:

Meus termos-chave são ‘consciência’ e ‘subjetividade’. Os problemas centrais estão, agora, situados em algum ponto entre os dois termos. Para mim, os Estudos Culturais dizem respeito às formas subjetivas pelas quais nós vivemos ou, ainda, em uma síntese bastante perigosa, talvez uma redução, os Estudos Culturais dizem respeito ao lado subjetivo das relações sociais (Johnson, 2004, p. 25).

Com a preocupação de evitar interpretações equivocadas, o autor acrescenta ainda que:

O conceito de ‘subjetividade’ é, aqui, especialmente importante, desafiando as ausências na consciência. Ele inclui a possibilidade, por exemplo, de que alguns elementos estejam subjetivamente ativos – eles nos ‘mobilizam’ – sem serem conscientemente conhecidos. Ele focaliza elementos atribuídos (na distinção convencional e enganadora) à vida estética ou emocional e aos códigos convencionalmente ‘femininos’. Ele

destaca ‘o quem sou’ ou, de forma igualmente importante, o ‘quem nós somos’ da cultura, destacando também as identidades individuais e coletivas. Ele faz uma conexão com um dos insights estruturalistas mais importantes: que a subjetividade não é dada, mas produzida, constituindo, portanto, o objeto de análise e não sua premissa ou seu ponto de partida (Johnson, 2004, p. 27).

A partir desses elementos, é possível reconhecer que os Estudos Culturais ancoram-se, na perspectiva advogada por Williams, em centralizar suas análises no ponto de convergência entre a dimensão objetiva e subjetiva da realidade. No ensaio *A cultura como algo comum*, Williams (2015), ao descrever o caminho que percorria todos os dias entre sua casa e o trabalho, sobretudo, quando mostra sua percepção acerca das nuances que formam seu trajeto, nos permite entender melhor essa relação entre as dimensões objetiva e subjetiva. Em outras palavras, a partir de sua descrição, conseguimos inferir que, ainda que os elementos objetivos – dispostos na realidade material concreta sejam os mesmos – eles são subjetivamente sentidos e isso está atrelado à experiência cotidiana.

Ou seja, discutir a dimensão da subjetividade a partir dos pressupostos de Williams é, entre outras coisas, reconhecer que não se apaga as subjetividades, mas que os seres humanos, por serem sociais, não se forjam apartados da realidade concreta.

De acordo com o autor:

A cultura é algo comum a todos: este o fato primordial. Toda sociedade humana tem sua própria forma, seus próprios propósitos, seus próprios significados. Toda sociedade humana expressa isso nas instituições, nas artes e no conhecimento. A formação de uma sociedade é a descoberta de significados e direções comuns, e seu desenvolvimento se dá no debate ativo e no seu aperfeiçoamento, sob a pressão da experiência, do contato e das invenções, inscrevendo-se na própria terra. A sociedade em desenvolvimento é um dado e, no entanto, ela se constrói e se reconstrói em cada modo de pensar individual (Williams, 2015, p. 5).

Dessa forma, fica evidente que, em momento algum, Williams, em sua proposta dos Estudos Culturais, despreza a dimensão individual na construção e percepção das dinâmicas culturais. Em um ensaio intitulado “Você é marxista, não é?”, ele discorre sobre a pauperização e engessamento que tais rótulos carregam em si. O fato de ser um pensador que se ancora nos pressupostos do materialismo histórico não o leva a incorrer no equívoco de se colocar ao lado de perspectivas mecanicistas e que negam a dimensão da agência humana. Tal noção, tal qual nos advertia Thompson (1981) ao criticar Louis Althusser, é cara aos estudos materialistas: só há cultura porque esta se erige como um produto da prática humana.

É impraticável discutir Estudos Culturais sem admitir a dimensão subjetiva da realidade. É preciso reconhecer que é a partir dos elementos culturais – dentre os quais localizamos, por exemplo, a instituição escolar – que a cultura forja, ao mesmo tempo, a sociabilidade almejada por determinada sociedade e, também, as sociabilidades alternativas.

Reconhecer a cultura como localizada na esfera da produção da vida humana nos impõe o reconhecimento de que ela não atua somente na reprodução de estruturas anteriores a si mesma, mas é capaz de criar novos sentidos e novos significados. Com isso, podemos afirmar que a dimensão da subjetividade, no interior dos Estudos Culturais, permite o reconhecimento de que as instituições escolares, por exemplo, ao mesmo tempo que são veículos de produção de uma subjetividade conformada à lógica social vigente – sem alteração do status quo – podem representar a produção de subjetividades que subvertam e rompam com a lógica hegemônica.

#### **4. À guisa de conclusão**

Ao longo deste pequeno ensaio, procuramos contribuir para pensar as possibilidades das discussões alusivas à subjetividade no interior dos Estudos Culturais, mormente a partir dos pressupostos de Raymond Williams. No que se refere a isso, a centralidade do tema fica evidente, quando, por exemplo, Johnson (2004) afirma que “nosso projeto é o de abstrair, descrever e reconstituir, em estudos concretos, as formas através das quais os seres

humanos ‘vivem’, tornam-se conscientes e se sustentam subjetivamente” (Johnson, 2004, p. 29).

Assim, é indissociável reconhecer a necessidade de se atentar para a cultura como produtora e reprodutora da vida humana. Precisamos, então, recuperar a perspectiva inicial dos Estudos Culturais, que procuraram organizar a compreensão das práticas culturais a partir de uma abordagem prática de intervenção e transformação da realidade. E por quê? Porque, talvez, esse se apresente como o caminho mais profícuo para que uma outra sociedade, mais democrática, educada e participativa, possa surgir. Precisamos recuperar a dimensão e potencialidade da cultura como elemento de crítica e de transformação da realidade, a começar, desde já, pelos nossos sistemas educativos.

## Referências

- CEVASCO, M. E. *Dez lições sobre estudos culturais*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.
- EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- ESCOSTEGUY, A. C. D. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- JOHNSON, R. O que é, afinal, Estudos Culturais? In : SILVA, T. T. (Org.) *O que é, afinal, Estudos Culturais*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 7-132.
- TAVARES, H. M. Raymond Williams: pensador da cultura. *Revista Ágora*, n. 8, 2008, p. 1-27.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- WILLIAMS, R. *The long revolution*. Austrália: Pelican Book, 1961.
- WILLIAMS, R. *Cultura e sociedade: 1780-1950*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- WILLIAMS, R. *Resources of hope: culture, democracy, socialism*. London – New York: Verso, 1989.
- WILLIAMS, R. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

- WILLIAMS, R. Base e superestrutura na teoria cultural marxista. *Revista USP*, São Paulo, n. 65, mar./mai., 2005, p. 210-224.
- WILLIAMS, R. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- WILLIAMS, R. *A política e as letras*. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.
- WILLIAMS, R. *Recursos da esperança*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

## **DESATENÇÃO: UMA DAS CONSEQUÊNCIAS MAIS GRAVES DA “SOCIEDADE EXCITADA”**

Christoph Türcke<sup>1</sup>

*Sociedade excitada*: sob este título apresentei, há 15 anos, uma “Filosofia da sensação” (Türcke, 2010). Ela saiu de uma simples observação linguística. No início dos tempos modernos, “sensação” significou nada mais do que percepção. No entanto, ao longo do desenvolvimento da sociedade burguesa capitalista, o significado da palavra mudou: da percepção comum à percepção do incomum e, finalmente, ao próprio incomum. Hoje em dia entende-se por sensação, antes de mais nada, o espetacular, o chamativo, que atrai, magneticamente, a percepção. Tal deslocamento de significado de uma pequena palavra não seria de muito interesse, se não formasse a abreviação linguística de deslocamentos, rejeições, descartes e revoluções sociais em maior escala. A sociedade moderna se ara como nenhuma sociedade anterior. Seu progresso tecnocientífico minou tudo aquilo que pareceu ser natural: relações estabelecidas de trabalho e de domínio, hábitos, rituais, ritmos e velocidades tradicionais, fundamentações de crenças, formas de pensamento e de percepção. Somente o inconstante tornou-se constante: uma inquietude, excitação, efervescência gerais. Eis o assunto do livro *Sociedade excitada*. Porém, o livro não esgotou, de nenhuma maneira, seu assunto. Quando o terminei, considerei-o meu resumo da década dos anos 90, década esta, que exigia uma reorientação fundamental diante do percurso vitorioso da

1. Professor Emérito da Escola Superior de Artes Gráficas e Livreas de Leipzig - Academia de Belas Artes e da Universidade de Leipzig (Alemanha).

microeletrônica que tinha descartado qualquer pretensão de uma sociedade socialista. A nova sociedade global, por falta de qualquer alternativa, parecia bem mais unidimensional do que Herbert Marcuse jamais tinha pensado. Ao mesmo tempo ela cintilou em mil cores confusas. Esta situação me impôs a tarefa de repensar a Teoria Crítica frankfurtiana, da qual me sinto discípulo até hoje.

Aconteceu, no entanto, que o suposto resumo se evidenciou, de fato, como esboço. Todos os livros que escrevi depois da *Sociedade excitada* se dedicaram à elaboração de motivos que já estão postos neste livro. De certo modo, são variações. Mas, como na música moderna ocorre que o público não reconhece o tema na variação, assim pode ocorrer com a minha “música” filosófica. Os livros sobre fundamentalismo, escrita, pátria, sonho, educação e dinheiro parecem tratar assuntos desconectados sem qualquer fio condutor. Mas o contrário é o verdadeiro. Não passam de variações de um só tema que foi exposto na *Sociedade excitada*. Então, digo sempre o mesmo, mas às vezes de uma maneira que surpreende até o próprio autor. Agora, no entanto, vou apresentar algo de não tão surpreendente, mas meramente consequente. Vou traçar alguns contornos da “cultura do déficit de atenção”. Aproveito o fato da Record (Paz e Terra) ter lançado meu livro *Hiperativos!* (Türcke, 2016), que trata esse assunto. A cultura do déficit de atenção que se expande em uma velocidade descomunal, é óbvia como fruto do sensacionalismo, que mina, por uma máquina global de choques imagéticos, qualquer habilidade de dedicação, perseverança e paciência. O que chamei, há 15 anos, de “distração concentrada”, aumentou drasticamente. O quanto ela vem permeando todos os processos de educação e formação, é o assunto do novo livro e deste texto.

Seres humanos são reincidentes. Mais ainda: só por agirem como reincidentes eles se tornaram seres humanos. Por menor que seja o conhecimento da origem da humanidade, uma coisa é certa: não há hominização sem a formação de costumes especificamente humanos. Costumes, no entanto, decorrem de rituais, e rituais, por sua vez, têm uma raiz comum: o ritual de sacrifício. E sacrificar é repetir. De início era a mais sangrenta e deses-

perada repetição. Imolavam-se reiteradas vezes sujeitos da própria tribo e animais “preciosos” para amenizar o horror e o pavor das forças da natureza, ou, teologicamente falando, para apaziguar poderes superiores. A lógica do sacrifício se deve a uma necessidade fisiológica, que é a compulsão à repetição. Por meio da repetição constante, o insuportável torna-se gradativamente suportável, o inconcebível, compreensível, o extraordinário, ordinário. O sacrifício comete algo horroroso a fim de livrar-se do horror. É uma primeira e desajeitada tentativa de cura de si mesmo. Ao longo de uma única vida humana no paleolítico, essa tentativa não curou muita coisa. Mas 20 ou 30 milênios de repetição comportaram, sim, um efeito tão tranquilizante e atenuante, que a repetição compulsiva se comprovou como a fundadora por excelência da cultura.

Rituais, costumes, gramáticas, leis, instituições são sedimentos da compulsão à repetição – tanto sedimentos de seu efeito quanto de sua diminuição progressiva. Ela é atenuada neles; neles ela se acalma. Ela submergiu na cultura, literalmente. Persiste como um resto inquieto, como um estorvo esporádico, um resíduo patológico de tempos remotos – num ambiente que é composto de seus sedimentos. A própria compulsão à repetição é horripilante, e seus sedimentos são preciosos. Toda cultura precisa de rituais sublimes, hábitos confiáveis, rotinas queridas. Eles são a base de cada desenvolvimento livre e individual. Até o início dos tempos modernos, a repetição era um homônimo para abrandamento e tranquilização. Em seguida, fez-se uma invenção revolucionária: a máquina. Desde que existe homem, existem instrumentos. No entanto, os instrumentos automáticos, que se movimentam sempre da mesma maneira, por si mesmos só existem desde os tempos modernos. O meio deles é assumir movimentos humanos. Só que eles se movimentam de modo muito mais rápido, preciso e perseverante que os homens. Isso, no entanto, nunca acontece sem que sejam manipulados por homens, sem que tais homens se igualem a seu movimento padronizado, sem que se identifiquem com eles. A identificação, contudo, destina-se sempre a uma instância superior que possui algo que falta ao sujeito.

A máquina a vapor assumiu processos de movimentação. A máquina de imagem assumiu processos de percepção. Assim como o olho, na retina, faz surgir imagens, a câmera o faz mediante superfícies quimicamente preparadas. Nessas superfícies, ela capta luz, retendo as imagens assim como elas se configuram. Elas são imaginadas, literalmente, nessa superfície, e, ao mesmo tempo, tornam-se acessíveis aos olhos de qualquer um. Que progresso na história da imaginação! Seres humanos, na sua passagem de criança a adulto, precisam percorrer, com muito esforço, das impressões difusas à percepção distinta, da percepção à imaginação, até que aprendam a conservar e modificar o imaginado como representação interna. Além disso, não são capazes de compartilhar suas representações senão de modo indireto, por meio de gestos e palavras. A câmera, no entanto, consegue tudo isso de maneira direta e simultânea – graças a um novo e fundamental poder: a faculdade da imaginação técnica. É compreensível que a identificação com tal maravilha tenha sido incomparavelmente mais intensa do que a com a máquina a vapor.

A fantasia dos pioneiros do cinema e de seu público recebeu um estímulo atrás do outro pela conquista da imaginação técnica. Novas formas de percepção e de expressão surgiram, imagens pareciam adquirir uma força imprevista. Alguma coisa escapou, no entanto, aos portadores de esperança nos novos meios: o quanto sua própria imaginação ainda era formada por meios e espetáculos tradicionais, de caráter mais contemplativo, como carta, jornal, livro; ou ainda festa popular, concerto, teatro. A partir daí se formava a faculdade de imaginação, que esses pioneiros levaram consigo ao cinema. E as projeções de filmes foram de início raras: noites festivas ou eventos de fim de semana. Entre um filme e outro, havia muito tempo para se deixar sedimentar o que foi vivido. Não havia a iminência da próxima faixa, do próximo programa de auditório ou o noticiário.

Os espectadores de filme ideais são os anacrônicos: aqueles capazes de ir narrando integralmente o filme visto, capazes de refletir sobre ele, de discuti-lo e até mesmo de resenhá-lo; em suma, pessoas que o acompanham com uma perseverança e o cercam com comportamentos que aprenderam

na sua infância nos trabalhos manuais e nos jogos de habilidade, na observação e na pintura de imagens, na leitura e na escrita de textos, mas não pelo próprio filme, cujo princípio foi claramente visto por Walter Benjamin: a contínua “mudança de lugares e ângulos, que golpeiam intermitentemente o espectador”. “De fato”, diz Benjamin (1974a, p. 502), “a associação de ideias do espectador é interrompida imediatamente com a mudança da imagem. Nisso se baseia o efeito de choque provocado pelo cinema”.

Ora, acontece que o efeito de choque se abranda na medida em que as telas passam a ser cenário de todos os dias, mas a intermitente “mudança de lugares e ângulos” não para de modo nenhum. Pelo contrário, ela se torna onipresente. Além disso, cada corte de imagem atua como um golpe óptico que irradia para o espectador um “alto lá”, “preste atenção”, “olhe para cá”, e lhe aplica uma pequena injeção de atenção, uma descarga mínima de adrenalina – e, por isso, decompõe a atenção, ao estimulá-la o tempo todo. O choque da imagem atrai magneticamente o olho pela troca abrupta de luzes; ele promete ininterruptamente imagens novas, ainda não vistas; ele se exercita na onipresença do mercado; seu “olhe para cá” propagandeia a próxima cena como um vendedor ambulante anuncia sua mercadoria. E já que a tela pertence tanto ao computador como à televisão, ela não só preenche o tempo livre, mas atravessa a vida toda, também durante o tempo de trabalho; o choque imagético e a ordem do trabalho coincidem. Os dados, que eu chamo, por um clique, para a tela, *me* chamam ou a trabalhá-los ou a correr o risco de ser demitido.

Por tudo isso, o choque da imagem se tornou o foco de um regime de atenção global, que embota a percepção justamente por uma contínua estimulação. Os criadores de programas televisivos não contam mais com um espectador que acompanha longos programas do início ao fim. Eles calculam de antemão que ele mudará de canal à menor queda de tensão percebida, e ficam felizes quando conseguem retê-lo ao menos nos destaques do programa, que são anunciados com chamadas espetaculares. Esse espectador é que representa o regime de atenção do choque imagético e forma o modelo até para o leitor, mesmo o leitor intelectual. Cada produto impresso, se quiser

ser observado, precisa se apoderar do olho da mesma maneira que o faz a imagem fílmica. Nas últimas duas décadas, todos os grandes jornais estão cada vez mais parecidos com as revistas ilustradas. Sem fotos que ocupam um terço da página, eles não podem mais concorrer. Toda a diagramação supõe que ninguém tem mais concentração e resistência suficientes para ler um texto da primeira à última página, linha por linha.

Tudo isso são sintomas manifestos de déficit de atenção. O chamado Transtorno do Déficit de Atenção com Hiperatividade (TDAH) é apenas um caso bem grosseiro dele. São crianças que não conseguem se concentrar em nada, nem se demorar em algo, nem construir uma amizade, nem persistir em uma atividade coletiva, crianças que não concluem nada que começam. Elas são impelidas por uma agitação motora constante, não acham nenhum refúgio, nenhuma válvula de escape, e se transformam em estorvos constantes para a escola, a família e colegas. Não obstante, há um meio muito eficiente para deixá-las quietas. “Quando crianças que não podem ficar quietas, que movem os olhos para a direita e para a esquerda, procurando alguma coisa e evadindo-se, sentam-se diante de um computador, seus olhos tornam-se claros e fixos”, escreve o terapeuta infantil Wolfgang Bergmann. Elas se movimentam nos jogos e contatos online “com uma segurança de que não dispõem na chamada ‘primeira realidade’, no dia a dia de sua vida”. Com o computador, diz Bergmann, “bastam poucos movimentos da mão para obter um objeto desejado dentro do campo disponível, ou chamar alguém para a troca desta ou daquela fantasia, deste ou daquele contato”. Porém, “tudo é direcionado para sua própria satisfação imediata. Logo que ela tenha chegado ao seu objetivo”, os objetos ou parceiros param de interessá-la; “com um movimento manual, um clique no teclado, eles se afastam (...) como se nunca tivessem estado ali” (Bergmann, 2007, p. 54).

Subentende-se que crianças com danos cerebrais, transtornos psicóticos manifestos ou experiências traumáticas comprováveis também padecem de déficit de atenção grave. Mas será que uma criança que não consegue se concentrar em nada, depois de um acidente de carro ou de um abuso sexual, deve ser diagnosticada seriamente como TDAH? Seria um absurdo,

porque nesses casos a origem do déficit de atenção é óbvia e precisamente denominável. A designação TDAH, no entanto, surgiu diante de fenômenos não palpáveis por tais diagnósticos tradicionais. Deparava-se com um novo tipo de desatenção e hiperatividade sem causas claramente reconhecíveis. Era até duvidoso se se tratava de uma doença, já que se enfrentava uma sintomatologia que se propagava rapidamente por todos os estratos sociais, ainda que não de modo uniforme; uma sintomatologia, aliás, cujo símbolo é a fixação produzida pelas máquinas de imagem. Nesse campo de referência – eu o chamo *a fornalha de TDAH* –, lida-se sobretudo, se bem que não exclusivamente, com crianças e jovens cujo déficit de atenção foi primeiramente aquele que eles mesmos vivenciaram. A atenção que eles não são capazes de dar foi antes retirada deles mesmos. Bebês não sabem o que é um regime de atenção, mas têm antenas ultrafinas para condições de atenção. E se toda sua vida infantil passou já cercada pelo cenário da televisão, todos eles correm o risco de vivenciar desde cedo, traumáticamente, como a atenção se dispersa entre as pessoas próximas e esse cenário, como as reivindicações de atenção, que esse cenário cobra permanentemente, tornam superficial e irreal a dedicação que os pais ou seus representantes prestam a eles.

A privação traumática da atenção na primeira infância, que surge desse modo nada espetacular, dificilmente se revela com pesquisa empírica, assim como também não se sabe qual será o efeito na criança de mães que telefonam durante a amamentação ou de pais que checam e-mails constantemente enquanto brincam com seus filhos. Eles não os maltratam e talvez nem se considerem insensíveis. Muitas vezes, crianças com TDAH não têm lesões manifestas nem sofrem de falta de cuidado ou ausência excessiva dos pais – no entanto, eles devem ter sofrido algum tipo de privação vital, caso contrário não haveria agitação motora contínua, uma busca constante por algo que ainda não adotou a forma de um objeto perdido. Só mais tarde, quando os envolvidos coletivamente passam a rodear máquinas de imagem como insetos ao redor da luz, fica evidente de onde vem a agitação. Muito antes de conseguirem perceber máquinas de imagem como objetos, a tela como coisa, eles vivenciaram o poder de sua irradiação em absorver a aten-

ção: como privação. Tal privação exige repetição a fim de ser ultrapassada. Ela pretende saciar sua exigência ao ponto em que ela se originou. E, assim, essas crianças procuram tranquilidade justamente naquelas máquinas que foram os agitadores cintilantes de sua tenra infância.

“O que eu temo é o que me atrai”, disse o psicólogo da religião Rudolf Otto (1963, p. 42), contemporâneo de Freud. Não há melhor fórmula para a compulsão à repetição traumática do que essa frase. Só que Otto não sabia disso. Ele não tinha nenhum conhecimento de Freud. Ele apenas queria, com essa fórmula, descrever o sagrado. Mas a definição foi bem mais longe do que ele supunha. O sagrado não vem de cima, mas de baixo. É o produto de uma conversão profundíssima. Quem se sente impelido ao que é pavoroso? Criaturas profundamente traumatizadas, que procuram proteção do terrível com aquilo que é terrível, que são pressionadas e levadas a transformar a repetição em força salvadora. O sagrado é o pavor santificado. Ao santificá-lo, a humanidade paleolítica procurara ultrapassar o terror da natureza. Nas crianças com TDAH, esse padrão arcaico comemora sua ressurreição em alta tecnologia. “No que me roubou o cuidado é onde me apego. No que me tirou a segurança é onde procuro apoio.”

É evidente que aquele fenômeno difuso, para o qual as quatro letras TDAH são mais a designação de um embaraço que um diagnóstico bem delineado, não pode ser entendido fora de uma perspectiva teórico-cultural abrangente. O TDAH não é o caso de uma doença em um ambiente saudável. Ao contrário: apenas onde já existe uma cultura do déficit de atenção é que existe TDAH. Bilhões de pequenos choques audiovisuais estimulam a atenção humana o tempo todo – e por isso a desgastam. Essa é a lei do déficit de atenção, cuja dinâmica permeia toda a nossa cultura. Ainda é possível se defender de seus efeitos. Contudo, não vejo como evitá-los. Segundo estimativas cautelosas, a cada seis crianças, uma é afetada pelo TDAH; e a tendência é esse número aumentar. O que atualmente se estabelece sob a sigla TDAH é somente uma abertura: um anúncio, um prenúncio do que ainda virá – como numa abertura da ópera clássica exatamente como na música.

Na verdade, é preciso integrar o regime de atenção atual numa perspectiva cultural global, e evidenciar qual cesura de época ele marca na história da repetição humana. Sendo reincidente, o *Homo sapiens* conseguiu desenvolver um singular sistema de processamento de excitações. Em inumeráveis surtos de repetição, que exigiram boa parte de sua pré-história, ele mobilizou esforços de condensação, deslocamento e inversão sem precedentes para formar alguma imagem mental dos terrores traumáticos, para amortecer, restringir, contornar sua imagem difusa a partir de várias outras subseqüentes, para sintetizar essas imagens e, finalmente, desenvolver o mundo interior da imaginação. E, um belo dia, veio a maravilha da imaginação técnica e fez acontecer tudo isso a um só golpe, de uma maneira espantosamente simples: pela captura de luz em superfícies quimicamente preparadas.

Mas, com isso, uma nova forma de compulsão à repetição se apoderou da humanidade. Uma perfeita maquinaria audiovisual técnica passou a funcionar 24 horas por dia, a repetir ininterruptamente a irradiação de seus impulsos de atenção. Contudo, ela não mais repete aquele tipo de movimentação que se sedimentou em rituais e costumes. Ao contrário, ela os dessedimentou. A excitação traumática, que outrora impulsionou a formação e a repetição de rituais, o desejo de se livrar dessa excitação e a busca pela paz, tudo isso é estranho à compulsão pela repetição técnica. Esta se desenrola de modo meramente mecânico; sem dor, sem cansaço, sem desejo, sem objetivo. E do imenso poder de seu desapareço e autossuficiência não se segue nada menos do que a inversão da lógica da repetição humana. Até os tempos modernos, ela resultou em redução, em sedimentação e no efeito calmante. Agora, a imaginação técnica se desenvolve contra a imaginação humana e vem retrocedendo seu caminho.

A imaginação técnica atrai porque suas imagens são genuínas, sensuais, apresentáveis, impressões diretas da realidade exterior, que podem ser exteriorizadas exatamente da mesma maneira. Por isso ela envergonha a imaginação humana, que sofre da palidez de suas imagens e da incapacidade de apresentá-las de modo imediato. Mas vai ainda mais longe: a imaginação

técnica desfaz uma das maiores conquistas da imaginação humana: a diferença entre alucinação e representação. As imagens mentais só vieram se tornando profundamente pálidas e abstratas quando se distinguiram da alucinação, quando se transfiguraram de percepções para representações pelo jeito de degradarem sua própria fornalha alucinatória para o fundo da esfera mental. E aí surgiu esta inversão paradoxal: somente homens com avançada capacidade de abstração e representação poderiam inventar uma imaginação técnica, que agora mostra às representações humanas sua própria palidez, apresentando para elas, por meio de suas imagens fartas, cheias, intrusivas, a seguinte questão: quem vocês pensam que são, hein, caras-pálidas? Que tal se renderem logo de uma vez?

Imagens de filmes, não importa se ficcionais ou documentais, penetram no espectador com intensidade alucinatória. Ele as vê, querendo ou não, através do olho mecânico da câmera, que não distingue percepção e representação. Não diferenciar percepção de representação: é exatamente o que a alucinação faz. O olho da câmera funciona, de certo modo, em nível psicótico. Quem entrega seu olhar à câmera se introduz numa perspectiva óptica exteriorizada, num cenário de sonho tecnicamente preciso – um cenário que já foi prontamente sonhado para o espectador. Ele não precisa primeiro, por si próprio, condensar, deslocar e inverter motivos latentes, como se costuma fazer ao dormir no assim chamado trabalho de sonho. Ele pode, antes, sonhar com facilidade, porque só se deixou do sonho o lado exterior: o conteúdo manifesto do sonho. Não há dúvida de que o filme abriu uma nova dimensão da experiência do mundo com seu tipo especial de similaridade com o sonho. Suas grandes obras se encaixam perfeitamente na famosa definição de Paul Klee: “Arte não retrata o visível, ela torna visível”. Porém, isso tem um preço alto. Nem nos filmes maiores a imaginação técnica distingue entre percepção e representação. Até neles ela não para em desacostumar à imaginação humana tal distinção. Em outras palavras, a imaginação técnica tem uma tendência psicotizante.

Quem dera o retrocesso à indistinção se restringisse somente a algumas horas de lazer. Todos precisam de fases de regressão, da relaxante e distraí-

da queda num estado em que se confundem ludicamente representação e alucinação, justamente para estabilizar as forças de enfrentar a realidade, assim como todos precisam do sonho, o que Freud denominou uma vez de “psicose inofensiva”. O problema não é a distração. O problema é a distração concentrada: o regime. Nos grandes filmes, ele festeja seus momentos gloriosos. Na superfície do dia a dia, a reaproximação da representação à alucinação toma a figura da dor e da miséria. Disso são testemunhas as crianças com TDAH. Suas representações dificilmente vão além dos apêndices do que elas vivenciam e desejam. Ao se abandonarem nesse aqui e agora, ao se perderem em seu cintilar palpitante, elas se aproximam de um novo modo de sonho diurno. Não é, certamente, aquele sonho diurno contemplativo, no qual acontece que representações relaxadas imergem nas imagens e ganham, por momentos, plasticidade alucinatória; é, pelo contrário, um cintilar nervoso de sonho e vigília, que nem deixa os envolvidos sonharem mais intensamente, nem lhes permite chegar a uma conduta desperta estruturada. O espaço mental de representação, isto é, o espaço interno de vigília, não ocupa mais um volume digno de menção, tampouco o espaço do sonho. Os dois não mais formam um *back office* mental em que os restos diurnos não trabalhados pela consciência desperta serão elaborados posteriormente, por um meio do qual o sistema nervoso humano precisa não menos do que o sono: a retenção mental.

As antigas escolas autoritárias puniam crianças rebeldes com retenção. Elas tinham de ficar mais tempo na escola. Felizmente, hoje isso não é permitido mais. Mas elas continuam sentadas enquanto ocupadas com dever de casa. O sentido de tal dever é que os assuntos trabalhados durante as aulas se sedimentaram por meio de repetição, retificação, variação. E quanto menos se assimila o conteúdo nas aulas, mais tempo se fica retido no dever de casa. Não ter vontade de tal retenção é muito natural para a criança. Outra coisa é seu aparelho sensorio-motor não mais ser capaz disso. Isso é tão fatal quanto não poder dormir ou sonhar. Sim, não é exagero dizer: retenção é a mais antiga técnica cultural. O *Homo sapiens* não chegou à cultura senão por meio

do trabalho repetitivo posterior a catástrofes naturais. Uma cultura que não pode mais se reter desiste de si mesma.

Aprender a reter e ter ócio para isso é a base de toda formação. Educadores e professores que praticam com muita paciência e calma ritmos e rituais comuns, que nesse percurso passam o tempo comum com as crianças que lhes são confiadas; que se recusam a adaptar a aula a padrões de entretenimento da televisão, com contínua troca de método; que reduzem o uso de computadores ao mínimo necessário; que ensaiam pequenas peças de teatro com as crianças, apresentam a elas um repertório de versos, rimas, provérbios, poemas, que são decorados, mas com ponderação e entendimento; que não distribuem permanentemente planilhas aos alunos, mas fazem-nos registrarem atentamente o essencial num caderno pela própria mão: eles são membros da resistência de hoje. A cópia de textos e fórmulas, outrora um sinal muito comum das escolas autoritárias, de repente se torna, diante da agitação geral da tela, uma medida de concentração motora, afetiva e mental, um tipo de recolhimento, talvez até uma forma de devoção. E quanto mais cedo é praticada a atmosfera dessa devoção profana, tanto menos as aulas corretivas precisam compensar os defeitos de TDAH. Nas palavras de Nicolas Malebranche: “Atenção é uma oração natural”. Tornar as crianças capazes de orar, nesse sentido figurativo, capazes de imergir em alguma coisa, de modo a se esquecer de si mesmas, mas justamente tendo nisso um vislumbre do que seria o tempo preenchido: essa é talvez a mais urgente tarefa educacional de nossa época.

Por isso eu proponho uma nova disciplina escolar. Chamo-a provisoriamente de “estudo de ritual”. Aos alunos iniciantes serviria, antes de tudo, como uma paciente e criteriosa prática de conduta. Além disso, daria a toda a rotina escolar um eixo ritual, quer dizer, toda a matéria de aula se condensaria em intervalos regulares de pequenos atos. É preciso ensaiar apresentações; ao ensaiar, aprende-se a repetir, aprende-se a se aprofundar em algo. Quem apresenta qualquer coisa aprende a apresentar a si mesmo: dar à sua conduta uma estrutura. O eixo ritual permearia toda a matéria da aula também em classes avançadas. No nível avançado, no entanto, as apresentações ten-

deriam mais à forma da palestra do que da apresentação teatral. Sobretudo, o “estudo de ritual” emergiria agora como uma disciplina própria, na verdade como uma das disciplinas principais, que abrangeria todo o conteúdo de sociologia, ciências da religião e ética, revelando todas as estruturas sociais, os assuntos religiosos e os motivos éticos a partir de suas manifestações rituais, enfim, a partir daquelas práticas vivas, das quais artigos de fé, valores, constituições e instituições estão somente abstraídos. Uma disciplina de escola que é amplamente mediada pelo ritual e, ao mesmo tempo, não negligencia sua penetração crítica, poderia ser a chave para moderar conflitos religiosos e multiculturais. Ela poderia, além disso, superar a separação abstrata da esfera sacra e profana. De fato, as duas nunca deixaram de se penetrar mutuamente. Até ateus conservam seus pontos de honra que não podem ser profanados; torcidas santificam seus ídolos, e ninguém aguenta uma vida totalmente profanada. Ateísmo pode ser assumido como confissão. Como prática que permeia a vida inteira, ele não foi realizado em nenhum lugar até hoje. Tanto mais se sugere o “estudo de ritual”. Ele poderia constituir uma das colunas de todo o ensino. Ao menos seria um ótimo aliado para a retenção sensata.

Muitos falam de sustentabilidade, mas não há sustentabilidade sem retenção. Retenção tem um apelo miserável, mas, em tempos em que sua própria existência está ameaçada, também tem a chance de se tornar virtude, como nunca antes. Somente é preciso ser usada com sensatez. Aí pode ser de fato revolucionária. Como escreveu Benjamin (1974b, p. 1232):

Marx afirmou que as revoluções são as locomotivas da história mundial. Mas talvez sejam algo totalmente diferente. Talvez as revoluções sejam a alavanca para o freio de emergência da humanidade, que viaja nesses trens.

## Referências

- BENJAMIN, W. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Hrsg. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974a. (Gesammelte Schriften, Bd. I. 2).
- BENJAMIN, W. *Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen Über den Begriff der Geschichte*. Hrsg. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974b. (Gesammelte Schriften, Bd. I. 3).
- BERGMANN, W. Ich bin nicht in mir und nicht außer mir. In: AHRBECK, B. (Hrsg.). *Hyperaktivität: Kulturtheorie, Pädagogik, Therapie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- OTTO, R. *Das Heilige*. München: Beck, 1963.
- TÜRCKE, C. *Hiperativos! Abaixo a cultura do déficit de atenção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

# COMUNICAÇÕES



# A REVERSÃO DIALÉTICA DA TECNOLOGIA DIGITAL E A EMANCIPAÇÃO DA CONSCIÊNCIA NO RAP

Mônica G. T. do Amaral<sup>1</sup>

## 1. Introdução

A amizade entre os filósofos Theodor W. Adorno e Walter Benjamin foi marcada por momentos tensos e ininterruptos, envolvendo um debate sobre o exercício da crítica materialista da arte moderna que exigiria uma ruptura com todo critério de avaliação do passado exterior à constituição das obras de arte enquanto tal, de onde se deduz a importância da crítica imanente ao objeto. De acordo com Luciano Gatti, em seu livro *Constelações – crítica e verdade em Benjamin e Adorno* (2009), trata-se de um debate que tomou em consideração as obras de arte, “do ponto de vista da exposição de uma configuração verdadeira da realidade”, que não apenas conferisse “à arte a função de conhecimento do mundo”, mas também vinculasse “esse conhecimento à crítica dessa mesma realidade”, na perspectiva de “sua transformação emancipadora”, ou seja, para ambos, “a crítica de arte materialista era também crítica social, atenta às condições históricas e artísticas de sua produção, recepção e transmissão”(Gatti, 2009, p.13-14).

Quinze anos depois da morte de Walter Benjamin (que se deu em 1940), ou seja, em 1955, Adorno (1986) escreveu um ensaio em homenagem póstuma ao amigo, sob o título Retrato de Walter Benjamin. Descreve-o como alguém que, longe de se amparar na reflexão ou mesmo

1. Profa. Livre-Docente da Faculdade de Educação da USP-SP.

empenhado em produzir a verdade, “citava-a por meio do pensamento, ele mesmo supremo instrumento do conhecimento no qual depositava seu precipitado” (Adorno, 1986, p. 201). E que, ao proceder a uma leitura imanente do objeto, encontrava “no singular absoluto o universal absoluto”, revelando, desse modo, segundo o nosso entendimento, os princípios da “dialética negativa do particular” abordada amplamente por Adorno em seus últimos escritos. Benjamin, agindo assim, rompia com a “divergência radical que opunha a consciência social e a investigação científica”, concentrando em si mesmo, segundo Adorno (1986, p.202), “a energia produzida pela desintegração atômica do espírito”. Mas, adverte-nos Adorno, para aqueles que pensam que Walter Benjamin renunciara ao conceito ou à verdade, ele “constrangia o conceito a realizar o que usualmente se atribui à experiência não conceitual”, fazendo com que “o conceito se igualasse à densidade da experiência, sem jamais renunciar ao rigor”(Adorno, 1986, p. 213). Salienta, no entanto, ser central no pensamento de Benjamin, “a ideia de salvação” de tudo que está morto, sob a forma de restituição da vida desnaturada pelo acabamento de sua própria reificação até o abismo do inorgânico (Adorno, 1986, p. 213). Ou seja, levar a reificação ao abismo do inorgânico, diríamos nós, consistiria em levar o fetichismo da mercadoria a seu ponto máximo, para salvá-la de seus aspectos reificantes, “reunindo assim a mística e l’*Aufklärung*” em seu pensamento, o que o conduziria a uma sorte de “racionalismo emancipador”. Aqui temos uma ideia da ambiguidade e complexidade do conceito sustentado por Walter Benjamin, que pretendemos explorar, nesta exposição – a “reversão dialética”.

Mas todo esse reconhecimento de Adorno sobre o valor do pensamento peculiar de Benjamin só adveio após a morte deste último, tendo sido precedido por intensos debates e divergências marcantes, particularmente no que diz respeito ao impacto do que se chamou de a reprodutibilidade técnica da arte sobre o papel emancipatório desta última.

As controvérsias entre os dois autores podem ser identificadas em dois ensaios: um, de autoria de Walter Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936,1980) e outros dois, de autoria de Adorno, *Sobre*

*o Jazz* (1936, 1989/90) e *O fetichismo na música e a regressão da audição* (1938, 1980), cujos argumentos são retomados por este último no artigo, *Modo in-temporal – a propósito do Jazz* (1955, 1986).

Benjamim (1980), no artigo *A era da reprodutibilidade técnica*, ainda compara os efeitos do cinema ao *choc* buscado pela arte dadaísta, que, ao ferir o espectador e o ouvinte, assumiria um poder traumatizante. Este poder, de algum modo, prepararia o caminho para o cinema que conferiria um caráter de diversão aos “choques provocados no expectador devido às mudanças de lugares e ambientes” (Benjamin, 1980, p.24). E seria por meio da diversão, que a arte penetraria no expectador, nas massas, convertendo o público em “um examinador que se distrai” (Benjamin, 1980, p.27).

Adorno (1980), por sua vez, no artigo *O fetichismo da música e a regressão da audição*, faz uma observação sobre o papel da descontração salientado por Walter Benjamin, concebida por este, não necessariamente em oposição ao exame crítico do filme. Esta ideia é compartilhada por Adorno (1980, p. 182) no que se refere ao filme como totalidade, para cuja apreensão desconcentrada, a distração parece-lhe fundamental, enquanto que, no campo da música, a “audição desconcentrada torna impossível a apreensão de uma totalidade”. Adorno (1980, p.182) sustenta que a padronização das formas de sucesso impõe tamanha emancipação das partes em relação ao todo que a qualidade da peça musical e de sua execução dá lugar às variações de estilo, cujo mérito consiste em “assegurar efeitos particulares de atrativo sensorial”. Uma das questões mais importantes deste artigo é o alerta para que não se assuma uma concepção fetichista da técnica, tomando-a como um conceito absoluto, mas, ao contrário, que tem uma origem histórica. Adverte sobre o perigo de a sociedade se ver submetida ao avanço da técnica, uma vez que a racionalidade da técnica tende a se identificar com a racionalidade do domínio dos grupos economicamente mais fortes.

Adorno (1986), no entanto, em um breve artigo sobre o cinema, *Notas sobre o filme*, publicado originalmente em 1967, apresenta sua visão a respeito das técnicas cinematográficas, fazendo referência ainda a este artigo de W.

Benjamin, apresentando um posicionamento um tanto quanto mais próximo deste último. Pondera que talvez possa haver algo de liberador se, mesmo com a expansão da indústria cultural, o avanço da técnica servisse para explorar algo de “incontrolado, de ocasional”, procurando outros “meios de imediatez” distintos do que lhe é inerente, ou seja, a aparência de imediatividade que emerge ao se comportar realisticamente. Para tanto, confere papel de destaque à “improvisação”, segundo ele, que ainda “confia no acaso da empiria não-dirigida” (Adorno, 1986, p. 101). Pondera que possa haver algo de liberador quando a técnica é utilizada enquanto “reposição objetivadora de uma experiência” próxima à do sonho. Compara, em seguida, os efeitos associativos dos diversos campos da arte: “É possível que esse traço das imagens comporte-se em relação ao filme assim como o mundo dos olhos em relação à pintura ou o mundo auditivo em relação à música”. Pondera, no entanto, na esteira das ideias de Benjamin sobre o cinema, que a análise deste não pode se deter no conteúdo, mas em seus efeitos, cuja variação e sentido se encontraria “pré-formada na própria coisa”(Adorno, 1986, p.102). Deixa aqui uma brecha para se pensar nos efeitos na própria percepção humana, enfatizada por W. Benjamin, mas de cujos desdobramentos emancipatórios Adorno desconfia. Embora ambos concordem com a ideia de que as formas de dominação ideológica mudaram na era da reprodutibilidade técnica e que, portanto, o modo de fazer crítica ideológica também não poderia mais ser o mesmo, ou seja, exclusivamente por meio do discurso.

Neste artigo tardio sobre o filme, Adorno (1986, p.104) observa, entretanto, que os prazeres substitutivos oferecidos pelo cinema carregam consigo “um elemento de aprovação coletiva”, que não pode ser negligenciado. Além disso, “a sociedade se insere no filme de modo diverso, muito mais imediato (da perspectiva do objeto) do que na pintura e na literatura avançadas”. Nesse sentido, considera que Benjamin não analisou devidamente como as categorias formuladas por ele para se pensar o cinema – como o valor de exposição, de teste – encontram-se comprometidas com o seu caráter de mercadoria contra o qual pretende se voltar.

No entanto, Benjamin considera que o sentido da dialética consiste em se apropriar do que há de transformador na própria técnica e seu emprego no sentido emancipatório vai depender, em contrapartida, do modo como as forças progressistas abrirem um caminho para tal. Enquanto o fascismo propõe a estetização da política, o autor considera que a resposta emancipatória passa, ao contrário, pela politização da arte (Benjamin, 1980, p.28). Encontramos nesse posicionamento de Benjamin a respeito do papel da arte de vanguarda, particularmente do cinema de vanguarda, forte inspiração no cineasta russo, Eisenstein<sup>2</sup>.

Em seu livro, *O sentido do filme* (1942, 2002), Eisenstein mostra-se bastante rigoroso em relação ao que entende por montagem opondo-se ao excesso de entusiasmo da esquerda em relação a esta técnica, cuja compreensão poderia tender a uma banalização. Para ele, não se trata de uma justaposição qualquer entre dois elementos, tomados aleatoriamente, mas de duas representações dentre os aspectos possíveis do tema que “suscite na percepção e nos sentimentos do espectador a mais completa imagem do tema” (Eisenstein, 2002, p. 18).

A obra de arte, no caso a linguagem cinematográfica, deve recorrer a um método idêntico ao que ocorre usualmente na vida, criar “uma cadeia de representações”. Assim como ocorre na literatura, no filme, a câmera deve apanhar diferentes ângulos, mais perto, mais distante, muito longe; e diferentes enquadramentos, plano médio, plano geral, plano de conjunto, etc., como forma de produzir efeitos emocionais de natureza distinta. Nisto consistem os efeitos de montagem. Um estilo que obriga o espectador a criar, funcionando como um “verdadeiro estímulo criativo interior para o espectador”.

Para o autor, uma obra de arte viva consiste em “organizar imagens no sentimento e na mente do espectador” e a interpretação realista, em “fazer

2. Suas ideias relativas ao choque, embora tenham tido inspiração nas ideias de Baudelaire, não se pode deixar de observar que foram exploradas pelo cineasta russo Sergéi Eisenstein (1898-1948), em seus filmes *Outubro* (1927), em homenagem à revolução russa, de outubro de 1917 e *O Encouraçado Potemkin* (1925), que trata da revolta dos marinheiros no porto de Odessa em meio ao clima revolucionário que se instaurou em 1905, em que inaugura sua abordagem dialética da montagem.

os sentimentos surgirem, se desenvolverem, se transformarem em outros sentimentos – viverem diante do espectador” (Eisenstein, 2002, p.21). Portanto, uma imagem de uma cena não existe de antemão, ela tem que surgir, revelar-se diante do espectador.

Enfim, um debate extremamente rico, sobre o qual seria possível tratar sob diversos ângulos, mas o interesse aqui era demonstrar como uma série de questões apontadas por Benjamin, vistas com ressalvas por Adorno, poderia ser extremamente útil para se pensar sobre o papel exercido pela arte engajada do rap, potencializada por seus clipes, na formação crítica dos jovens negros moradores da periferia.

Reportamo-nos ao termo empregado por Gatti (2009, p. 299), “reversão dialética” para se referir ao traço fundamental do pensamento de Benjamin (1980) sobre a arte de massa, que aponta para uma espécie de “dialética de distanciamento e aproximação”, de acordo com a qual o “pensamento aproxima-se mimeticamente de seu objeto de crítica, assimilando-se perigosamente a ele, até o ponto de sucumbir à sua força regressiva, como se essa fosse a única estratégia ainda disponível para sustentar um mínimo de distância crítica capaz de salvar suas potencialidades salvadoras”.

Sustentamos que algo semelhante se faz presente na produção de alguns rappers engajados do movimento hip-hop na formação da juventude pobre e negra de nosso país. Em contraposição às imagens de violência e do erotismo beirando o grotesco, frequentemente associadas pela mídia às manifestações do hip hop e do funk, buscamos demonstrar como estas, ao contrário do que é usualmente veiculado, envolvem, na verdade, diversos elementos estéticos capazes de produzir uma espécie de reversão dialética da razão ordenadora totalizante, tal como tem sido imposta pela globalização da cultura. E conduzindo esta última ao limite, finda por negá-la em seus aspectos reificadores.

Ao mesmo tempo, a análise que temos feito dos clipes e música de alguns rappers mais engajados, como os Racionais MC’s, remete-nos ao conceito de emancipação, em um sentido muito próximo das ideias sustentadas

por Adorno, nas conferências mencionadas que foram reunidas na coletânea *Educação e Emancipação* (1995). Nesta coletânea, o autor sustenta que a educação, ao se voltar exclusivamente ao “esclarecimento da consciência”, pouco contribui para o aprofundamento do sentido de humanidade, na medida em que não tem propiciado uma experiência formativa tal como preconizara Hegel, na *Fenomenologia do espírito* (1807, 2000). Uma experiência formativa que envolve, como sustentara Hegel, a consciência e o reconhecimento recíprocos, que, de acordo com Adorno, ver-se-iam impossibilitados por uma educação de cunho científico – tecnicista.

Sustentamos que Adorno, ao sugerir que possa se dar uma “reposição objetivadora de uma experiência” propiciada pelo filme, avança em sua discussão sobre as incidências da reprodutibilidade técnica no campo da arte, abrindo-se para a possibilidade de sua participação na formação da consciência emancipatória, ao admitir que haja algo de liberador na distração propiciada pelo cinema.

Com uma preocupação semelhante, dirigida mais especificamente em relação à formação da consciência da juventude negra periférica, desde os anos de 1980, a arte engajada do rap nacional e do movimento hip-hop como um todo tem se preocupado em denunciar as injustiças e de propiciar o engajamento e a afirmação desta população em torno de questões étnico-raciais. E neste processo, foram se aperfeiçoando na construção de bases musicais e letras de raps, bem como em técnicas sofisticadas de produção de clipes. Daí nosso interesse em analisar a produção de clipes e músicas de alguns grupos de rappers considerados engajados.

Guiados por tais preocupações, apresentaremos o cenário do clipe dos Racionais MC's – Marighella, com sua música, *Mil faces de um homem leal* (Grinspum, 2012), para, em seguida, propormos uma leitura dos mesmos, apoiando-nos no debate entre os autores Adorno e Benjamin, procurando deprender das ideias de um e de outro, o que há de mais avançado e contemporâneo para se interpretar uma arte popular urbana como o rap.

## **2. Marighella, dos Racionais MC's: o *choc* póstumo propiciado pela montagem no clipe e pela narrativa do rap**

O clipe se inicia anunciando o ano de 1969, ano em que Carlos Marighella tomou de assalto a Rádio Nacional, mas que rapidamente se transmuda para 2012. Em seguida, assistimos a uma verdadeira superposição de imagens do guerrilheiro dos anos 60, convocando o povo a se unir ao Exército de Libertação Nacional (ALN), se armar e se preparar para tomar o poder e do rapper Mano Brown, que, sobrepondo-se ao discurso do primeiro, canta repetidamente: Carlos Marighella, Carlos Marighella!, Mil faces de Um Homem Leal, A postos para o seu general!. Entre imagens da repressão policial aos estudantes, operários e camponeses dos anos 60, alternam-se imagens dos ícones do movimento negro pelos Direitos Civis nos EUA – como Malcom X e Angela Davis – e as dos movimentos sociais atuais, como dos Sem Terra, estudantes e trabalhadores, tendo como pano de fundo a letra da música, Mil faces de um Homem Leal.

Este rap é cantado por Mano Brown, tendo ao fundo as batidas de rap e imagens do rapper, ora com a arma na mão, ora com o Manual do Guerrilheiro, escrito por Marighella, percorrendo os corredores sujos de prisões e deixando o manual com um jovem que estava atrás das grades. Acompanhado dos demais músicos do grupo Racionais MC's e contando com a participação dos rappers Dexter e Criolo, Mano Brown canta, com seus punhos erguidos simbolizando a luta revolucionária, sentado diante do suposto microfone da Rádio Nacional. Alternam-se outras imagens dos anos 60, quando como parte da negociação do rapto do embaixador americano, também sob o comando de Marighella, os revolucionários que foram soltos em troca do embaixador antes de embarcar para o exílio, fazem o mesmo gesto revolucionário com o punho erguido, em sinal de protesto e de não conformismo. E Mano Brown / Marighella vai anunciando a importância de “reagir ao revés” e ter coragem de fazer o que fez o “Mártir, Mito ou Maldito sonhador, bandido de sua cor, mulato, defensor dos fracos, que ousou lutar, e que honrou a raça”.

Assim, em poucos minutos, realiza, por meio de uma linguagem cinematográfica sofisticada, o que Béthune (2003) chamou de “telescopia histórica”, superpondo imagens do passado e do presente, ao mesmo tempo que anuncia: Quem não samba, camba... cambaleia? Cai fora! Desse modo, propõe como é possível enxergar nossa história, a “história dos vencidos” à luz do presente, com as lentes do presente e, talvez assim, inspirados nas ideias de um sonhador, “um anjo que morreu nas mãos da polícia”, podemos pensar em uma ordem social distinta da nossa, onde a justiça se faça presente. Quer dizer, todo um recorte histórico é feito pelo clipe, pondo o expectador em contato com um importante evento que só agora está sendo objeto de investigação – ou seja, 47 anos após o assassinato do líder revolucionário – procurando atualizá-lo por meio de eventos do presente que ainda atingem a periferia, como a repressão policial (Godoy, 2016). E o faz, como sustentara Walter Benjamin, promovendo *chocs* sucessivos, que podem atuar no psiquismo do expectador, com forte poder traumatizante, fazendo-o ver como as coisas o vêem e, assim, provocar rupturas no modo usual de ver as coisas e propiciar um exame mais atento dos fatos da vida.

Nesse sentido, sustentamos que o clipe Marighella utiliza-se da montagem de cenas do passado, em branco em preto, recorrendo a imagens de arquivo referentes à guerrilha urbana liderada pela ALN, abordando o espetacular assalto à Rádio Nacional<sup>3</sup> em São Paulo, em que o líder revolucionário convocou a população à revolução em plena fase mais “escancarada” da Ditadura Militar, sob o comando do General Garrastazu Médiçi<sup>4</sup>.

A escolha destas imagens pelos Racionais MC’s, para fazer um clipe em 2012 não foi aleatória, uma vez que foi feito em um período em que ocorreram muitas chacinas e que é apresentado pelos rappers como um forte indício de que a ditadura não havia desaparecido da periferia das grandes cidades. No início de dezembro de 2012, assistimos à substituição do secretário de

3. Marighella, depois de tomada de assalto a Rádio Nacional por um comando de 12 homens da ALN, é posto no ar com a profonia do Hino Nacional e da Internacional Comunista.

4. De acordo com Gaspari (2002), o líder revolucionário era uma pedra no calcanhar dos militares, pois embora procurado por todo o país, sua voz se fazia ouvir por todo canto. Aparecia na capa da *Veja*, nos cartazes espalhados dos terroristas mais procurados, na 1ª página do jornal francês de esquerda, *Le Temps Modernes*, nas ondas curtas da Rádio Havana e nas médias da Rádio Nacional.

Segurança Pública de São Paulo, tendo sido empossado Fernando Grella Vieira. Este assumiu a direção do órgão dizendo considerar inaceitável a taxa paulista de letalidade policial: 447 pessoas morreram supostamente em tiroteio com PMS de outubro de 2011 a setembro de 2012 (Vieira, 2012). Só em 2012, foram registradas 24 chacinas em São Paulo. No entanto, um mês depois, foi noticiada outra chacina, a qual suspeita-se ter sido cometida pela polícia. Dentre eles, encontrava-se o DJ Lah, admirado por seu trabalho com crianças e jovens da periferia da Zona Sul de São Paulo. Em seu enterro estiveram Mano Brown, considerado “pai” de uma geração significativa de rappers, e um dos principais escritores da periferia paulistana, Reginaldo Ferreira da Silva, conhecido como Férrez, autor de *Capão Pecado* (2005). Este sustentou que na Zona Sul, região mais atingida por esses assassinatos, a população estava no “limite da opressão”. “Estamos em uma ditadura, no limite da opressão. Nos bairros ricos, a polícia dá bom dia, dá boa tarde. Aqui, ela mata”, disse no velório.

Portanto, a montagem envolvendo cenas em branco e preto da tomada da Rádio Nacional em 1969, com a justaposição/superposição de Marighella e Mano Brown, alternando cenas de 68 e as dos movimentos de ocupação na cidade e no campo em 2012, estas coloridas, com ênfase na atuação repressora da polícia, foi uma maneira de convocar o jovem negro morador da periferia para reagir, com armas, contra o verdadeiro genocídio a que estamos assistindo em plena democracia. “A postos para o seu general, mil faces de um homem leal”, “mártir, mito ou maldito sonhador, bandido da minha cor”, um novo Messias...Quem? Marighella, no passado, e Mano Brown, no presente, que fala em 1ª pessoa diretamente ao ouvinte, de frente à câmera (outro recurso importante). E tinha que ser o Mano Brown, pelo reconhecimento que ele tem da juventude da zona sul e pela autoridade que exerce sobre ela...”A postos para o Seu General”... o general da revolução que está por vir. Mas para isso, é preciso “reagir ao revés”.

Com a velocidade meteórica do clipe, que acompanha a temporalidade do mundo contemporâneo e da própria subjetividade produzida em meio aos avanços da tecnologia digital, convoca, face-a-face, o jovem da periferia a

reagir, ao mesmo tempo em que dá um recado para a sociedade bem pensante, de que sua indiferença frente à violência policial na periferia tem um preço – a revolução dos pretos oprimidos deste país.

### **3. A era da reprodutibilidade técnica em discussão**

Benjamim (1980) toma o cinema mudo de vanguarda como parâmetro, sustentando, não a partir da concepção de arte autônoma, mas da transformação estética produzida pelo cinema que envolveria uma transformação antropológica da percepção, dado o “caráter de choque da imagem cinematográfica” produzida pelas técnicas de montagem que alterariam a percepção humana, ao dar ênfase aos elementos táteis e corporais. Segundo suas próprias palavras, em defesa do “valor combativo de suas teses”: “O que distingue as concepções que empregamos aqui – e que são novidades na teoria da arte – das noções em voga, é que elas não podem servir a qualquer projeto fascista. São, em contrapartida, utilizáveis no sentido de formular as exigências revolucionárias dentro da política da arte” (Benjamin, 1980, p.5).

A divergência de Adorno (1989-90), exposta em seu artigo sobre o Jazz, consiste justamente neste ponto, ao colocar em dúvida esse potencial emancipatório. O autor considera que o avanço da técnica cinematográfica, exaltada por Benjamim, como sendo capaz de promover a dissolução da falsa aparência, acabou por subestimar “a dissolução da falsa aparência da obra de arte autônoma, que conferiu a ela um caráter regressivo” (Gatti, 2009, p. 230).

Para Benjamin (1980), o declínio da aura, que viria acompanhado da transformação da percepção, pode ser explicado pela “crescente difusão e intensidade dos movimentos de massa”, com a tendência de tornar as coisas mais próximas e a “superar o caráter único de todos os fatos através de sua reprodutibilidade”. De acordo com Gatti (2009, p. 237), a transformação no campo da técnica implicaria “uma disposição das massas para a percepção da transitoriedade e da repetibilidade da cópia”. Com isso, haveria uma aproximação entre as massas e as técnicas de reprodutibilidade “que instruiria as massas nas condições sociais de alienação”. Sobretudo porque o cinema

utiliza-se de instrumentos que lhe permitem penetrar de modo mais incisivo e intenso no “coração da realidade” (Benjamin, 1980, p. 20).

Ao mesmo tempo, ampliam-se as perspectivas do olhar, por meio inclusive da irrupção do inconsciente visual que a técnica cinematográfica propicia. É nesse sentido, que Benjamin sustenta a tese de que o cinema não se funda no ritual, mas na política. Assim, o encurtamento da distância decorrente do declínio da aura é valorizado politicamente por Benjamin. De acordo com o entendimento de Gatti (2009, p. 238), o cinema não apresenta a arte de uma sociedade sem classes, “mas uma fissura no desenvolvimento histórico da arte, por meio da qual tendências usualmente ocultas tornam-se visíveis”.

O interessante é que o clipe dos Racionais faz uso da montagem cinematográfica, promovendo cortes e colagens de modo semelhante às técnicas para a construção de suas músicas e, com isso, recriam obras, reinterpretando-as com as lentes do presente. No caso deste clipe do Marighella, utilizam-se dos símbolos da revolução, como o punho cerrado, as cenas com trabalhadores com foices nas mãos (fazendo alusão à foice e o martelo, símbolo da revolução russa) e o manual do guerrilheiro, do líder Carlos Marighella, pondo no lugar dessas imagens, a figura do Mano Brown com seu exército de rappers atrás de si, ou imagens dos Sem Terra, com a bandeira vermelha (com a foice e o martelo), não para esvaziá-los de seu conteúdo histórico-cultural como parte da doutrinação e massificação como o fizera o regime nacional-socialista, mas para atualizá-los e ressignificá-los por meio dos acontecimentos do presente e convocar os novos trabalhadores e a juventude pobre e negra à revolução. Portanto, bem na linha salientada por W. Benjamin, fazendo política com a arte de modo contemporâneo e não uma estetização da política como propunha o nazismo.

#### **4. A título de conclusão**

Este trabalho tinha como objetivo retomar o debate entre os filósofos Benjamin e Adorno sobre as contradições e ambiguidades inerentes ao avanço da reprodutibilidade técnica nos anos 30 e demonstrar como mui-

tos dos aspectos levantados por esses autores, na época e depois, nos anos 60, adquirem força e atualidade para pensar o modo como os rappers têm se apropriado dos avanços da tecnologia digital com fins emancipatórios. Inspirado neste debate, propusemos uma leitura contemporânea da função da música e do cinema na produção dos Racionais MC's, orientada pelas ideias de reversão dialética, de Benjamin e de emancipação da consciência, de Adorno.

Adorno e Benjamin, a despeito de suas divergências sobre o papel emancipatório do avanço da técnica, parecem estar de acordo com a ideia de que as formas de dominação ideológica mudaram na era da reprodutibilidade técnica e que, portanto, o modo de fazer crítica ideológica também não poderia mais ser o mesmo, ou seja, por meio do discurso. Mas, o que mais nos chamou a atenção nesse debate foi o papel da arte que, ao deixar de ser autônoma em relação ao mundo da produção, perde sua aura, o que colocaria em risco seu potencial de negatividade.

Porém, de acordo com Benjamin, não há apenas o desfecho regressivo, uma vez que no caso do cinema de vanguarda, por exemplo, envolveria a transformação antropológica da percepção, dado o caráter de “*choc* póstumo” provocado pela imagem cinematográfica produzida pelas técnicas de montagem, o que abriria caminho para o que ele chamou de reversão dialética. E à emancipação da consciência, diríamos nós, na medida em que propiciaria a “reposição objetivadora” da experiência, como reconheceu Adorno a propósito do filme de vanguarda. Algo semelhante é possível identificar nos cliques de rap engajado, como dos Racionais MC's, que têm propiciado, por meio de seus cliques e músicas, a reposição de uma experiência ancestral envolvida na formação da consciência da juventude negra em relação aos seus direitos, bem como de afirmação étnicorracial.

Os Racionais MC's têm empregado os mais diferentes recursos sonoros, bem como cinematográficos, para nos jogar no coração da cena da periferia e provocar justamente uma espécie de aproximação mimética do objeto da crítica, como estratégia de identificação absoluta com uma situação limite –

entre o lícito e o ilícito, entre o dentro e o fora, entre a vida e a morte – como forma de levar, tanto o jovem negro morador da periferia, quanto o conjunto da sociedade à emancipação da consciência. Produzem, assim, uma verdadeira reversão dialética no campo estético, que se traduz pelo modo como enfrentam a situação da realidade marginal e periférica jogando o que está à margem para o centro.

Acreditamos que Adorno e Benjamin forneçam, não apenas as chaves de leitura de um fenômeno estético e de afirmação étnico-racial contemporâneo da juventude negra periférica, ou seja, o rap, identificado com o movimento hip-hop contestatório; como também nos apontam, de acordo com a releitura que propomos deste debate filosófico frankfurtiano, que tais expressões estéticas se utilizam das técnicas contemporâneas do meio digital e do cinema em seus clipes e músicas, e são capazes de provocar o *choc* póstumo, mencionado por Benjamin a propósito da poesia de Baudelaire e do cinema de vanguarda, resultando em uma verdadeira reversão dialética e uma ruptura de campo<sup>5</sup>, dos campos do “inconsciente visual” dos espectadores. Por meio dessas expressões estéticas urbanas, é possível promover uma formação emancipatória da consciência, capaz de suscitar nos sujeitos, inquietações e indagações para que se abram para o outro, não idêntico, o diferenciado, conforme enfatizara Adorno. Este, embora não estivesse atento à questão do negro, tinha em mente a premência de uma formação que nos prevenisse do etnocentrismo e de toda e qualquer forma de intolerância.

A arte engajada politicamente promove, como dissera Béthune (2003) a propósito do rap, uma ruptura com a tradição ocidental da arte contemplativa e joga o sujeito no “coração da ação” por meio de “atos de linguagem”. E o faz, recorrendo a uma prática comunicativa real, concreta e performática, que remete a toda uma corporeidade perdida com o advento da escrita e a invenção do alfabeto, além de remeter a uma ancestralidade oral, de matriz africana, representada, particularmente, pela figura do *Griot*, mestre

5. O método de ruptura de campo foi pensado por Herrmann (2001, p. 121) a propósito da “potencialidade do método psicanalítico de fazer com que surja (por ruptura de campo) a ordem lógica [inconsciente] de constituição das representações - ideias, emoções, imagens conscientes”.

na arte de narrar histórias, tornando-se o rapper, o cronista das sociedades periféricas.

## Referências

- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T. W. Mode intemporelle - a propôs du Jazz. In: ADORNO, T.W. *Prismes: critique de la culture et société*. Paris: Payot, 1986, p.102-114.
- ADORNO, T. W. Notas sobre o filme. Trad. Flávio R. Kothe. In: COHN, G. *Theodor W. Adorno: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986, p.100 -107.
- ADORNO, T. W. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: ADORNO, T. W. et al. *Textos escolhidos*. Trad.: J. L. Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.166-191. (Os pensadores).
- ADORNO, T. W. On Jazz. Trad. Jamie Owen Daniel. *Discourse*, Vol. 12, n. 1, A special issue on Music (Fall-Winter 1989-90), p. 45-69.
- ADORNO, T. W. Portrait de Walter Benjamin. In: ADORNO, T.W. *Prismes: Critique de la culture e société*. Paris: Payot, 1986. p. 201-213.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. Trad.: J. L. Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 3-28. (Os pensadores).
- BÉTHUNE, C. *Le rap: une esthétique hors de la loi*. Paris: Autrement, 2003.
- EISENSTEIN, S. *O Encouraçado Potemkin* [Броненосец Потёмкин]. 74 min, P&B, União Soviética, 1925.
- EISENSTEIN, S. *O sentido do filme*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- EISENSTEIN, S.; ALEKSANDROV, G. (dir.). *Outubro* [Октябрь]. 104 min, P&B, União Soviética, 1928.
- FÉRREZ. *Capão Pecado*. São Paulo: Objetiva, 2005.
- GASPARI, E. *A Ditadura escancarada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GATTI, L. *Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Loyola, 2009.
- GODOY, M. Procuradoria apura morte de Marighella [09 out. 2016] reportagem publicada em O Estado de São Paulo. São Paulo: O Estado de São Paulo. Caderno Política, p. 10.

- GRINSPUM, D. (dir.) *Mil faces de um homem leal*. 6'10", son., color, Vídeo-Clipe Oficial do Racionais MC's [Álbum: NSingle], 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5Os1zJQALz8> Acesso em 12 fev 2018.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito* - parte I. Trad.: Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Apresentação de Henrique Vaz. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HERRMANN, F. *Andaimas do real: o método da psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.
- VIEIRA, F. G. PM mata 1 a cada 16h [28 dez. 2012]. São Paulo: O Estado de São Paulo. Caderno *Metrópole*, C1. Entrevista concedida ao jornal O Estado de São Paulo.

# A FORMAÇÃO DO ORADOR CICERONIANO: DO DOMÍNIO DA LINGUAGEM À FILOSOFIA

Isadora Prévêde Bernardo<sup>1</sup>

## 1. Introdução

Cícero viveu no século I a.C., foi advogado, orador, político e filósofo romano. Em 55 a.C., tentando fugir do estilo dos manuais de retórica gregos, Cícero escreve o *De Oratore*, no qual além de tratar das questões retóricas elabora a figura do *summus orator*. Neste artigo temos por objetivo analisar como o autor elabora a figura do orador ideal, a partir da formação que este deve receber, principalmente o espaço dado à filosofia nela. Observamos esta questão na discussão estabelecida entre os interlocutores Crasso e Antônio. Cícero ambienta a discussão da obra no ano de 91 a.C. Temos notícias disso pelos três exórdios da obra, feitos na própria voz de Cícero. No exórdio do livro III, o autor nos fornece a informação que não assistiu a conversa, mas Cota, como um dos participantes, o contou. Em *De Oratore*, III, 16 (1997), afirma:

eu, que não estive presente naquela conversação, recebi de Caio Cota apenas as informações sobre os temas gerais e as opiniões imersas na discussão; com isso, tentei reproduzir nos discursos daqueles dois oradores o seu modo de falar, pelo tanto que eu os conhecia<sup>2</sup>.

1. Bacharel em latim e português pela Universidade de São Paulo. Mestre em Filosofia e doutoranda pela mesma Universidade. E-mail: isapreve@gmail.com.

2. As citações das obras de Cícero foram traduzidas pela própria autora do artigo tendo como referencial o texto latino das obras citadas nas referências.

Cícero se serve do recurso retórico de ambientação da obra no passado para conferir mais autoridade aos argumentos. Pois recupera na sua memória o que conhecia de ambos os oradores para não deixar estas duas figuras de oradores morrerem, com isso já produz algo histórico, por assim dizer, um testemunho. A recuperação das conversas de Crasso e Antônio pela memória é um motivo condutor dos exórdios, ou seja, a memória e a preocupação com a preservação do passado é um tema que de alguma forma perpassa a obra – pela função pedagógica da mesma. Os argumentos dos interlocutores ao longo dos livros fazem a tensão da obra, ora prevalecem as opiniões de Antônio sobre a eloquência, ora as de Crasso e, sobretudo, as do próprio Cícero por meio dessas opiniões podemos perceber qual a formação ideal de um orador e qual deve ser o espaço para o estudo da filosofia. O recurso à técnica da *disputatio in utramque partem* ajuda a esclarecer e compor os argumentos, somando pouco a pouco os argumentos que compõem um argumento maior (Narducci, 1992, p. 116, 118). Essa técnica é possível pelo gênero dialógico, o *De Oratore* não foi a primeira obra dialógica em língua latina, mas foi “provavelmente uma novidade para os contemporâneos de Cícero” (Narducci, 2009, p. 299).

Os principais modelos do autor foram os diálogos platônicos e os aristotélicos; a influência do segundo é evidente, quando notamos as longas exposições feitas pelos personagens principais; a preponderância platônica é clara na ambientação e composição do cenário, quando Cévola afirma: “Crasso, por que não fazemos como Sócrates no *Fedro* de Platão?” (*De Oratore*, I, 28, 1942), e segue descrevendo a relva e as ações de Sócrates na obra mencionada.

## **2. A *disputatio***

Da discussão travada entre Crasso e Antônio, os dois interlocutores centrais, depreendemos como o autor formula sua figura do orador ideal pautando-se na formação e nas diversas áreas que este deveria dominar e atuar além da retórica, a saber: o direito, a filosofia, a história e a política; isto é, o *summus orator* é um ideal ciceroniano não apenas de orador, mas

também de historiador, advogado, de homem político e sábio. Ele concentra na figura do orador tudo o que considera importante, ser sábio, conhecer os costumes, os feitos dos antepassados e ser capaz de narrá-los e participar da vida política; então, perceberemos que ele une *uita* e *sapientia*, sabedoria e prática. Mas, segundo Narducci (2009, p. 304), o faz de tal forma que o leitor tem a impressão de uma conversa que acontece de modo errático, às vezes, desultório, e até repetitivo: temáticas idênticas retornam, a argumentação progride por meio de um borrão dos pontos de vista dos protagonistas e da gradual conquista dos novos pontos de vista.

No primeiro livro, Crasso e Antônio discutem se os dons do orador são naturais ou não, a importância do direito na formação do orador e se o orador deveria aprender filosofia. Antônio critica Crasso, que defende a formação filosófica, ao sustentar que o orador deve ser dotado de uma inclinação natural para tal tarefa e deve ter experiência, ser hábil para identificar pensamentos, sentimentos, opiniões de seus concidadãos e daqueles que seu discurso quer persuadir. Deve perceber todas as pessoas, de todas as idades, de todas as classes e sondar os pensamentos e os sentimentos das pessoas para as quais fará o discurso. Os livros dos filósofos devem ficar restritos para os tempos de férias, para o orador não correr o risco, por exemplo, de no momento em que lhe couber falar da justiça, de tomar de empréstimo Platão, que expôs o conceito de justiça de forma distante da realidade da vida cotidiana e dos costumes da comunidade civil (*De Oratore*, I, 223-224, 1942). Com isso Antônio tenta defender que a filosofia distancia os homens da realidade, pois argumenta que Platão tratou da justiça para uma cidade ideal.

Como o orador domina outras artes além da retórica, Cícero, em *De Oratore*, II, 35-41 (1942), expõe a capacidade e as tarefas do orador, na visão de Antônio. Ele deve aconselhar, incitar os inertes e moderar os desenfreados, usar a eloquência para culpar ou para salvar inocentes, levar às virtudes, destruir os vícios, tecer elogio aos honestos, reprimir com vigor as paixões e consolar docemente. Antônio, por meio de expressões afirma que o orador deve dominar os três gêneros do discurso, a saber: o judiciário, o delibera-

tivo e o epidítico, respectivamente. Portanto, o orador que aprendeu a ter domínio da linguagem, conhece a filosofia e as outras artes liberais, como a historiografia e o direito, não se limita a ser um orador, mas está necessariamente inserido na vida política da Roma republicana.

Ainda na visão de Antônio, a escrita da história ganha importância como tarefa do orador, por ele ser capaz de trazer luz à verdade e dar vida a memória (com este argumento percebemos também uma justificativa aos exórdios, pelo fato da obra ser ambientada trinta e seis anos antes de sua escrita, e ser como que um testemunho para as futuras gerações de quem foram aqueles grandes oradores). Além disso, o orador pode falar bem dos argumentos específicos de tantas outras disciplinas, desde que os conheça, ou seja, é preciso que ele seja um erudito, mas deve saber o que estudar e quando estudar.

Sobre o estudo da filosofia, na visão de Antônio, perpassa nas discussões da obra uma antiga querela helenística, a saber: o estatuto da retórica e o da filosofia. Segundo Narducci: “na cultura helenística se desenvolveu uma longa querela entre retores e filósofos, pelo papel e o estatuto das respectivas disciplinas: o debate investigava também a eficácia dessas com a finalidade da formação do homem político” (Narducci, 1992, p.121). Quando Crasso, em *De Oratore*, III, 56-73 (1997), disserta sobre a relação entre eloquência e filosofia, responde à objeção feita por Antônio no livro I, quando argumentou que a filosofia devia ser estudada nos dias de férias, e se posiciona diante dessa querela antiga; Crasso narra que os antigos gregos davam o nome de sabedoria (*sapientia*) ao método de raciocinar e falar, mas entre os próprios gregos isso foi cindido. O interlocutor defende a tese de que o orador deve conhecer muitas artes e reatar os laços entre retórica e filosofia. Devemos notar que as considerações sobre a relação do estudo da filosofia atrelado à retórica devem ser ponderadas, uma vez que Cícero combate a todos que se afastam da vida pública apenas para filosofar e defende uma interação entre a formação filosófica, os costumes e a prática; ou seja, argumenta que é tarefa do sábio ocupar-se da política, logo, depreendemos que o orador é também um político e um sábio; com isso, o ideal de filósofo e de sábio não é

mais aquele que se dedica apenas à contemplação, mas às questões da vida prática. Cita como exemplo Catão e Cipião, homens que tiveram uma ampla formação tanto nas artes quanto nos costumes e na vida. Segundo Narducci (1992, p.121), Crasso pretende que seu orador ideal tenha uma unidade da cultura que não é estranha à preocupação de manter unidas as formas de saber que concorrem para reforçar o poder da aristocracia: o orador deve ser ao mesmo tempo filósofo, jurista e homem político também para preservar com a própria *auctoritas* as instituições e tradições. E ainda afirma que “aos olhos de Cícero a competência do orador deve ser universal, sobretudo para que ele possa se impor com a força persuasiva da palavra praticamente em cada setor da existência humana”.

A boa formação filosófica do orador defendida por Crasso faz com que esse não seja indiferente na manipulação dos concidadãos por meio do discurso. Sua arte não visa apenas o convencimento, nem cada homem particular, mas a boa instrução da coletividade. A sua palavra deve estar empregada a dar publicidade aos temas que os filósofos debatem que sejam de interesse da coletividade. A eloquência para ele tem uma função civil e política, de instrução da população, assim como a filosofia deve ter.

Uma vez que o orador conhece sobre todos os assuntos e atrela-os à arte oratória, ele será o mais indicado para tratá-los, pois saberá dizer de modo ornado. Então, Crasso tenta buscar escolas que seriam as mais adequadas para a formação do orador perfeito, ou seja, escolas que não dissociavam a retórica e a filosofia, e que privilegiavam um tratamento de questões voltadas mais à ética e à política do que às questões da natureza. São afastados os epicuristas e os primeiros estoicos, e aproximados os peripatéticos e os acadêmicos, pelo desenvolvimento de assuntos voltados à cidade, pois de nada adianta, para Cícero, um discurso que não seja útil à república. O orador deve operar uma síntese entre retórica e filosofia, técnica de composição e transmissão do discurso atrelada a um conteúdo moral, ou seja, deve ser um orador, um filósofo e um homem de ação ao mesmo tempo (aqui há um ideal de sábio ao mesmo tempo), um guia político, um chefe de governo, o principal no senado, nas assembleias populares e nas causas públicas.

Apesar de criticar a postura dos primeiros filósofos estoicos, como vimos, não seria a filosofia estoica média, defendida por Panécio, estudada por Catão e Cipião, adaptada ao contexto romano a mais apta ao homem imerso na vida da república, ao contrário da acadêmica e da peripatética? Esta resposta não é encontrada no *De Oratore*, mas em *De Re Publica* e *De Officiis*, obras políticas e morais em que se predomina o pensamento estoico. Essas visam a formação do cidadão – dos *optimates*, a classe senatorial, aristocrática – principalmente o que deve estar apto a governar, que deve ser educado nas artes liberais e nos costumes romanos.

O paradoxo entre a teoria e o exemplo, ou seja, a defesa do ensino da filosofia acadêmica e peripatética, de um lado, e a citação de exemplos de homens que estudaram a filosofia estoica, por outro, conduz-nos a buscar argumentos tanto dentro da própria obra quanto em outras obras, de base estoica. A crítica a Sócrates é um desses argumentos: “Sócrates depois separou, como expliquei, os eloquentes dos doutos, e assim fizeram todos os socráticos e a partir daquele momento os filósofos desprezaram a eloquência e os oradores a sabedoria” (*De Oratore*, III, 72, 1997); assim, não houve mais aquela aliança entre sabedoria e a palavra. Cícero coloca como ponto de cisão Sócrates, então, depreende-se que tudo que se seguiu também seguiria esse argumento socrático, como a escola acadêmica e a peripatética.

Quando Antônio argumenta que a filosofia deve ser estudada em tempos de férias, parece-nos facilmente combatível, mas é pertinente, na medida em que o exemplo do conceito de justiça de Platão é fortemente combatido por Cícero, que valoriza e defende conceitos politicamente e historicamente fundamentados; por outro lado, a filosofia acadêmica é apontada como uma das melhores ao orador. Mas os exemplos dos grandes homens citados são de cidadãos romanos que receberam como formação a filosofia estoica. Então, paradoxalmente teoria e exemplos são divergentes.

Cícero identifica vícios oriundos da educação grega na formação romana, a saber: o seu caráter distante da vida pública e muito teórico e o ensino apenas de regras. Em Roma, Cícero evidencia o exercício, a aplicação da teoria

aprendida e a prática que deve visar o bem comum. A formação retórica e moral deveriam preparar os homens para governar a república, ou seja, para participar da vida ativa, cumprir seus deveres para com a pátria. Em *De Oratore*, III, 74 (1997) o interlocutor Crasso afirma:

eu mesmo sou alguém que, na infância, fui educado pela total dedicação de meu pai [...]: para mim a disciplina foi o fórum; o professor foi a experiência, as leis e instituições do povo romano e os costumes dos antepassados.

Notamos que a *uita*, a prática e a experiência são elementos fundamentais na formação do orador, pois “o conhecimento das coisas fica fácil se a prática (*usus*) firma a doutrina” (*De Oratore*, III, 88, 1997). Assim, há complexidade e abrangência na formação do orador; não é algo possível de ser feito isoladamente:

ninguém jamais pode florescer e sobressair-se na eloquência, não só sem a doutrina do dizer, mas ainda sem uma total sapiência. É que as outras artes se sustentam sozinhas, por si mesmas; o bem dizer, porém – isto é, o dizer de maneira sábia, hábil e ornamentada – não tem um campo definido cujos limites possam ser demarcados (*De Oratore*, II, 5, 1942).

Crasso traz à obra o ideal de um orador nutrido de uma cultura vasta e atuante na política. Cícero quer fazer do homem eloquente um sábio e de um sábio um homem eloquente. Pois o sumo orador será o político, o homem sábio-político, que estará apto para sempre socorrer a república, o Cipião descrito na obra que Cícero escreveu na sequência do *De Oratore*, o *De Re Publica*. Assim, formula-se um novo modelo de sábio, que não é pautado no ideal grego, é tipicamente romano e esse recebeu como formação filosófica o estoicismo de Panécio e não a filosofia dos peripatéticos e dos acadêmicos. A adesão de Cícero à filosofia estoica para tratar a matéria política e moral é evidente, apesar de sabermos que o autor possuía um método eclético,

que consistia na seleção de uma multiplicidade de teses e opiniões<sup>3</sup>. Se o orador ciceroniano é uma figura que manifesta o ideal de sábio para o autor, então, em *De Oratore*, sua manifestação perfeita seria uma fusão de Antônio e Crasso, em outras obras Cipião e Catão, todas figuras historicamente importantes; e, de modo egocêntrico, Cícero considera-se o homem que faz essa fusão entre *uita* e *sapientia*. Como afirma Narducci (2009, p. 297):

é evidente que Cícero projeta a si mesmo nos próprios personagens, colocando o seu autorizado exemplo para confirmação da oportunidade de uma profunda formação intelectual. Não é por acaso que ambos acenam para uma futura aparência de um orador que com esta formação possa dedicar seu tempo e aplicação na medida amplamente superior àquela que é possível a eles.

Podemos observar o que Narducci afirma em *De Oratore* I, 79 (1942), quando Crasso afirma:

como a ti parece, que se em mim não falta completamente o engenho, mas certamente faltaram preparação, tempo de dedicação ao estudo, e, por Hércules, também a paixão ardente por aprender; parece a ti que tenho tanta bravura, de que nível pensas que será o orador no qual se fundamentam com um engenho, talvez, maior do que o meu conhecimento que eu não adquirir?

E também quando o interlocutor Antônio afirma em *De Oratore* I, 95 (1942):

de fato, quanto posso conjecturar e dado o engenho que constato nos meus concidadãos, não perco a esperança que num futuro, alguém que se dedicou a tomar as lições, a ler e a escrever, aplicando mais intensamente do que nós fizemos e do que não fizemos, com mais tempo e uma disposição para aprender mais madura, maior perseverança e mais zelo,

3. Cícero estudou as três principais escolas do período helenístico, mas escolheu o que acolher de cada uma. Observamos, em sua obra, uma forte oposição ao epicurismo, posto que, segundo essa doutrina, o sábio deveria abster-se dos assuntos relacionados à política, à vida pública. Realizou uma apropriação do modo investigativo da Nova Academia, ao buscar a constante investigação das questões e ao balancear os prós e os contras – procurando o *probabile*. Já no caso do estoicismo, há uma adesão clara de sua parte ao tratar da moral e dos assuntos inerentes à *res publica*.

tornar-se-á um orador tal e qual nós buscamos, a quem se possa dar com direito não apenas a qualificação de hábil com as palavras mas também de eloquente.

Se as visões de Crasso e Antônio poderiam de alguma forma deixar o leitor confuso, Cícero evitou isso fazendo os exórdios em sua própria voz, e nesses forneceu as chaves de leitura para a discussão que se seguia. Por outro lado, se a fusão das opiniões de Crasso e Antônio, que seria tanto as de Cícero, bem como a dos exemplos citados: Cipião e Catão; esses não são apenas oradores, como também homens sábios-políticos, educados nas artes liberais e nos costumes romanos, como o exemplo de Catão em *De Re Publica*, I, 1 (1988), que possui “ação e virtude”. Nessa obra, Cícero argumenta que o diálogo é travado por “varões ilustríssimos e sapientíssimos” (*De Re Publica*, I, 13, 1988), que os homens devem praticar as artes úteis à *ciuitas*; pois julga que “é a mais bela função da sabedoria e ou o grande exemplo ou dever da virtude” (*De Re Publica*, I, 33, 1988). Dessa forma, temos uma obra em que se relaciona a sabedoria e política. Cícero, no exórdio, se coloca como sábio-político, pois ocupou um cargo público quando a república estava em crise. Todos os interlocutores ocuparam cargos públicos. E o principal interlocutor, Cipião, ao explicar como as pessoas devem ouvi-lo, e, assim, vê-lo, formula o que é ser sábio para Cícero: um togado, “instruído de modo livre e foi abrasado pelo desejo de aprender desde a infância, mas foi muito mais instruído pela experiência e pelos preceitos domésticos do que pelas letras” (*De Re Publica*, I, 36, 1988). Assim, temos uma junção de teoria e prática, e se pensarmos na filosofia estoica paneciana, a prática também é filosófica.

Se em *De Oratore* o sábio assume outros papéis e é principalmente orador, em *De Re Publica* o principal papel do sábio é ser um homem político. Cícero encaminha essas duas obras para que esses concidadãos principais tenham uma vasta formação e uma vasta área de atuação, e tudo deve estar voltado para os interesses da república. A retórica é um poderoso instrumento do direito, da política, da historiografia, ao mesmo tempo em que ela é um fim em si mesma. Ao operar no campo do convencimento, ela opera no campo do que pode ser mudado e é o instrumento necessário para se fazer isso. Sua

importância é ainda maior no momento histórico de queda da República em que Cícero vivia, pois era a forma de poder convencer e mudar algo no cenário político. Da mesma forma que resgatar grandes figuras de homens públicos era uma forma de mostrar aos romanos grandes exemplos para que eles se inspirassem e seguissem. São esses determinados tipos humanos, aristocráticos, que devem ter a potestade e a palavra em Roma, por isso, escrever essas obras que retratam os antepassados e formam tão bem seus contemporâneos.

### **3. Considerações finais**

O filósofo, para Cícero, não é necessariamente o homem sábio. Mas, o sábio deve necessariamente conhecer a filosofia, assim como outras artes e disciplinas. O orador ideal, o *summus orator*, deve conhecer todas as artes e disciplinas, mas principalmente a filosofia, desde que seja aplicada na vida ativa. Nessa obra o saber filosófico não tem plena autonomia, como em obras futuras do autor. A filosofia é um meio para se atingir um ideal. Ademais, ela deve ser útil ao orador tanto no aspecto da sua formação quanto na prática da oratória.

A unidade dos saberes que o orador deve congrega e suas competências – de pensamento, palavra, ação, reflexão intelectual e empenho civil – retoma o antigo ideal de sabedoria grego. A formação filosófica do orador deve estar voltada para a aplicação de seus conceitos na vida ativa, na prática política, ou seja, deve estar voltada para defender o bem comum, por isso, a filosofia estoica paneciana, é tão utilizada nas obras políticas e morais que Cícero escreveu na sequência do *De Oratore*. Apesar do interlocutor Crasso privilegiar, em sua exposição, as escolas acadêmica e peripatética, como as que devem ser estudadas pelo orador, paradoxalmente, cita exemplos de homens que se dedicaram à filosofia estoica e não às escolas mencionadas anteriormente.

O orador ideal ciceroniano recupera a dimensão da antiga sabedoria por meio da articulação das disciplinas que deve conhecer e da forma como deve usar a eloquência. O interesse ciceroniano nessa figura é o de manter

unidas as competências que reforçam a manutenção do poder por meio da classe aristocrática; ou seja, o orador deve ser ao mesmo tempo filósofo, advogado, político e manter com sua *auctoritas* as instituições e as tradições. Assim, com o seu orador ideal ele visa a prática política.

Crasso, em *De Oratore*, III, 95 (1997), faz a seguinte reflexão metadialógica:

Dessa maneira, não avalio, nem julgo estas coisas de modo tal a perder a esperança que os argumentos os quais discutimos possam ser um dia expostos de forma perfeita em língua latina; de fato, a nossa língua e a natureza das coisas permitem transferir à nossa prática e nos nossos usos a antiga e extraordinária sabedoria dos gregos; mas para fazer isso é necessário homens verdadeiramente eruditos, os quais até agora não existem entre nós, ao menos nessa área; se um dia houver, irão antepor até os gregos.

Dessa forma, Cícero se autoelogia e sugere que ele é este homem do futuro ao qual Crasso se refere. Ele se deu a tarefa de recuperar a dignidade da eloquência, atrelá-la às outras artes por meio de sua erudição e demonstrar sua aplicação na vida civil. Assim, preparado também para formar os cidadãos romanos por meio de suas obras ele se coloca no lugar de um orador, advogado, homem político e sábio.

## Referências

- BERNARDO, I. P. *O De Re Publica, de Cícero: natureza, política e história*. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: doi:10.11606/D.8.2013.tde-25042013-120804 Acesso em 12 fev. 2018.
- CÍCERO. *De officiis*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- CÍCERO. *De republica. De Legibus*. Edição bilíngue. Trad.: Clinton Walker Keyes, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- CÍCERO. *Dos deveres*. Tradução, introdução, notas, índice e glossário de Carlos Humberto Gomes. Lisboa, Edições 70, 2000.

- CÍCERO. *De oratore*. Edição bilíngue. Trad.: Harris Rackhan e Edward Wiliam Sutton. Cambridge: Harvard University Press, Londres: William Heinemann, 1942. v. III (livros I e II).
- CÍCERO. *De oratore. De fato. Paradox astoicorum. De partitione oratoria*. Edição bilíngue. Trad.: Harris Rackhan e Edward Wiliam Sutton. Cambridge: Harvard University Press, Londres: William Heinemann, 1997. v. IV (livro III).
- CICERONE. *Dell'oratore*. Milano: BUR, 1994.
- MONTEFUSCO, L. C. Cicero, De Oratore: la doppia funzione dell'ethos dell'oratore. *Rhetorica*, v. 10, n. 3, p. 245-259, 1992.
- NARDUCCI, E. *Cicerone e l'eloquenza romana: retórica e progetto culturale*. Roma, Laterza, 1997.
- NARDUCCI, E. *Introduzione a Cicerone*. Bari: Ed. Laterza, 1992.
- NARDUCCI, E. *Cicerone: La parola e la politica*. Bari: Ed. Laterza, 2009.

# HIPHOPNAGÔ: LETRAMENTOS RÍTMICOS E SONOROS

Cristiane Correia Dias<sup>1</sup>

Maria Teresa Loduca<sup>2</sup>

## 1. Introdução

O trabalho de docência compartilhada<sup>3</sup> descrito neste artigo foi inspirado em uma ideia norteadora: o letramento como uma prática social de “reexistência” do negro que pode ser potencializado pelo *rap* e pela batida do *funk*. As ações em sala de aula foram inspiradas em Souza (2011, p. 43), que considera o *hip-hop* “(...) como um inventor de tradições, por recriar toda a história que lhes fora negada... ao longo de séculos desde a chegada dos africanos ao Brasil”. Para a autora, o *hip-hop* ressignifica e constrói a consciência negra, além de por em funcionamento uma “agência de letramentos”, ao proporcionar aos jovens a descoberta de suportes escritos.

Seguindo esta linha de pensamento, outros dois autores foram fundamentais para entendermos a importância da valorização da musicalidade e corporalidade dos jovens, com os quais iríamos desenvolver uma metodologia integradora de conteúdos da disciplina Língua

1. Mestranda da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo-FEUSP, trompista da Orquestra Sinfônica de Santos.

2. Mestranda da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo-FEUSP, militante da cultura *hip hop* e dançarina de *breaking*.

3. A docência compartilhada faz parte de um projeto maior, denominado *O ancestral e o contemporâneo nas escolas: reconhecimento e afirmação de histórias e culturas afro-brasileiras*. Coordenado pela Professora Dra. Monica Guimarães Teixeira do Amaral da FEUSP financiado pela FAPESP (Processo FAPESP: 2015/50120-8), realizado na EMEF Saturnino Pereira, localizada na Cidade Tiradentes na DRE de Guaianazes, em docência compartilhada com a professora de Língua Portuguesa Rosana Divino, no ano letivo de 2016 (alunos do 8A, idades entre 13 e 14 anos).

Portuguesa e das linguagens artísticas envolvendo a música e as danças urbanas. As diversas formas de expressão da cultura *hip-hop*, de acordo com Hill (2014), desde o seu nascimento nas ruas de Nova Iorque na década de 1970, enquanto um movimento de juventude local, se converteu em um fenômeno internacional. A partir dos *iPods*, adolescentes suburbanos americanos revolucionários do Sul tiveram acesso aos locais, as mensagens, aos sons, ao gestual dos espetáculos de *hip-hop*, se tornaram características centrais numa paisagem cultural cada vez mais globalizada.

Embora o *hip-hop* tenha se originado nos Estados Unidos, suas conexões com as tradições da diáspora africana, a recepção e reprodução do mesmo em cada país, região ou comunidade tem sido consumido e remodelado de forma a responder às experiências, tradições e desejos de reconhecimento dos jovens em todo mundo. Tal desenvolvimento dialoga com o significado do *hip-hop*, não somente como texto da cultura *hip-hop* e da cultura popular, mas também como um recurso para formas complexas de trabalho de identidade da juventude afrodescendente. As suas manifestações estéticas proporcionam ainda, para além das questões relacionadas ao letramento, uma abordagem histórica sobre as tradições culturais negras, que relacionam “... o papel formador e emancipador das culturas jovens de resistência, bem como suas possíveis articulações com as culturas ancestrais que se implantaram neste país a partir da diáspora negra do Atlântico.”, Amaral, 2016, p. 10)

As arte-educadoras/pesquisadoras se reuniram com a professora Rosana na reunião pedagógica de planejamento. Neste sentido, Rosana relatou que se conhecêssemos os alunos individualmente, saberíamos atuar com o conjunto da classe, tomando em consideração as especificidades de cada aluno. Segundo a professora, alguns jovens da turma achavam natural considerar o traficante um herói, talvez por morarem em uma região dominada pelo tráfico, pois não tinham noções de ‘certo ou errado’, valores vinculados ao contexto em que viviam. Gostavam do *funk*, do *rap*, mas não identificavam os gêneros como músicas de protesto, enfatizando que teríamos que ajudá-los a ouvir realmente a letra e perceber a existência do conteúdo crítico do

*rap*. Salientou que era preciso ponderar sobre o modo como jovens olham e interpretam a música que costumavam ouvir, uma vez que, em sua avaliação, a própria reflexão a respeito do conteúdo crítico do *rap*, embora lhes fosse familiar, era superficial.

Assim, no encontro de apresentação da docência compartilhada foi explicado aos alunos o caráter inédito da experiência da qual todos fariam parte. A pesquisadora Cristiane conhecia a maioria do grupo, pois no ano anterior já havia trabalhado com a turma em uma docência compartilhada com a disciplina de Educação Física. A possibilidade de participação em duas linguagens artísticas, tocando, cantando ou dançando, conforme a vontade dos jovens nesta nova configuração de aula, ampliou o interesse do grupo, expresso pela fala de um aluno: “- Oba! Vamos suar!”

As atividades do ano foram impulsionadas por uma espécie de pacto entre as pesquisadoras, professora e jovens, enfatizando a importância do respeito às preferências musicais individuais. Assim, de modo geral, os alunos se dispuseram a expressar livremente quais eram as músicas que gostavam de ouvir, para que Teresa pudesse elaborar as atividades em apoio às necessidades de leitura e escrita diagnosticadas pela professora Rosana. Neste dia estávamos na sala de vídeo entre *puffs*, cadeiras, livros, computador o que dificultou o diálogo entre nós e os alunos porque havia muita informação no local. Assim para reconstruirmos um espaço harmônico na qual se possa produzir trocas de saberes, iniciamos um estudo sobre o conceito da roda que fosse capaz de conectar os jovens aos conteúdos relacionados entre a disciplina, o projeto de pesquisa e as vivências de todos os envolvidos, desse modo, criamos um universo denominado *cypher*<sup>4</sup>, um espaço para troca de conhecimento.

4. *Cypher* é o nome dado as rodas de dança realizadas nos eventos e festas de *hip-hop*.

## **2. O meu universo é a *cypher*: sinônimo de ancestralidade e contemporaneidade**

O meu universo é a *cypher*, nada mais é do que uma roda de conexão entre a ancestralidade e a contemporaneidade. Sendo assim, a *cypher* para os dançarinos de *breaking* é cultural e representa uma zona de convivência no qual se permite o intercâmbio das expressões corporais em um espaço de resistência, para os africanos, a roda também é cultural: eles convivem entre si de forma horizontal e circular. E, ao resgatar e reproduzir a dinâmica da roda na sala de aula, achamos o ponto de intersecção entre o conceito de *cypher* para os dançarinos de *breaking* e de roda para os africanos, descobriu-se três experiências trazidas com a diáspora: a música, o canto, a dança e que por sua vez circula dentro desses espaços. Estas estéticas nortearam o nosso projeto e viabilizou a criação de uma situação didática na qual os alunos tivessem a possibilidade de identificar algo de si no outro, nas práticas comunitárias, buscando, um caminho reflexivo para entender a si mesmos e entender o meio no qual estavam inseridos. Esta disposição foi adotada em todo o trabalho realizado na escola durante o desenvolvimento do projeto.

Desta forma, nas atividades do primeiro encontro em sala de aula solicitamos aos alunos que se sentassem em roda, numa disposição bem diferente do modelo de educação disciplinar, a fim de proporcionar em nosso trabalho uma prática central da cultura popular de tradição africana, presente nas manifestações artísticas contemporâneas. Foi algo muito difícil nesta fase inicial, talvez porque os adolescentes não estivessem acostumados a se acomodar desta forma. A roda, como um espaço democrático, permite a todos se enxergarem e serem vistos, posicionados no mesmo plano. Nossa intenção era reacomodar as educadoras e os jovens, de maneira a romper com os padrões impostos pelo modelo de educação disciplinar da cultura eurocêntrica vertical vigente na escola, centralizada na figura do professor.

Assim, Teresa introduziu o conceito de roda, convidando os alunos a participar, enfatizando a importância para o olhar de cada um deles, numa posição

na qual fosse possível ver e ser visto, ouvir e ser ouvido. Alguns jovens questionaram a nova maneira de se acomodar em sala “- Para quê fazer isto?” Momento em que as educadoras aproveitaram para iniciar a temática, falando desta tradição de origem africana, exemplificando que a roda era uma prática comum no *hip-hop*, no *funk*, na capoeira, no choro, no samba, nas danças e nas festas tradicionais brasileiras.

A pesquisadora Cristiane explicou que na dança *breaking*, a roda era um espaço sagrado. O dançarino, ao se expressar na roda, dava o máximo de si, buscando o seu autoconhecimento, além de poder mostrar a todos a sua potencialidade, criando um campo de respeito e interação entre todos, espaço onde muitos são reconhecidos por criar e recriar movimentos. No texto “Preparando-se para a batalha”, do livro *A Arte da Batalha*, Ness (2011, p. 13) afirma que:

A VERDADEIRA PRÁTICA. Isto é feito nas cyphers. Acredite ou não, se você é um competidor, as cyphers (ou circles, como eram conhecidos na minha época), é o melhor lugar para se treinar. Aqui você está na graça (eu n lembro d uma palavra melhor pra dizer q tu ta vulnerável ao q o DJ tocar [sic]) do que o DJ toca, à pista, o tamanho da cypher em si, e a pressão que emana da energia da cypher. Durante sua participação nelas, você poderá dançar tanto quanto puder, testando todo seu vigor e resistência.

Foi uma fala impactante para os alunos, uma vez que partiu de uma jovem dançarina que havia se formado nas rodas “*cyphers*” de *breaking*. Neste sentido, as atividades foram direcionadas para a disposição em roda, como o lugar comum para a troca de ideias, acordos e para o desenvolvimento das atividades em geral, tanto teóricos, quanto nas atividades com as linguagens artísticas. Iniciávamos um processo de descolonização das mentes.

### **3. Descolonizando as mentes: dançar ao som dos instrumentos de matriz africana**

A desconstrução do preconceito direcionado à sonoridade dos instrumentos de matriz africana, disponibilizados pela pesquisa e utilizados na docência compartilhada, eram objetos de estudo para desmistificar o preconceito identificado pelas pesquisadoras e pela professora na voz de alguns alunos, que genericamente chamavam de “macumba” o som destes objetos musicais. Anunciando a novidade, Cristiane enfatizou que não usariam mais músicas gravadas, de *rap* ou de *funk*, da forma como estavam acostumados. Iriam construir o som e as letras das músicas para dançar. Teresa considerou importante a desconstrução da opinião pré-concebida, que alguns alunos traziam, direcionada não apenas aos instrumentos musicais de matriz africana, como também a cultura e a história africana no Brasil. Colocou em discussão a contribuição dos africanos escravizados na música popular brasileira, subsidiando a reflexão sobre a tradição africana presente na música, do passado e do presente, que se utiliza até hoje destes instrumentos.

### **4. Do caxixi à macumba**

É chegada a hora! Eis que Teresa apresenta o caxixi - instrumento de origem africana que consiste num cesto de palha, contendo sementes que se entrecocam quando sacudido. É usado no Brasil, em conjunto com o berimbau, na capoeira, entre outros ritmos populares. Pode ser de vários tamanhos (Sodré, 2010). Ela pergunta à classe, se alguém sabia o nome do instrumento. Dois alunos disseram ser praticantes da capoeira, reconhecendo o instrumento e acrescentando que também tocavam berimbau. Teresa perguntou-lhes de que tradição teria vindo aquele instrumento: “- Dos escravos!” um aluno respondeu prontamente. “- Quem eram estes escravos?” Teresa instiga. “- Os trazidos da África.” Respondeu o mesmo jovem. Teresa repete as duas afirmações do aluno e depois, prossegue, dizendo que era um instrumento trazido pelos escravos, forçados a se deslocar da África para as Américas, que está soando em nossa cultura há quinhentos anos, não só na capoeira, mas em diversas manifestações. “- A força da tradição cultural

deste povo pode ser representada neste pequeno instrumento, entre outros, que vamos conhecer e admirar no decorrer das aulas.” Disse Teresa, concluindo a apresentação.

A professora Rosana pediu para tocar o instrumento, passando-o, em seguida, aos alunos e assim, todos puderam tocar. O objetivo era que os alunos observassem o instrumento e Teresa lhes perguntou do que era feito, qual material teria sido utilizado para confeccionar artesanalmente aquele caxixi: “- Madeira! Palha!” Respondeu um jovem. Teresa completa: “- Palha trançada, o fundo é feito de um pedaço de cabaça. Tem sementes dentro, que ao tocar, se entrechocam e produzem o som. A diferença deste instrumento de um chocalho qualquer é exatamente o tipo de material utilizado para na sua produção pensando na combinação da palha e da cabaça, o que lhe confere um som característico que nos remete à natureza e é facilmente reconhecido.” Após esta explicação, Cristiane propôs um passo no centro da roda, que foi repetido por Rosana. Teresa e dois alunos tocaram o atabaque e dois caxixis, respectivamente. Um aluno se animou e disse: “- Vamos suar!” Depois de algum tempo, Teresa transferiu totalmente a tarefa de tocar aos alunos, sugerindo que alterassem a velocidade da batida, modificando também o movimento dos colegas que estavam dançando. Nos últimos quinze minutos, todos voltaram à roda para conversar sobre as atividades do dia. Teresa falou-lhes novamente da importância desta disposição em roda: “- Uma das funções de se sentar em roda é que todos se vejam, enfatizando que a roda faz parte de vários gêneros musicais”.

Agora, mais familiarizados com esta disposição, alguns jovens experimentam se olhar. Outros se reposicionaram, entreolhando-se. Rosana perguntou-lhes quais rodas eles conheciam: “- De *rap*. De *funk*. De choro.” Disse Teresa. “- De samba.” Diz Cristiane. “- De macumba” fala uma aluna que se manteve calada e que não quis participar da atividade até então. Rosana, atenta à temática centrada nas culturas de origem africana como mulher negra, disse que o nome da religião a qual a jovem estava se referindo era Candomblé ou Umbanda. Teresa perguntou se sabiam o que significava a palavra “macumba” após várias reflexões sobre o assunto, explicou que

era o nome de um instrumento musical. A mesma aluna respondeu-lhe: “- Macumba é fazer mal para os outros”.

Um colega interveio, levantando-se e dizendo ser estranho para ele, esta ideia: “-Nunca vi ninguém xingar um colega de budista!” Falou, de forma divertida, apontando para um colega repetindo “- Budista!” Sugerindo desse modo, que o tratamento dado às religiões de matriz africana era de cunho preconceituoso, demonstrando ter a consciência de que não era o mesmo dado às demais religiões. A professora Rosana encerrou a aula, falando sobre a importância do respeito às escolhas de cada um, reforçando o acordo firmado entre os envolvidos, no qual deveríamos incluir o respeito, também em relação a assuntos sobre a religiosidade.

As ações relativas à desconstrução referentes à “macumba” não se limitaram ao espaço da sala de aula. Uma visita ao Museu Afro-Brasileiro estava prevista no projeto maior, que foi realizada em agosto do segundo semestre, solicitou-se ao monitor do museu que explorasse amplamente a religiosidade iorubá, discorrendo sobre os orixás e enfatizando que fez parte da dominação branca a demonização dos cultos e da religiosidade africana.

### **5. Dança *breaking*: no ritmo do agogô**

Assim, foi apresentado aos jovens outro instrumento da tradição africana, o agogô, um instrumento percussivo composto de duas a quatro campânulas de tamanhos diferentes, ligadas entre si pelos vértices. Para se tirar som deste instrumento, usa-se uma baqueta de madeira (Sodré. 2010). Este instrumento tem como característica básica a produção de dois sons diferentes, um agudo e um grave. É mais um dos instrumentos de tradição africana, utilizado amplamente na música popular brasileira, em escolas de samba, nas práticas musicais familiares dos afrodescendentes, como no samba de roda. No caso do agogô, a intenção foi apresentar dois tipos deste instrumento, um artesanal e outro industrializado. Teresa enfatizou que o agogô de matriz africana era feito de castanha artesanal. Em seguida, apresentou o agogô fabricado industrialmente, de metal e pintado de preto. Fez uma observação sobre os materiais e como o agogô de castanha remetia a

elementos da natureza, cuja ligação era de suma importância para os povos africanos. Já o instrumento de metal, apesar de apresentar a mesma estrutura na produção do som, com um som mais agudo e outro mais grave, ganhava uma nova aparência que não lembrava em nada o outro agogô, artesanal. Observou-se como o agogô industrial destituía de valor histórico o instrumento musical, ao desvinculá-lo de suas origens, que remontava à tradição musical africana, bem como do trabalho artesanal envolvido em sua criação.

Teresa disponibilizou os instrumentos apresentados para que os alunos pudessem experimentar e tocar durante a atividade proposta por Cristiane, mencionando ainda, como o timbre da madeira remetia à natureza, a algo aconchegante, suave, proporcionando um certo tipo de tranquilidade, enquanto o timbre metálico é estridente, cortante, agressivo aos ouvidos, uma vez que a sua própria potência sonora, pela reverberação do metal, é maior.

Para a professora Rosana, o que chamou a atenção foi a postura de dois alunos empolgados para tocar os instrumentos. Havia um aluno que participava de muitos projetos na escola e esta foi a primeira ocasião em que participou da aula toda sem interrupção. O jovem tocou o agogô, demonstrando um grande interesse e empenho em produzir uma batida regular, para marcar o ritmo para os colegas dançarem. Existiam alunos que muitas vezes não participavam das atividades e fazia a todo o momento coisas que atrapalhavam o andamento das ações, conforme o relato da professora, mas nesta atividade demonstraram grande interesse em participar da marcação do tempo, contribuindo para os ritmos tocados.

Cristiane iniciou a atividade prática, pedindo para que Teresa conduzisse o ritmo, pois o objetivo da atividade era fazer com que os alunos dançassem ao som de intervenções rítmicas inesperadas, desenvolvendo a atenção e a consciência corporal, ao se apropriar e reagir ao ritmo ouvido. Foram desenvolvidos alguns exercícios, referentes aos fundamentos da dança *breaking*: o *footwork* (*tree step, for step*) e o *drop*<sup>5</sup>. Cristiane percebeu que os alunos

5. *Footwork*: passos feitos no plano baixo, ou seja, no solo. *Drop: Go Down* são os passos transitórios, realizados para a mudança de planos.

envolvidos no projeto no semestre anterior, já eram capazes de entender o que lhes era solicitado e estavam incorporando muito bem alguns fundamentos básicos. Três alunos se destacaram na dança *breaking*, sempre apresentavam-se dispostos para realizar as atividades e todos os passos aprendidos por eles eram treinados em casa ou nos intervalos da escola. A cada semana, demonstravam a sua evolução na roda. O apoio destes jovens no desenvolvimento das atividades foi fundamental, uma vez que a sala se inspirava neles, alimentando entre a turma um certo interesse em realizar as atividades.

## 6. O som e o silêncio

Teresa abordou, em outro momento, o processo de conscientização do entorno sonoro, baseada na metodologia de Schafer (1997) sobre aspectos relativos à *paisagem sonora*<sup>6</sup>, propondo uma dinâmica que subsidiasse a reflexão sobre o som e o silêncio em música. Em consonância com a proposta de docência compartilhada, a pesquisadora Cristiane e a professora Rosana explicaram aos jovens a importância da introspecção proporcionada pelo silêncio para a leitura, para os processos criativos, como por exemplo, a elaboração de coreografias e letras musicais, fossem elas *funk* ou *rap*.

Assim, a pesquisadora Teresa conduziu a atividade intercalando o som e o silêncio vindos dos instrumentos musicais de origem africana, tocados por alguns alunos, interrompendo a execução musical com um gesto, explicado rapidamente a toda a classe que o silêncio causava uma expectativa para o som seguinte, colocando-o em destaque. O objetivo foi também relacionar o som ao movimento e o silêncio à imobilidade, estabelecendo uma conexão corporal ao estímulo sonoro. A propagação do som se dá através de ondas sonoras em movimentos vibratórios e o silêncio é a ausência do movimento vibratório, remetendo à imobilidade que pode estar associado à paralisar, mas também à mudança com momentos para reflexão. A pesquisadora Cristiane fez um paralelo às observações de Teresa ao movimento corporal,

6. Paisagem sonora é qualquer porção do ambiente sonoro vista como um campo de estudos. O termo pode se referir a ambientes reais ou a construções abstratas, como composições musicais e montagens de fitas, em particular quando consideradas como um ambiente (Schafer, 1997, p. 366).

propondo que, ao ouvir o som, os jovens se movimentassem e ao parar de ouvi-lo, teriam que parar também, ficar imóveis numa pose, que na dança *breaking* denomina-se *stence*. A professora Rosana exemplificou o silêncio ocasionado pela respiração necessária quando se faz a leitura de um texto.

As educadoras apresentaram, desse modo, que a música, a dança e a leitura eram feitas de sons e silêncios, mobilidade e imobilidade, numa atividade que integrou a escuta, o corpo e o ato de ler. Trata-se de um tema amplo, que envolve a atenção, uma vez que lhes foi pedido para parar na mesma posição assim que o som parasse, relacionada à construção de uma consciência corporal e um contato com a interioridade, a partir da escuta. Com uma batida de *funk* tocada no atabaque<sup>7</sup>, a pesquisadora demonstrou como o acento deslocado<sup>8</sup> podia ser evidenciado pelo silêncio que o antecedia e o mesmo efeito poderia ser utilizado na leitura de um texto.

## **7. A prosa, o verso e o gesto no jogo das palavras**

O plano de aula estava em curso e a escrita foi inserida nas atividades artísticas. Nas aulas anteriores foram privilegiadas expressões do corpo que toca, dança e canta. A contribuição da música e da dança, para a disciplina de Língua Portuguesa, baseava-se justamente na reinvenção deste corpo, ao trazer a escuta, a oralidade e a escrita, em uma abordagem que proporcionasse a ressignificação da afro-memória para a professora e para os alunos, bem como para as próprias pesquisadoras, enquanto participantes ativas desse processo em curso.

Inspirada pela iniciativa dos jovens e apoiada na leitura de Souza (2011), Cristiane percebeu que era o momento de inserir a escrita na docência compartilhada. Enquanto pesquisadora, para aprofundar a proposta da oficina, esta leitura foi fundamental. Cristiane conversou com Teresa e Rosana, e resolveram fazer uma atividade de escrita com os alunos, a fim de despertar

7. Designação geral dos vários tipos de tambor usados nos cultos afro-brasileiros. No sentido estrito, é um instrumento de percussão que consiste em um corpo de madeira cilíndrico e afunilado, revestido, na extremidade mais larga, por uma pele de animal (Lopes, 2004, p. 79).

8. A batida do funk é um exemplo da *síncopa característica* que, na tradição da musicologia nacional, aparece de forma simplista e genérica, como sendo uma influência da cultura africana (Machado, 2010, p. 140).

maior envolvimento da classe, com a metodologia proposta pelos *letramentos* mencionados acima. O conhecimento que a professora Rosana tinha da classe e da dinâmica entre os jovens, foi essencial para a divisão dos grupos. Cristiane explicou aos alunos como seria a atividade: cada grupo teria que escolher uma palavra que fosse representativa para eles e as palavras escolhidas foram: dançar, preconceito, cantar, valor.

Em seguida, Cristiane pediu que entregassem as palavras sugeridas por cada grupo, para que fosse feito um sorteio. Cristiane esclareceu o objetivo desse jogo: desconstruir o que mentalmente já estava sendo pensado por eles, para então trabalhar com o improviso e o potencial criativo de cada grupo. Após o sorteio, os jovens teriam que construir no mínimo quatro versos, ou seja, um quarteto de estrofes. A professora Rosana contribuiu com o suporte da língua portuguesa, enquanto Teresa e Cristiane visitavam cada grupo, incentivando a criação. Os alunos tiveram a oportunidade de pensar, criar e recriar seus versos. Cada grupo elegeu um leitor para os versos. O trecho a seguir é resultante de um momento de improviso dos alunos: “Numa competição onde se tem que dançar/Importante de tudo não é ganhar/Importante é participar/Para mostrar aquilo que eu consigo realizar!”.

Antes de iniciar as leituras, a professora Rosana ressaltou que um poema deve passar um sentimento expressivo para o ouvinte, ao ler é preciso chamar a atenção. Desse modo, os alunos leram seus versos e a professora escolheu o trabalho de um grupo, para ela ler em voz alta, demonstrando aos alunos como se expressar por meio do gesto, da entonação da fala, ao mesmo tempo em que se envolve aquele que ouve.

Diante disto, alguns grupos quiseram reler seus versos, como também incentivou outros alunos que não tinham sido selecionados pelos colegas, para fazer a leitura da forma exemplificada por Rosana. Os alunos, assim, puderam experimentar fazer uma leitura dramática do texto, tornando o ato de ler mais interessante para todos: a quem lia e a quem escutava.

## 8. Depois da agitação, o desabafo e a criação poética

Dando continuidade à atividade anterior, objetivou-se a busca de outros tipos de letramentos. Como a palavra preconceito chamou a atenção de Cristiane, elaborou-se uma atividade com a letra da música *Antigamente Quilombo, hoje periferia* (Z’Africa Brasil, 2002), do rapper Gaspar, que numa atitude muito consciente, africaniza o rap nacional, tomando Zumbi dos Palmares como inspirador de suas rimas, o que foi fundamental para a escolha da música. As leituras de textos relativos ao assunto ratificaram a importância da abordagem sobre o preconceito e a história da diáspora em sala de aula.

Nesta perspectiva, a pesquisadora Cristiane recortou alguns versos da letra de rap e os separou, tendo o cuidado de esconder as partes que poderiam sugerir a identificação da música, uma vez que, a ideia era justamente que os jovens lessem e considerassem o trecho como um poema. Sendo assim, cada grupo elegeu seu representante para escrever as palavras escolhidas no quadro negro, elas foram reescritas em tiras de papel, para a realização de um sorteio. Deste sorteio, foram selecionadas outras palavras significativas para eles que foram escritas novamente na lousa. A intenção era desconstruir a letra, para depois reconstruir segundo o sentido que os jovens queriam dar aos versos.

No decorrer da atividade, Teresa observou que os jovens do grupo do qual fazia parte estavam se divertindo, tentando falar rapidamente uma espécie de trava-língua identificado no texto: É o Z Zumbi que Zumbazido Zuabido Zumbizado. Ela mesma tentou falar rapidamente, levando os jovens do grupo às gargalhadas, quando não conseguiu falar corretamente a frase na primeira tentativa. Teresa chamou a atenção de Cristiane para esta possibilidade proporcionada pela escuta da voz do aluno, de forma que rapidamente decidiram propor a atividade para toda a classe. A frase foi escrita na lousa e as sílabas foram trabalhadas ritmicamente.

A sala foi dividida ao meio para que eles soletrassem o trava-língua, constituindo-se em um momento de muita descontração em sala. Teresa identificou ainda, através da escuta, um jovem que treinava a fala, em voz

muito baixa. Neste momento, a pesquisadora pensou sobre a importância da busca de novas situações didáticas, expressa nesta proposta de docência compartilhada, quando este jovem ouviu atentamente a voz de Teresa e pôde tomar a consciência do som da letra “M” na palavra, que combinado com todos os outros sons, a compunham. Em seguida, os grupos iniciaram o trabalho autoral e de recriação, baseado nas palavras sorteadas e selecionadas do texto. Como se pode verificar neste verso criado pelos alunos: “E A Alma (que) muda A Alma/ Alguém sem A de alma/ Viva outro A/ De Alvo/ A pessoa que caça Alvo/ Na vida/ Vira Alvo/ As pessoas que modificam A cidade/ Na verdade são um bando de covarde.”

É interessante observar nas letras, particularmente na apresentada acima, o modo como os jovens identificaram e expressaram as injustiças que acontecem na comunidade em que vivem, relacionando-as a projetos de reurbanização, de desocupação, de reintegração de posse que aconteceram recentemente na região. Suas palavras expõem a inversão e a incoerência das autoridades: aqueles que deveriam ser objeto de políticas públicas viram o alvo de um “bando de covarde”. Além de deixá-los à mercê de uma guerra entre traficantes e polícia: *Com lamento, choro, na viela...*

## **9. Hiphopnagô: axé!**

Finalmente o tema central da docência compartilhada poderá ser desenvolvido por meio da apresentação da Revolta dos Malês, baseadas no livro de João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835* (2003). Professora e pesquisadoras consideram de suma importância abordar o assunto para contribuir com a descolonização do currículo, por meio da dança, do ritmo, da oralidade, da escrita e das culturas jovens as formas de resistência e estratégias de comunicação de um grupo de africanos que se rebelaram na Bahia em 1835. Assim, pretendeu-se enfatizar o poder de luta e de resignificação da cultura, por meio de três pontos que achamos fundamentais: a comunicação, o segredo e o lúdico, a fim de viabilizar a reflexão da fenomenologia de um esquema corporal construído no período colonial, em que o corpo negro é violado e exposto à violência.

Pensar um corpo rítmico e ancestral para tocar nos traumas do passado e do presente que recaem sobre este corpo periférico violentado a todo o momento pelo racismo institucionalizado é de suma importância em nossa atualidade.

## **10. Conclusão**

Os movimentos de construção e desconstrução mencionados neste artigo foram uma inspiração constante em todo o processo, ainda em curso, utilizados justamente para que os alunos tivessem a liberdade de criar e recriar, reconhecendo-se dentro da roda e da história, que vem sendo vivida pelos afrodescendentes e pelos integrantes do movimento *hip-hop*.

As pesquisas proporcionadas pelas experiências de docência compartilhada, entre a disciplina de Língua Portuguesa e as expressões estéticas da dança e da música, trouxeram para a sala de aula o movimento em direção a uma nova abordagem metodológica em construção e desconstrução, afinadas com a expressão estética juvenil.

Para Souza (2011), uma das marcas da cultura *hip-hop* é a intimidade com que se combina e recombina os multiletramentos, compreendendo o letramento como prática plural: significa aceitar as dimensões orais, verbais, imagéticas, analógicas e digitais. Ao longo deste ano, buscamos inspirar nos jovens esta intimidade, já presente em relação à música e à dança, despertando pelo fazer artístico, o interesse pela leitura e pela escrita. Consideramos que tais letramentos mostram-se singulares por tratarem da complexidade social e histórica com uma linguagem múltipla, contribuindo para a desestabilização do que já está consolidado, além de possibilitar novos olhares para os letramentos escolares. Nesse sentido, a educação e o domínio da palavra são “marcados pelo esforço de reconhecimento de si”, assunto de suma importância em nossa atualidade.

## Referências

- AMARAL, M. G. T. *O que o rap diz e a escola contradiz: um estudo sobre a arte de rua e a formação da juventude na periferia de São Paulo*. São Paulo: Alameda, 2016.
- ARTAXO, I.; MONTEIRO, G. A. *Ritmo e movimento*. Guarulhos: Phorte, 2003.
- CAPUTO, S. G. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças do candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- HILL, M. L. *Batidas, rimas e vida escolar: pedagogia hip-hop e as políticas de identidade*. Trad. Paola Prandini; Vinícius Puttini. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MACHADO, C. Batuque: mediadores culturais do final do século XIX. In: MORAES, J. G. V.; SALIBA, E. T. (Org.). *História e música no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 119-163.
- NESS, A. *A arte da batalha: Entendendo o julgamento das batalhas de Bboy*. São Paulo: Secretaria municipal de cultura, 2011. Disponível em: [http://spcultura.prefeitura.sp.gov.br/files/project/200/\(allien+ness\)+a+arte+da+batalha..pdf](http://spcultura.prefeitura.sp.gov.br/files/project/200/(allien+ness)+a+arte+da+batalha..pdf) Acesso em 13 fev. 2018.
- REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Ed. Rev. Ampliada. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.
- SCHAFER, R. M. *A afinação do mundo: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora*. Trad.: Marisa Trench de Oliveira Fonterrada. São Paulo: Unesp, 1997.
- SODRÉ, L. R. A. *Música africana na sala de aula: cantando, tocando e dançando nossas raízes negras*. São Paulo: Duna Dueto, 2010.
- SOUZA, A. L. S. *Letramentos da reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip-hop*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- Z'AFRICA BRASIL. *Antigamente quilombo, hoje periferia*. CD. Faixa 4. 5min. São Paulo: Paradoxx music, 2002.

# ASTÚCIA OU MALANDRAGEM: UMA REFLEXÃO SOBRE A FENOMENOLOGIA DO BRASILEIRO

Tiago Lazzarin Ferreira<sup>1</sup>

## 1. A origem do pensamento burguês na Antiguidade

Como demonstraram Adorno e Horkheimer (2006) o projeto do esclarecimento possui raízes imemoriais. Assim, o idealismo do homem burguês foi prenunciado por obras de milênios atrás. Os autores identificam na *Odisseia* de Homero um dos exemplos mais eloquentes de narrativas que contém em estágio embrionário os fundamentos da razão esclarecida que vigoram na sociedade contemporânea. Por isso, os autores asseveram que Ulisses é o “protótipo do homem burguês”.

Enquanto o esclarecimento é, em seu sentido amplo, “o progresso do pensamento”, que tem o “objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 17), a astúcia é uma de suas marcas distintivas. Os filósofos alemães que tornaram célebre a Escola de Frankfurt também demonstram que o esclarecimento não conduziu à emancipação pretendida. Na *Dialética do esclarecimento*, os autores retomam a proposição do filósofo Immanuel Kant (1774), para quem permanecia uma aspiração plausível a promessa de que a razão esclarecida poderia retirar o homem das trevas da ignorância, da qual ele próprio é o responsável. Mas esta aspiração iluminista não se concretizou no capitalismo tardio, pois, ao con-

1. Doutorando da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo – Brasil. Professor de Sociologia do ensino médio da rede pública estadual de São Paulo.

trário disso, se verificou neste contexto a promoção da barbárie das guerras e do extermínio em massa a partir do progresso dos meios tecnológicos. Com a ascensão de regimes totalitários do nazismo, do fascismo, e com a desilusão da experiência do socialismo soviético, os filósofos frankfurtianos problematizaram as antinomias da razão burguesa.

No “Excurso I” da *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer realizam a análise do entrelaçamento entre mito e esclarecimento, indicando que, desde a antiguidade clássica, particularmente na *Odisseia* de Homero, era possível identificar as contradições da práxis do homem contemporâneo. Para os autores, razão e mito se confrontam e se elucidam mutuamente.

Assim como o episódio das Sereias mostra o entrelaçamento do mito e do trabalho racional, assim também a *Odisseia* em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento. Sobretudo em seus elementos mais antigos, a epopeia mostra-se ligada ao mito: as aventuras tem origem na tradição popular. Mas, ao apoderar-se dos mitos, ao ‘organizá-los’, o espírito homérico entra em contradição com eles. (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 47).

Esta epopeia prenuncia o isolamento do sujeito contemporâneo, com o exemplo paradigmático de Ulisses. O propósito do herói é a autoconservação: ele pretende retornar à sua terra natal na condição de um homem desbravador, que dominou as grandes potências da natureza e a si mesmo por meio da razão. Ulisses reconhece sua impotência física diante de monstros e perigos enviados por deuses, e procura lográ-los sem desafiá-los diretamente. Assim, a astúcia do herói reside no cumprimento integral das leis e contratos ditados pelas divindades do Olimpo, que são aceitos tacitamente pelo herói como uma condição natural da humanidade, ao mesmo tempo em que pretende revertê-los a seu favor.

## **2. Astúcia e individualismo**

O logro de Ulisses por meio de sua astúcia se baseia na descoberta de lacunas nas leis criadas pelas divindades, e isto pressupõe que o logrador

possua o domínio de uma linguagem universal, que compreenda os princípios que as constituem. Diferentemente do pensamento mágico, no qual a expressão e a intenção coincidem, o domínio da linguagem permite ao herói que ele retire o poder imediato da palavra sobre a coisa, separando o significante do significado. Com a manipulação astuciosa dos códigos da linguagem por meio da razão, a intenção do eu individual passa a interferir na expressão da lei coletiva.

Na *Odisseia*, o herói se vale da razão para ludibriar o ciclope Polifemo, mito que representa o estágio de uma sociedade patriarcal de caçadores e pastores, mas que ainda não se desenvolveu de acordo com os padrões da civilização. Por sua incapacidade de utilizar um raciocínio sistemático, pois o monstro não sabe dissociar palavra e coisa, Polifemo é logrado por Ulisses, cujo nome grego é *Odysseus*<sup>2</sup>. O viajante consegue enganar e escapar do ciclope de força descomunal, filho do deus Poseidon, ao fazer com que este atribuísse a responsabilidade de ter sido cegado a “ninguém”. Apesar de conseguir escapar da ilha dominada pelo ciclope, Ulisses permanece preso ao poder deste semideus após ter escarnecido dele. Esse escárnio desnecessário sugere uma espécie de lembrança incômoda da real impotência da razão diante da natureza implacável.

Outro exemplo da astúcia de Ulisses é o episódio das sereias. De acordo com a lei dos deuses do Olimpo, ninguém poderia sobreviver ao canto das sereias, que devoram todos os que são atraídos pela melodia de sua voz. Ciente desta lei, o herói não ousou desafiar esta lei, mas procurou burlá-la quando foi amarrado ao mastro por seus servos, que não poderiam ouvir nem os apelos do senhor e nem ao canto proveniente do mar. Como a lei não previa o sacrifício de Ulisses, que ordenou a seus servos que o amarrassem, ele pôde ouvir o canto e permanecer vivo. Em outras palavras, o herói pôde contemplar o canto, mas não pôde entregar-se por inteiro à sedução das sereias a fim de evitar a morte. Com isto, esta lei que exigia o sacrifício pago

2. A sonoridade do nome em grego *Odysseus* se confunde com a palavra *Oudeis*, que significa “ninguém”.

com a vida humana deixou de existir, em troca de outro sacrifício: a submissão do corpo à razão.

Nos dois episódios comentados – confronto com Polifemo e a audição do canto das sereias – é evidenciado que o preço da autoconservação de Ulisses é, paradoxalmente, a autonegação. O herói reconhece a si próprio como um humano mortal que não pode medir forças com a natureza e, por isso pretende lográ-la. A autoconservação conquistada mediante a astúcia é, portanto, ambígua. A razão pretende suplantar os mitos, mas, ao mesmo tempo, isso somente é possível mediante a anulação da vontade. O esclarecimento visa submeter ao seu domínio as forças da natureza, mas o preço que paga é negar no indivíduo a natureza que o constitui. Deste modo, a astúcia é a expressão de uma inteligência que consegue ludibriar as forças da natureza, sem efetivamente confrontá-las. O aventureiro, assim como o burguês, somente se lança ao desafio enquanto possui a certeza de que não deve desafiar os poderes estabelecidos tal como se apresentam, e o logro somente ocorre por meio da adesão às regras estabelecidas.

Nesse sentido, a astúcia se resume a uma capacidade de obter vantagens de maneira obediente às relações de poder consolidadas. Este componente da razão esclarecida não questiona a arbitrariedade das leis e dos contratos impostos a partir de instâncias de poder e dominação, mas apenas objetiva tirar proveito individual das leis e contratos. Por isso, a razão astuciosa de Ulisses prenuncia o individualismo em voga na sociedade capitalista.

Na sociedade contemporânea, o pensamento idealista burguês omite as contradições sociais, e o que realiza é tão somente a reprodução da antiga fórmula do mito, que permanece atado a estas mesmas contradições. Do mesmo modo como Ulisses pretendeu lograr as forças da natureza com a sua astúcia enquanto sacrificava a si próprio, o homem contemporâneo procura se beneficiar da ordem social estabelecida de modo individualista, enquanto se mantém submisso às suas leis. Assim, a razão esclarecida que visa à emancipação, isto é, que visa retirar o homem da ignorância da qual ele próprio é responsável, promove igualmente a sujeição aos imperativos

de uma ordem impessoal e pretensamente universal. Certas ciências econômicas e sociais desconsideram aspectos históricos e culturais em suas análises em função das livres forças do mercado, como se as mesmas possuíssem uma realidade própria e exata como as equações matemáticas. Nesse cenário, o homem é menos um sujeito com liberdade de ação do que alguém que se protege com uma frágil razão de forças desconhecidas e com as quais não pretender entrar em contato.

### **3. Seria o malandro verdadeiramente astucioso?**

A astúcia que reproduz a ordem estabelecida encontra, no Brasil, sua expressão na conhecida *Lei de Gérson*<sup>3</sup>, segundo a qual o brasileiro “quer levar vantagem em tudo”. Também remete ao *jeitinho brasileiro* de burlar a lei para obter privilégios pessoais. A propósito da relação do brasileiro com a lei, as interpretações da cultura do país têm oscilado entre a denúncia de um *ethos* que reproduz os mecanismos de dominação das elites desde o passado colonial e escravocrata, por um lado, e a idealização da capacidade dos habitantes de superar situações difíceis, por outro. Menos frequentes são as abordagens que reconhecem tanto a miséria quanto a riqueza de uma cultura que mantém uma relação ambígua com a lei. O personagem que sintetiza esta ambiguidade é o malandro, que figura na literatura brasileira desde, pelo menos, a segunda metade do século XIX, e está plenamente desenvolvido em *Memórias de Um Sargento de Milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, publicado em 1852, como se pode depreender da interpretação crítica de Antônio Cândido (1970).

Com o malandro, é explicitada a questão da marginalidade de uma parcela negra e indígena da população e das culturas que representam uma ameaça à ordem estabelecida, remontando à oposição entre casa grande e senzala e à transição dos ex-escravizados para o trabalho assalariado em centros urbanos, principalmente o Rio de Janeiro. Neste contexto, emerge um tipo social marginalizado que desenvolve habilidades corporais e perspicácia

3. Trata-se de uma frase do jogador Gérson, campeão da Copa do Mundo de 70, proferida em um comercial de um cigarro, no qual diz a famosa frase “eu gosto de levar vantagem em tudo”.

para sobreviver em ambientes marcados pela pobreza. Diante de uma herança colonial de opressão e injustiça que perdura com as transformações econômicas do café e da indústria, o malandro se apresenta como uma espécie de jogador que participa do jogo em uma condição de desvantagem, mas que procura não ser eliminado de modo definitivo e, ao final, acaba por mudar os rumos da partida.

O malandro incorpora algumas aspirações características da ideologia dominante, como a de levar a vida sem “pegar no batente”, o que costuma ser compreendido como um privilégio das elites. Mas, ao mesmo tempo, ele está fadado a uma vida completamente insegura, e está frequentemente envolto em problemas com figuras de autoridade: polícia, oficiais da justiça, credores, etc. Assim, o malandro se equilibra na linha tênue entre o abrigo da lei e o descumprimento da mesma. Ele joga e é jogado por reversões súbitas entre a norma e o interdito. Além disso, esta figura traduz nos gestos corporais as contradições da sociedade: seu gingado, sua malemolência, sua fala mansa. De modo que a expressão da ambivalência do malandro não é literal, mas é perceptível apenas simbolicamente.

O ritmo do samba criado no bairro carioca do Estácio de Sá é a concretização, no âmbito da música, da malandragem em seu aspecto de reversão entre ordem e desordem. Este ritmo é composto pela alternância entre a marcha, com a marcação dos tempos fortes do compasso, que propicia uma sensação de estabilidade, e a subsequente síncopa, que desestabiliza esta mesma marcação, ao deslocar as notas fortes para o tempo fraco e, em consequência disto, faz com que o corpo se requebre para voltar ao equilíbrio. Ao lado do sambista, outras figuras como o *capoeira*, o *boleiro*, o *boêmio* e o *bicheiro* representam a malandragem. O malandro é, portanto, uma figura que integra o imaginário popular, e é simbolizado por entidades de religiões de matriz africana como Zé Pilintra, e até mesmo apropriado pela indústria cultural e estilizado em desenhos infantis como Zé Carioca.

#### 4. A malandragem do brasileiro no melhor dos casos

Vilém Flusser, filósofo nascido em Praga, mas que se apresentava na Europa como brasileiro por ter vivido cerca de três décadas entre Rio de Janeiro e São Paulo, criando vínculos duradouros com o país, ofereceu contribuições significativas para a interpretação da cultura brasileira. Em diferentes ensaios, o autor propõe alternativas para a orientação filosófica em uma sociedade na qual o relacionamento humano tende a “situações cada vez mais prováveis” (Flusser, 2011a, p.17), que pode ser denominada sociedade *pós-histórica*. Mas a esperança pela formação de uma espécie de *novo homem*, que seja capaz de realizar a afirmação da vida e se emancipar mesmo nesse contexto de condições culturais desfavoráveis, pode emergir justamente de um lugar no qual as contradições sociais se manifestam de maneira evidente. Em *Fenomenologia do Brasileiro*, Flusser (2007) argumenta que a virtualidade deste novo homem pode ser encontrada no Brasil.

O filósofo argumenta que o país reúne dentro de suas fronteiras desafios e situações desfavoráveis para quem o habita, incluindo: a miséria material de grandes contingentes da população; a natureza hostil de seu território (contrariando aqueles que observam na paisagem brasileira uma fartura de recursos naturais); e a miséria espiritual que acomete a elite econômica e parte da classe média que, além de ambicionar os produtos dos países do norte para aumentar seu *status*, importa as categorias de pensamento de tradição europeia de modo acrítico, e assim se alienam da realidade social na qual vivem. Nessa situação existencial de *entropia*, isto é, de uma sociedade *pós-histórica*, o autor tcheco-brasileiro indica que existem virtualidades que ainda estão por ser realizadas.

Alguns brasileiros que são capazes de conferir novos significados para a vida mesmo na adversidade das condições materiais podem ser denominados *brasileiros no melhor dos casos*. Pelo fato de que este brasileiro não encontra sua morada existencial em espaço algum da estrutura social do país, o mesmo se torna capaz de realizar um feito que habitantes de países

européus – como o próprio autor, um imigrante – ainda não alcançaram e estão mais distantes de alcançar: ele pode habitar o outro.

Este é um dos aspectos do extraordinário desafio brasileiro, para o imigrante, de que se tem falado. Pois o que pode significar ser brasileiro no melhor dos casos? Pode significar um homem que consegue (inconscientemente, e mais tarde conscientemente) sintetizar dentro de si e no seu mundo vital tendências históricas e não históricas aparentemente contraditórias, para alcançar uma síntese criativa, que por sua vez não vira tese de um processo histórico seguinte. Portanto pode significar uma maneira concreta e viva de ser homem e dar sentido à sua vida, fora do contexto histórico, mas nutrido por este (Flusser, 2007, p. 54).

Moradores das mais distintas localidades do Brasil, que não se adequam às classificações correntes do que deveria ser o verdadeiro brasileiro, realizam cotidianamente uma existência plena de sentido, que não pode ser deduzida da realidade econômica e social da qual participam. O jogo de futebol, o jogo do bicho, o carnaval, a arte e a música brasileira constituem realidades tão significativas para o brasileiro quanto sua vida no trabalho em um contexto capitalista.

Deste modo, a proposição do brasileiro no melhor dos casos não é uma apologia à injustiça e à desigualdade social, e nem mesmo uma idealização de manifestações culturais que, para outras perspectivas filosóficas, poderiam ser consideradas puramente alienantes. Não se trata, igualmente, de estetizar a miséria, mas de conferir um sentido estético à vida. Afinal, o brasileiro no melhor dos casos reinventa a realidade e a si próprio ao imergir totalmente na superficialidade das relações humanas, expondo as contradições e o absurdo de sua condição existencial nas próprias realizações cotidianas, superando-a.

Diante do absurdo e superficialidade dessas relações humanas, este brasileiro percebe a realidade como jogo que se aproxima do fim, e instaura novas regras sem que isto possa ser percebido pelas instâncias de controle e dominação. Neste sentido, ele se aproxima do astucioso Ulisses que, por

sua vez, procura lograr as leis obedecendo-as. Por outro lado, a concepção do brasileiro no melhor dos casos se baseia em categorias que diferem do pensamento filosófico da tradição histórica dos países europeus. Por este motivo, a sagacidade do malandro e do brasileiro no melhor dos casos não deve ser confundida com a astúcia de Ulisses, personagem que prenuncia o homem burguês.

### **5. O malandro versus o homem burguês**

O malandro é uma figura complexa e não deve ser confundida com uma espécie de anti-herói que visa simplesmente lograr as leis estabelecidas. Do mesmo modo, a astúcia de Ulisses não se reduz à do homem burguês. É necessário, portanto, atentar para a ambiguidade da malandragem e da astúcia. Segundo Adorno e Horkheimer (2006) a astúcia de Ulisses possui afinidade com o individualismo do homem burguês porque ambas as características são inerentes ao desenvolvimento da razão esclarecedora ao longo da história ocidental. Os autores indicam que o esclarecimento pretende sujeitar a natureza e, simultaneamente, se reconhece inferior à mesma, e este paradoxo é permanente na história do desenvolvimento do pensamento ocidental.

Deste modo, a razão esclarecedora é responsável tanto pelo desenvolvimento das ciências, das artes e da filosofia, como é igualmente responsável pelo desenvolvimento de meios técnicos autodestrutivos. Um exemplo deste paradoxo na sociedade contemporânea é o aumento da capacidade de produção de alimentos em escala global e a simultânea ampliação da fome que atinge contingentes significativos da população mundial. A racionalidade técnica e sua lógica homogeneizante que preconiza a eficiência, controle e previsibilidade dos resultados repercute na formação de sujeitos heterônomos, com tendências autoritárias e que sustentam ideologias como a do fascismo e do nazismo.

Na sociedade contemporânea, as contradições da razão esclarecida perpassam diferentes esferas da vida social no cotidiano. Em um contexto neoliberal, prevalecem a propensão à competitividade e a adesão à meri-

tocracia, cuja expressão é a valorização do acúmulo de bens econômicos e símbolos de *status*, tais como diplomas, títulos, prêmios, etc. Nesta circunstância, a astúcia consiste em algo semelhante ao desenvolvimento de uma inteligência voltada para conquistas individuais. Alguns índices desse tipo de astúcia são: a eficiência no desempenho de uma atividade prática, a capacidade de predição das perdas e ganhos financeiros, o arrojamento nas decisões administrativas, a participação em uma rede de relacionamento constituída por pessoas com destaque social. Mas essas características não são sinônimas de uma formação para a emancipação.

Para o senso comum, uma pessoa inteligente é quem possui a capacidade de memorizar nomes de peças, artistas, quadros, músicas, livros, conceitos, dados estatísticos, informações de países distantes, palavras estrangeiras. Tais aquisições culturais servem igualmente como indicadores do privilégio econômico. Mas o simples acúmulo dessas vivências como se fossem mercadorias não conduz à experiência que possa integrar o indivíduo à coletividade em uma tradição histórica. Deste modo, o ambiente cultural em que prevalece a razão técnica não favorece a formação de uma consciência emancipada.

A formação dessa consciência pressupõe a capacidade de imaginar e concretizar realidades que não estão dadas a partir da situação cultural vigente. Esta imaginação deve se basear na realidade concreta, diferentemente da razão técnica que pretende abstraí-la para controlá-la. Surge, portanto, um dilema: o atual estágio da formação cultural não proporciona a educação de indivíduos emancipados, mas, ao mesmo tempo, é necessário imaginar novas possibilidades de vida a partir da imanência desta formação cultural. Trata-se de um problema insolúvel.

De acordo com Flusser (2007), a despeito da miséria material das populações pobres e da alienação proveniente da elite econômica, uma parte da população brasileira é capaz de indicar algumas possibilidades de reversão das relações sociais por meio do engajamento na realidade na qual vivem. A reversão de uma situação de alienação e miséria de povos prejudicados

historicamente para outras realidades possíveis a partir da imanência das condições culturais pode ser considerada uma espécie de astúcia.

O filósofo propõe o *brasileiro no melhor dos casos* como uma alternativa à hipótese que considera mais provável, ou seja, a tendência de formação de pessoas heterônomas em um contexto no qual as relações humanas carecem de fundamento (*pós-história*). Este tipo de brasileiro encontra o fundamento de seu relacionamento com outras pessoas no reconhecimento de si no outro. O que viabiliza esse reconhecimento é a falta de fundamento das relações, e este vazio, paradoxalmente, vincula brasileiros diferentes entre si. Por isso, o brasileiro no melhor dos casos difere do burguês, para quem as relações humanas se resumem a meios para a obtenção de vantagens econômicas.

Mas este logro não significa, como no caso das ações de Ulisses e do indivíduo burguês, uma simples obtenção de vantagens pessoais. Na sociedade brasileira, um dos exemplos de reversão da ordem a partir de dentro dela é a ideia da *malandragem*. A astúcia que a figura do malandro exemplifica consiste na exposição das contradições sociais como tática para revertê-las. A *malandragem* possui afinidade com a ideia de atribuição de um sentido estético à vida, mesmo nas condições existenciais mais adversas.

Mas o brasileiro no melhor dos casos também difere do malandro, na medida em que algumas atitudes desse personagem podem ser relacionadas às ideologias burguesas, como, por exemplo, a ideia de “levar vantagem em tudo” veiculada pela *Lei de Gérson*. Por outro lado, esta figura inspira um senso de possibilidade de reversão da ordem evidenciando-a. Ao mesmo tempo em que o malandro mantém uma relação ambígua com as leis, ora aderindo a elas, ora as rejeitando. Deste modo, ele assume uma posição que expõe os conflitos sociais das populações prejudicadas historicamente ao evidenciar a oposição entre marginalidade e centralidade por meio de seus gestos. Por isso, a malandragem indica uma alternativa ao modelo de vida burguês.

O malandro ginga, joga futebol, samba, sabe batucar, trapaceia. Essas habilidades inspiram tanto a admiração quanto o repúdio de pessoas estabelecidas socialmente. Por outro lado, o malandro simboliza também a pobreza. Suas artimanhas constituem táticas de sobrevivência e não apenas meios para obtenção de vantagens pessoais. Portanto, não é possível idealizar a malandragem como uma espécie de antídoto às pretensões burguesas que resultam no individualismo contemporâneo. Simultaneamente, a figura do malandro no imaginário brasileiro simboliza um universo de possibilidades que não foram ainda concretizadas, mas que se baseiam na herança ancestral das populações da diáspora do Atlântico Negro.

Os dribles de futebol de Pelé e de Garrincha são exemplos de uma inteligência que não pode ser deduzida da tradição histórica do pensamento logocêntrico ocidental. Suas habilidades corporais e gestuais foram herdadas de uma tradição cultural que comporta a capoeira, o samba, entre outras artes que jogam com a ambivalência das leis. O cidadão comum brasileiro também realiza esses mesmos gestos vinculados à malandragem na vida cotidiana como tática de sobrevivência e, por vezes, vencem partidas difíceis em um jogo disputado com uma estrutura social massificadora, orientada por uma razão esclarecedora e desumana.

Embora as transformações promovidas por esses “brasileiros no melhor dos casos” sejam invisibilizadas pela mídia e pelo discurso oficial do governo propositalmente nos dias atuais, elas continuam repercutindo na sociedade. Um dos exemplos mais recentes desse tipo de astúcia não burguesa é o caso das ocupações das escolas públicas pelos estudantes do ensino médio. A partir dessas ocupações foi possível reverter ao menos provisoriamente o processo de reorganização escolar em São Paulo, proposto ainda no ano de 2015 pelo governo estadual. A reorganização possui as mesmas características da razão técnica: esta medida representaria o fechamento de cerca de 90 escolas com a justificativa de “racionalizar” os gastos com a educação.

O gesto realizado pelos estudantes foi simplesmente resistir a isso, ao permanecerem nas escolas e ao elaborarem atividades artísticas e educativas

nessas ocupações. Assim, puderam por um breve período de tempo transformar escolas que receberam pouco investimento financeiro em um ambiente propício à formação cultural, e impediram o fechamento das mesmas. Este foi um verdadeiro drible desconcertante realizado por jovens sobre um governo amparado por toda uma estrutura racional e burocrática – oficiais de justiça e polícia foram enviados para retirar os alunos das escolas, mas não conseguiram obter sucesso. Não por acaso os estudantes foram acusados de vândalos, vagabundos, ou seja, de malandros.

## Referências

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ADORNO. Teoria de la seudocultura. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Sociologica*. Madrid, Taurus, 1971. p. 233-267.
- CÂNDIDO, A. Dialética da malandragem: caracterização das memórias de um sargento de milícias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, São Paulo, USP, 1970.
- FLUSSER, V. *Bodenlos*: uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007.
- FLUSSER, V. *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2007.
- FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Annablume, 2011a.
- FLUSSER, V. *O universo das imagens técnicas*. São Paulo: Annablume, 2008.
- FLUSSER, V. *Pós-história*: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011b.
- JAY, M. *A imaginação dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KANT, I. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?. In: KANT, I. *Textos Seletos*. Edição Bilíngüe. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974. p.100-117.



# **A FORMAÇÃO DO GÊNERO FEMININO EM SITES DE JOGOS ON LINE PARA CRIANÇAS**

Ana Paula Ferreira<sup>1</sup>

## **1. Gênero: uma questão histórico-cultural**

Ser mulher não é apenas uma marca trazida pelos dados biológicos. Carrega no corpo a fisiologia feminina, mas desde bebê é introduzida a discursos normatizadores que rezam sobre sua identidade. A carga histórica da cultura na qual nasceu, a classe econômica da família, a sua cor de pele, a religião (ou não) adotada pelos familiares, tudo isso trará um peso para o entendimento da criança do que é ser menina, de como se comportar e agir no mundo. Nesse sentido, concorda-se com Beauvoir (1980b) quando sinaliza que “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, haja vista que a construção é permeada por questões históricas, culturais e linguísticas, numa elaboração social na qual os sujeitos não são assujeitados, mas estabelecem graus de concordância e discordância com o padrão, com a norma, com o discurso. Isso não quer dizer que o sexo seja uma tábula rasa sobre o qual o gênero reina, ou que, os discursos e significações serão deterministas, mas que coadunado às práticas discursivas está a dinâmica do poder e que essa construção não é estática. Por não ser estática, é atingida por normas regulatórias, mas também diante das possibilidades de instabilidade há contraposições em relação à força hegemônica. O conceito de gênero aqui utilizado é entendido, portanto, numa perspectiva

1. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG) e supervisora pedagógica do Estado de Minas Gerais. Endereço eletrônico: [anapaulakarenina@yahoo.com.br](mailto:anapaulakarenina@yahoo.com.br)

histórico-cultural, o que significa problematizar a abordagem pautada somente nas questões biológicas e trazer à tona os condicionantes históricos e culturais que educam os corpos e criam os modelos masculinos e femininos. A intenção de um olhar que fuja de interpretações biologizantes é evidenciar a construção de gênero na sociedade, a supremacia masculina, a legitimação de certos discursos e identidades e a marginalização de outros.

Como construção social do sexo, gênero foi (e continua sendo) usado, então, por algumas estudiosas, como um conceito que se opunha a – ou complementava a – noção de sexo e pretendia referir-se aos comportamentos, atitudes ou traços de personalidade que a cultura inscrevia sobre o corpo sexuado (Meyer, 2003, p. 17).

Diante da perspectiva de que o gênero feminino é algo em construção, que os caracteres biológicos sozinhos não definem a formação de gênero, o artigo objetiva compreender a linguagem dos jogos eletrônicos da internet a fim de refletir sobre a formação de um ideário feminino que está sob a luz liberal conservadora.

Quando se emprega a palavra liberal é porque a mulher é inserida dentro de um cenário capitalista, porém a ótica é ainda conservadora porque essa inserção tem grandes barreiras que não permitem uma inclusão realmente amparada na igualdade de gênero. A desigualdade de gênero no Brasil pode ser exemplificada no percentual de desempregados, no qual o contingente é maior entre as mulheres (Cury, 2017) embora atualmente tenham um nível de escolaridade maior que os homens. Além disso, mesmo que esteja empregada, o salário da mulher é inferior em relação ao seu colega de trabalho, embora exercendo a mesma ocupação (Portal Brasil, 2017). Esses dados, embora sejam atuais, mostram uma permanente opressão ao que Saffioti (1984, p. 93) observou em meados da década de 1980:

Por ora, a mulher brasileira continua a sofrer um alto grau de discriminação. Salvo em funções públicas, onde os salários são padronizados quer para homens quer para mulheres, os elementos femininos recebem, via de regra, menor remuneração e são alijados dos postos de mando e das posições que exigem força de trabalho mais qualificada.

De acordo com essa autora, a mulher forma em maior grau um exército de reserva e ao tentar integrar o papel doméstico e atividade remunerada sob as exigências econômicas e sociais, tende a ocupar um emprego mais flexível, descontínuo de modo que consiga ter horários que lhe possibilite essa ambivalência entre o trabalho doméstico e o trabalho assalariado. Isso pode ser explicado na baixa participação da mulher no setor industrial, de 25,8% em 2015 (Rodrigues, 2016), ou de mulheres em cargo de chefia porque embora ocupem 44% das vagas no mercado de trabalho brasileiro, apenas 5 a 10% das instituições são chefiadas por mulheres, de acordo com um estudo da Organização Internacional do Trabalho – OIT. Em contrapartida, há uma enorme quantidade de mulheres autônomas, na prestação de serviços domésticos e no serviço público (Portal Brasil, 2017).

Esse ideário de articular o trabalho de dentro e fora de casa é ideologicamente proposto desde a mais tenra idade, estando presente inclusive nos jogos ofertados na internet. Tendo em vista que as crianças estão precocemente a visitar essa ferramenta tecnológica há que se repensar sobre os papéis sociais ali embutidos, pois se entende que a construção de gênero não está restrita ao universo escolar, mas em todas as instâncias de elaboração do conhecimento.

A mídia, compreendida como qualquer dispositivo (televisão, propagandas, livros, revistas, etc.) que possa estar relacionado aos processos de construção de ideias, valores e comportamentos, pode ser incluída naquilo que chamamos de Pedagogias Culturais (Steinberg, 1997). Ela constantemente veicula discursos que podem produzir efeitos de verdade no comportamento não só das crianças, como também dos adultos, de uma maneira geral (Felipe; Guizzo, 2003, p. 121).

Compreendendo que não apenas a escola usa de pedagogias para a escolarização de gêneros, mas toda a sociedade, pressupõe-se que a educação está imbricada em toda sociedade, em toda forma de elaboração do saber, o qual é difundido como regime de verdade fabricando identidades permeadas por linguagem e sentidos.

A partir dessa perspectiva, objetiva-se analisar conteúdos, linguagens e discursos presentes nos sites destinados ao público infantil feminino e possíveis implicações na constituição dos valores e subjetividades, que desembocam na opressão de gênero.

## **2. Metodologia**

A análise foi de fevereiro a novembro de 2016 e consistiu em observar o conteúdo, a linguagem empregada (verbal e não verbal) de sites de jogos destinados às crianças, principalmente às meninas, examinando a apresentação estética e os tipos de jogos ofertados, em que medida havia uma estereotipia do modelo feminino e em que ponto se notava alguns avanços sobre a concepção da mulher na atualidade.

Pretendia-se perceber a formatação de sites bastante acessados a fim de possibilitar algumas reflexões, sem indicar, todavia em dados estatísticos, haja visto que a preocupação era discutir o modelo de mulher/ menina proposto e não de se fazer um levantamento quantitativo de sites que possuíam um viés conservador.

Inicialmente foram digitadas no buscador do Google as palavras “jogos pra crianças” e com exceção dos sites que eram anúncios, o primeiro da lista era o site ClickJogos (2004, on line). Ao acessá-lo havia diversas categorias de jogos como Ação e aventura, Carros, Divertidos, Futebol, Puzzle, Tiro, RPG e Jogos para meninas. O segundo passo foi perceber se havia a separação entre jogos de meninos e jogos de meninas e se para esse grupo continuava a lógica descrita acima. Assim, foi colocado no buscador em fevereiro de 2016 as palavras “Jogos para meninas” e encontrado entre os primeiros da lista o Meus jogos de meninas (2017, on line) da empresa UOL, Super Jogos

meninas (2014, on line) e Barbie (2009, on line). Para um recorte da análise e uma delimitação pautada na quantidade de acesso, primou-se por reflexões em relação a esses três sites.

### **3. Algumas análises**

Tendo em vista que a abordagem do trabalho é histórico-cultural, não poderíamos deixar de fazer uma análise sobre o cenário brasileiro a fim de compreender possíveis elementos que impactam sobre a formação do gênero feminino. A constituição dos sujeitos de países de economia periférica é diferente da organização dos sujeitos de países de economia central. Primeiramente porque muitas reivindicações que os movimentos sociais organizados lutam atualmente nos países subdesenvolvidos já se materializaram em políticas públicas em outros países. Além disso, o Brasil é marcado por um ranço histórico de patriarcalismo, um regime de escravidão que perdurou por mais de três séculos e por um capitalismo tardio, que configuram um espaço de opressão em relação à mulher e uma opressão ainda mais violenta em se tratando da mulher pobre e negra. A mulher “deixou de ser escrava do marido e passou a ser subordinada a chefes masculinos e conforme o caso escrava do capital e do Estado.” (Whitaker, 1988, p. 72). Não se quer dizer com isso que não houve avanços, mas que ainda há uma história atual de opressão da mulher em relação ao homem, ou em detrimento do sistema econômico e político.

Desde cedo a mulher é educada a servir através dos trabalhos domésticos. Possui um mundo de possibilidades mais limitado e pouco desafiador para o poder institucionalizado. Cresce cerceada, exigindo-lhe o chamado para o bom comportamento, para não gritar, nem agredir, ou melhor, são bloqueadas na sua agressividade. A subserviência feminina é um dado histórico e cultural imposto pela sociedade desde a infância. Não se trata de biológico, mas de vivências sociais que prestigiam mais um gênero do que outro. Ao menino lhe é criada uma ambiência para que brigue, lute, enfrente os desafios, supere os obstáculos do espaço, domine a natureza e controle a dor.

Já a menina, desde os primórdios de sua educação é ensinada a agradar e, portanto deixar de lado sua autonomia.

Frente a esse quadro segue a análise dos sites, buscando perceber em que medida sua configuração reforça uma norma regulatória ou se há elementos que combinam com as demandas dos movimentos feministas por igualdade em relação a gênero. Essa igualdade não esteve presente desde o início do levantamento quando ao pesquisar por jogos de crianças e entrar no site “Click jogos” observou-se que se tinha uma categoria especial nomeada de “Jogos para meninas”. Essa separação, traduzida em formato de sexismo, linguisticamente assumia que todas as demais opções não eram direcionadas às meninas, como se estivessem num ambiente diferente de situações de aventura, de jogos de raciocínio ou de participação em histórias desafiadoras.

Ao clicar em “Jogos para meninas” as opções seguiam a bula da inserção da mulher na sociedade capitalista: situações que remetiam na integração entre o trabalho doméstico (diversas brincadeiras de cozinhar), cuidar dos imaturos (jogos que remetiam a dar banho e cuidar da higiene bucal dos bebês) e situações relacionadas à estética, à moda, numa compreensão social de que determinadas áreas são para público feminino.

Em termos de conteúdo e de apresentação, os portais eletrônicos “Meus jogos de meninas” e “Super Meninas” possuem propostas e configurações bem parecidas, mas para fins didáticos inicia-se a reflexão a partir do primeiro site citado. Logo na página inicial do site há o quadro “jogos de meninas mais acessados”. Dentre eles se encontram: Roupas Barbie e Rapunzel grávidas, Barbie fazer compras, gata Ângela maquiagem, Parto da princesa Anna, Princesas e Monster High selfie. O menu principal não é muito diferente de uma proposta de se situar a mulher dentro de um universo mais doméstico (cozinhar, bebês, vestir) ou de apelo a beleza (opção de maquiagem, roupas e acessórios). Mediante desenhos animados que tiveram grande público apela-se para imagens das personagens em situações

que reforçam o universo feminino como estritamente relacionado à maternidade, compras e embelezamento.

Através de cumprimentos e censuras, de imagens e de palavras, ela (a mulher) descobre o sentido das palavras “bonita” e “feia”; sabe, desde logo, que para agradar é preciso ser “bonita como uma imagem”; ela procura assemelhar-se a uma imagem, fantasia-se, olha-se no espelho, compara-se às princesas e às fadas dos contos (Beauvoir, 1980b, p. 20)

A ideia de se fazer bonita presente nos jogos está associada em não apenas cultivar a vaidade, mas em agradar o homem, figura central para a qual a mulher se coloca em caráter de sedução. Exemplo dessa situação pode ser apreciado no jogo “Vestir e maquiar Frozen noivas” e “Elsa e Jack na sauna”, em que as personagens se produzem para o casamento ou para o encontro. Evidencia-se o papel social da mulher na sociedade de consumo: se em certa medida consumidora de produtos de beleza, por outro lado, objeto consumível, no qual se enveredam caminhos para transformar a menina em corpo destinado à sedução, em corpo desejável e objetificado. Diante desse imaginário proposto pelos sites se cria condições para que a menina continue a ocupar a subserviência, inclusive a subserviência sexual, do “segundo sexo”, sempre na necessidade de se revestir por maquiagem e moda, como se fosse incompleta e necessitasse desses adereços para ser vista.

Tal dependência emocional é configurada no jogo “Elsa e Jack na sauna”, no qual o internauta direciona a personagem para o banho, a depilação e o perfume antes de encontrar Jack na sauna. Nesse ambiente há a opção de se beijarem, trocarem confidências ao pé do ouvido, ou de massagem. Há certos instantes quando o vapor da sauna está mais intenso, os peitos de ambas as personagens se expandem e se retraem. É interessante notar que se faz proposital utilizar de desenhos conhecidos pelo internauta infantil como um convite ao acesso, mesmo se elaborando uma história diferente aos enredos dos filmes. Elsa e Jack não são do mesmo desenho, mas são dispostos no jogo como um casal, reforçando juntamente com diversos jogos de casais a heteronormatividade e ao mesmo tempo uma erotização infantil.

A erotização da infância é pontuada por alguns autores que acreditam numa ‘perda da infância’ diante do impacto dos meios de comunicação de massa na formação de valores e de visão de mundo das crianças que desde cedo estão mais expostas a dados e informações do universo adulto (Flores et al., 2011). Neckel (2003) acredita que é necessário não se criar um “pânico moral”, mas abrir a reflexão sobre as contradições de nossa sociedade que legalmente discursa sobre a proteção das crianças e adolescentes em relação ao abuso sexual, mas em grande medida se constituiu numa sociedade que erotiza, principalmente as meninas, diante de um fascínio do adulto pelo corpo jovem.

A erotização pode ser vista em diversos jogos que o internauta nada mais faz do que pressionar o botão do mouse e possibilitar que a personagem do jogo beije. Dentre esses, cabe citar: Bratz beijando os namorados, beijando muito no cinema, Barbie e Ken beijando, beijando na piscina. Um dos detalhes dos jogos é que o objetivo é beijar sem ser flagrado por outro personagem, ficando implícito que o problema é a exposição, ser descoberto e não a erotização infantil.

Explorando o site Meus jogos de meninas (2017, on line) há inclusive um jogo que não se trata apenas de uma violência simbólica como os demais, mas uma incitação à violência sexual. Trata-se do jogo “Beijando Selena Gomes” no qual se ganha pontos a partir do momento que se induz o personagem a beijar Selena dormindo sem autorização desta. Subtende-se que não há problema em tocar o corpo feminino sem a permissão da mulher, desde que esta esteja desacordada. Isso reforça o imaginário de que o corpo feminino não é propriedade da mulher, cabendo abusos quando está sem roupas convencionalmente atribuídas como “apropriadas” ou quando está alcoolizada.

O corpo da mulher além de objetificado é subordinado aos ideários sociais, quando se impõe sobre o mesmo o mantra do instinto materno e a maternidade é revestida por mitos que associam à figura da mãe a ideia de perfeição, de amor irrestrito e de plenitude máxima (Azevedo; Arrais, 2006). Nos jogos eletrônicos dos sites Meus jogos de meninas (2017, on line)

e Super Jogos meninas (2014, on line) isso não é diferente e percebe-se uma grande quantidade de situações em que personagens Disney estão grávidas, em trabalho de parto ou amamentando, sempre felizes, bem maquiadas e com o penteado em perfeita ordem. Cria-se uma ilusão sobre a maternidade, e ao obscurecer seus desafios ignora a responsabilidade que é assumir-se mãe numa sociedade sexista, na qual a mulher é ainda tratada como cidadã de segunda categoria, como bem sinaliza Waiselfisz (2015, p. 27):

Com sua taxa de 4,8 homicídios por 100 mil mulheres, o Brasil, num grupo de 83 países com dados homogêneos, fornecidos pela Organização Mundial da Saúde, ocupa uma pouco recomendável 5ª posição, evidenciando que os índices locais excedem, em muito, os encontrados na maior parte dos países do mundo.

É interessante notar que a mesma empresa UOL, desenvolveu um site também ao público infantil masculino, na perspectiva ideológica de que é necessário diferenciar desde a infância os dois modelos: o modelo masculino e o feminino. Logo na entrada do site jogos360 (2008, on line) há inferências a jogos de carro, corrida, luta e tiro numa indução a velocidade, precisão, exploração maior do espaço. Ao menino é permitido e instigado o caminho para virilidade, competição, abertura para o espaço público, lealdade para com os colegas, mas sem demonstrar muito afeto ou intimidade, pois caso contrário, corre-se o risco de chacotas homofóbicas. Muito cedo aprendem o apartheid sexual (Louro, 2013), segregando ou tratando com indiferença aqueles que não correspondem à norma heterossexual. Já as meninas são conduzidas pelas trilhas da meiguice, docilidade, submissão, cuidado, destinação aos espaços privados ou que sejam socialmente destinados às mulheres, como a docência, enfermagem ou secretariado.

Tratam-na como uma boneca viva e recusam-lhe a liberdade; fecha-se assim um círculo vicioso, pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, aprender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará nele recursos, menos ousará afirmar-se como sujeito; se a

encorajassem a isso, ela poderia manifestar a mesma exuberância viva, a mesma curiosidade, o mesmo espírito de iniciativa, a mesma ousadia que um menino (Beauvoir, 1980b, p. 23).

O site Super Jogos meninas (2014, on line) não foge do proposto pelo site da UOL. No seu menu de opção há os seguintes itens: Habilidade, Salão de Beleza, Pet Shop, Decoração, Culinária, Moda, Bebês, Namoro, Barbie, Bratz, Polly Pocket, e Administrar. O último item que traz uma ideia de maior protagonismo, ainda sim restringe o empreendedorismo feminino ao universo da culinária ou dos salões de beleza.

Em relação à projeção de sonhos podemos afirmar que o site da Barbie (2009, on line) tem acompanhado a tendência de se garantir a menina a perspectiva de que seu futuro não deve se restringir ao ambiente familiar nem a maternidade. Há logo na entrada no site um quadro escrito “Você pode ser tudo o que quiser” em que são apresentadas meninas de diversas etnias em diferentes profissões (médica, agente secreta, cheff, pilota) tanto quanto o universo mágico (heroína, sereia).

Em certa medida trouxe avanços, em outros cabe à reflexão a que ponto o site realmente investe para que a internauta reelabore perspectivas mais próximas de seus interesses. Embora haja mais jogos para incentivar diversas profissões em várias delas há ainda o imaginário da ostentação, luxo e da vaidade, seja das espiãs que precisam recuperar joias roubadas ou da arquiteta que desenhará uma loja de shopping. Traz alguns elementos das demandas femininas atuais, como a liberdade na escolha profissional, mas perpetua outros, haja visto que “A marca [barbie] representa um modo de vida, um conjunto de atitudes, um conceito de feminilidade.” (Roveri; Soares, 2011, p. 151) Permanecem, por exemplo, o imperativo da cor rosa, a presença constante de bichinhos amáveis, a divulgação forte de jogos relacionados à moda, e a boneca como a representação de uma ditadura da beleza, “jovem, loira, magra, de olhos azuis e sempre maquiada” (Ferreira, 2017, p. 81).

A mídia e a internet reproduzem as marcas do que é socialmente valorado através de seus produtos, linguagens, representações. Beleza, juventude,

desenvoltura, são os valores prescritos desde a infância para ambos os sexos, mas para a menina a dureza de assumir esses atributos é ainda mais dolorosa, tendo em vista uma sociedade que ainda a coloca em situação de dependência do gênero masculino ou de inferioridade. Na ânsia de agradar, ser visível ou se equiparar à valoração do gênero masculino, a menina logo aprende as representações sociais que lhe fazem parte e toma pra si o papel de segui-las. As que não participam dessa dinâmica são tidas como relaxadas, assexuadas, desleixadas, masculinizadas, “anormais”.

Atualmente com as conquistas do feminismo a mulher tem acesso a uma série de coisas que suas mães e avós não tiveram. Entretanto, por mais que lhe seja incentivado estudar e a se profissionalizar também lhe é cobrado “que não perca sua feminilidade.” (Beauvoir, 1980b, p. 23) o que significa manter-se atenta em relação à beleza e estética.

Compreende-se que a preocupação da aparência física possa tornar-se para a menina uma verdadeira obsessão; princesas ou pastoras, é preciso sempre ser bonita para conquistar o amor e a felicidade; a feiúra associa-se cruelmente a maldade, e, quando as desgraças desabam sobre as feias, não se sabe muito bem, se são seus crimes ou sua feiúra que o destino pune (Beauvoir, 1980b, p. 33)

A sexualidade que deveria ser uma experiência marcada por curiosidade, perguntas, experimentações, fantasias é ironicamente tolhida. Diz-se ironicamente, pois a mesma sociedade que preza pela oferta inimaginável de produtos e serviços sexuais, é aquela que normatiza certos discursos e periferiza outros; valoriza um determinado tipo de homem e um determinado tipo de mulher, e mesmo que em termos de consumo se abra para as demandas do grupo homossexual, a sociedade ainda não está preparada para fugir da dicotomia mulher/homem, heterossexual/ homossexual, masculino/feminino, evidenciando hierarquias nas relações de poder, nas quais ser mulher é ainda estar num patamar desprivilegiado em relação ao homem.

#### **4. Conclusão**

Há um currículo de construção de saberes, valores, posturas que nem sempre é visível, mas que atinge a todos, justamente por estar imbricado no seio da sociedade. Em se tratando de uma sociedade de consumo ele se organiza para transformar desejos em necessidades, tratando a todos, até mesmo as crianças, como meros consumidores de produtos e de paradigmas.

Daí decorre a valorização da norma, pautada no homem branco, hetero, classe média, cristão. Os “normais” querem representar a si e também querem representar os outros e a internet tem sido um desses veículos poderosos de representação, educando em certas visões de mundo e produzindo subjetividades e identidades.

Concebe-se que as identidades não são fixas, que múltiplas identidades formam o indivíduo e, portanto, é importante valorizar a pluralidade, romper com normas regulatórias, reconhecer o diálogo entre uma educação dita masculina e outra dita feminina para construção de sujeitos no qual se coadune agressividade com sensibilidade, força com sutileza e tantos outros elementos que historicamente foram associados a um universo ou ao outro.

Longe de questões moralistas, mas tendo em vista que a internet também traz uma educação de corpos (Butler, 2013), faz-se importante desnaturalizar o social e levantar reflexões a respeito da erotização precoce, trabalhando uma educação de gênero questionadora dos papéis de homens e mulheres, que erroneamente colocam a mulher como um sujeito incompleto que se afirma pelo matrimônio, pela maternidade ou pelo consumo. Cabe ainda uma crítica a essa formatação estereotipada nos sites do que seja homem e do que seja mulher, que servem para a hierarquização de grupos dentro da sociedade.

A desigualdade de gênero precisa ser questionada e em relação aos portais de acesso da internet isso pode iniciar-se com uma reorganização dos mesmos para atender crianças, nas suas necessidades diversas de brincar, jogar, ler, interagir, comunicar e viver em plenitude a infância.

## Referências

- AZEVEDO, K. R.; ARRAIS, A. R. O mito da mãe exclusiva e seu impacto na depressão pós-parto. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 269-276, 2006. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-79722006000200013&lng=en&rm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722006000200013&lng=en&rm=iso) Acesso em 15 set. 2016.
- BARBIE. Jogos, vídeos e atividades. [s.l.]: Mattel, inc, 2009, on line.. Disponível em <https://play.barbie.com/pt-br> Acesso em 10 fev. 2016.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980a.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980b.
- BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In. LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 151-172.
- CLICKJOGOS. Jogos on line. Curitiba, São Paulo: NZN, 2004, on line.. Disponível em <http://www.clickjogos.com.br/> Acesso em 09 fev. 2016.
- CURY, A. Desemprego é maior entre as mulheres e chega a 13,8% no fim de 2016. 15 mar. 2017. Matéria publicada no Portal G1, caderno Economia. Disponível em <http://g1.globo.com/economia/noticia/desemprego-e-maior-entre-as-mulheres-e-chega-a-138-no-fim-de-2016.ghtml> Acesso em 20 fev. 2017.
- NECKEL, J. F. Erotização dos corpos infantis. In.: LOURO, G. L.; NECKEL, J. F.; GOELLNER, S. V. (Org.). *Corpo, gênero e sexualidade*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 54-66.
- FELIPE, J.; GUIZZO, B. S. Erotização dos corpos infantis na sociedade de consumo. *Pro-posições*, Campinas, v. 14, n. 3, p. 119-132, set./dez. 2003.
- FERREIRA, A. P. Ressignificar a Barbie. *Diversifica*, Sorocaba, Ano IV, v. 06, abr. 2017. p. 81-84. Disponível em [https://drive.google.com/drive/u/0/folders/10hOtdYJbkG-X8rv21\\_nq6zExa3JvO\\_RH](https://drive.google.com/drive/u/0/folders/10hOtdYJbkG-X8rv21_nq6zExa3JvO_RH) Acesso em 20 out. 2017.

- FLORES, A. L. P. *et al.* Erotização e Infância: as Duas Faces da Publicidade. *Anagrama*, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 1-13, fev. 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anagrama/article/view/35511/38230> Acesso em 20 dez. 2016.
- JOGOS360. Jogos de meninos. Matosinhos [Porto, Portugal]: 7Graus, 2008, on line. Disponível em <http://jogos360.uol.com.br/meninos/> Acesso em 12 mar. 2016.
- MEUS JOGOS DE MENINAS. Beijando Selena Gomez. São Paulo: UOL, 2017, on line. Disponível em <http://jogosedemeninas.uol.com.br/jogo/beijando-selena-gomez.html> Acesso em 20 fev. 2017.
- LOURO, G. L. Pedagogias da Sexualidade. In. LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 7-34.
- MEYER, D. E. Gênero e educação: teoria e política. In. LOURO, G. L.; NECKEL, J. F.; GOELLNER, S. V. (Org.). *Corpo, gênero e sexualidade*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 09-27.
- PORTAL BRASIL. Mulheres são maioria em universidades e cursos de qualificação. Disponível em <http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2016/03/mulheres-sao-maioria-em-universidades-e-cursos-de-qualificacao> Acesso em 30 set. 2016.
- PORTAL BRASIL. Mulheres ganham espaço no mercado de trabalho. 23 mar. 2017. Matéria publicada no Portal Brasil com informações do Ministério do Trabalho e OIT. Disponível em <http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2017/03/mulheres-ganham-espaco-no-mercado-de-trabalho> Acesso em 20 out. 2017.
- RIBEIRO, P. R. C.; SOARES, G. F. As identidades de gênero. In. RIBEIRO, P. R. C. (Org.). *Corpos, gêneros e sexualidades: questões possíveis para o currículo escolar – anos iniciais*. Rio Grande: FURG, 2013. p. 26-29.
- RODRIGUES, M. J. Participação de mulheres no mercado de trabalho industrial cresce 14,3% em 20 anos. 08 nov. 2016. Matéria publicada no Portal da Indústria, seção Notícias. Disponível em <http://www.>

- portaldaindustria.com.br/agenciacni/noticias/2016/11/participacao-de-mulheres-no-mercado-de-trabalho-industrial-cresce-143-em-20-anos/ Acesso em 11 ago. 2017.
- ROVERI, F. T.; SOARES, C. L. Meninas! sejam educadas por Barbie e «com» a Barbie... *Educar em Revista*, Curitiba, n. 41, p. 147-163, set. 2011. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-40602011000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602011000300010&lng=en&nrm=iso) Acesso em 11 ago. 2017.
- SAFFIOTI, H. *Mulher Brasileira: opressão e exploração*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.
- SUPERJOGOSMENINAS. Jogos para cuidar de bebês. Fortaleza, São Paulo: BMBraga, 2014, on line. Disponível em <http://www.superjogosedmeninas.com.br/blog/games/jogos-para-cuidar-de-bebes.html> Acesso em 15 fev. 2017.
- WAISELFISZ, J. J. *Mapa da Violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*. Brasília: Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), 2015. Disponível em [http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2015\\_mulheres.php](http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2015_mulheres.php) Acesso em 06. jan. 2017.
- WHITAKER, D. *Mulher&Homem: O mito da desigualdade*. São Paulo: Moderna, 1988.



# **O CONCEITO DE COMUNICAÇÃO PRESENTE/ AUSENTE EM VILÉM FLUSSER**

Ana Cecília Aragão Gomes<sup>1</sup>

“Agora tentaremos abrir a barriga da cultura para ver quais conectores comunicológicos estão ocultos ali”.

Vilém Flusser

## **1. Introdução**

Neste artigo, propomo-nos indicar algumas hipóteses de investigação a respeito do conceito de comunicação subjacente na obra de Vilém Flusser, buscando ouvir o volume sonoro feito de rastros e assinaturas deixados em suas publicações, a fim de compreender o processo de inferências do autor na construção e desconstrução do conceito de comunicação.

O conceito de rastro que utilizamos é o desenvolvido por Ginzburg (2007), no qual os rastros se propõem como elementos eminentemente qualitativos, geradores de ideias que tem por objetos casos, situações e documentos individuais, e justamente por isso, chegam a resultados que tem uma margem não eliminável de aleatoriedade.

Já a teoria da assinatura desenvolvida por Agamben (2010) se faz necessária para rastrear a episteme do autor, já que o tipo de episteme depende do tipo de assi-

1. Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da PUC-SP, orientanda da Profa. Dra. Lucrécia D'Alessio Ferrara (PUC-SP), e-mail: anacecilia\_ag2@yahoo.com.br.

natura, e que todo conceito é uma assinatura. Assim, a assinatura “é aquilo que, habitando nas coisas, faz que os signos mudos da criação falem e se tornem efetivos” (Agamben, 2010, p. 57). Essa ideia dialoga com o que Flusser (2011c) assina como “nome próprio”, que chama; e “palavra secundária”, que conversa. E em conversação, estamos em comunicação, pois “toda linguagem comunica a si mesma” (Benjamin, 2011, p. 53). Sendo toda linguagem medium da comunicação, as assinaturas são elementos fundamentais para entender como Flusser comunica seu conceito de comunicação e qual episteme ele constrói.

A partir desses conceitos, que pressupõe um tempo contínuo e que se associa ao que Flusser assina como pós-história (Flusser, 2011a), podemos articular os rastros e assinaturas organizando um para-deigma – o que se mostra ao lado – que não se apresenta nem como particular nem como universal, mas como um “objeto singular que se dá a ver como tal, mostra a sua singularidade.” (Agamben, 1993, p. 16). Assim, nos move escavar estes rastros e assinaturas para pô-los em jogo, levando-os a condição de brinquedo, para que cada um nos possibilite o exercício da dúvida em conversação.

Nesse contexto, não é possível entendermos a comunicação senão como potência de criação, invenção e transformação, o que nos obriga a ir além do código em busca de sermos mais comunicantes. Com essa compreensão, colocamos em diálogo o conceito de nova imaginação de Flusser (2008a), pois, para ele, essa nova imaginação (tecnoimaginação) deve ser capaz de decifrar o que está oculto, o que está por trás das imagens/códigos (paredes opacas que condicionam o comportamento alucinatório de seus consumidores) e ir além delas para ler o universo programado e modelizado que está por trás destas configurações midiáticas. Para ele (1979), “toda imagem por funcionar como um mapa para orientação do mundo, também funciona como biombo que impede a visão do que se está atrás dele”, gerando uma dialética nefasta. Assim, tudo que vemos também nos olha e nos cega, o que evidencia a permanente necessidade de duvidar, de estar atento e desconfiar do que nos é dado.

Aqui se torna fundamental o conceito da dúvida (Flusser, 2011c) que está vinculado diretamente à conversação e a abertura à comunicação. Para Flusser (2011c) o intelecto é o campo da dúvida, e para que ele se mantenha assim, seria necessário um esforço para uma conversação autêntica. Trata-se de uma modificação radical. Para ele, devemos escutar as fontes das nossas conversações, os nomes próprios e conversarmos com eles. Mas sem nos submeter cegamente a elas, devemos duvidar delas, mas também não devemos relegá-las ao esquecimento, nem querer conquistá-las nem aniquilá-las. Assim, a dúvida está como assinatura estratégica para o pensamento. Os rastros são “segundas palavras” que são geradoras de ideias e de dúvidas. E duvidar da dúvida é o que possibilitaria ir além dos códigos. Duvidar gera movimento, mas não para ir de um lugar para outro, mas para o próprio movimento, como a dialética da imobilidade de Benjamin (2009), na qual a dialética fica suspensa, em imobilidade, permitindo que a comunicação esteja comunicante, pois, nessa perspectiva, tudo fala e tudo emudece. Para compreendermos esse movimento em imobilidade, é preciso entender a comunicação na linguagem em si mesma, e não do que se expressa através dela, acatando sua falta de judicatividade.

Contudo, a comunicação deve ser entendida como indecisa, indecidível e inominável (Ferrara, 2015) porque em constante movimento, o que torna possível emergência de novas ideias e de um terceiro ainda não nominado. Um terceiro no qual poderíamos compreender as transformações da linguagem e da comunicação, dando espaço à dúvida e à conversação.

Os meios nesse sentido são instrumentos que interferem, mas não determinam o caráter da comunicação. Assim, é mais importante perceber as ambivalências do que a transmissão. Entender a comunicação que produz e está no intervalo, no espaço entre: “uma espacialidade que se distingue da natureza física do espaço, exatamente pela sua natureza sígnica de sentido fluido, indeterminado, ambivalente e interativo.” (Ferrara, 2015, p. 20).

Acreditamos que lançar uma reflexão em profundidade sobre o conceito de comunicação que está presente/ausente na episteme de Flusser é de ex-

trema relevância, pois se trata de considerar outro ponto de vista sobre o penamento comunicacional. Desse modo, entendemos a comunicação como um a priori da cultura e geradora dos impactos e transformações daqueles processos, construindo e engendrando outras configurações culturais. Esse posicionamento é importante, porque problematiza e inverte o ponto de vista sobre a comunicação e a cultura, possibilitando outro método para fruir e modificar a realidade em diálogo e conversação.

Nesse sentido, identificamos alguns rastros e assinaturas deixados por Flusser que nos ajudam na tentativa de compreensão da construção/desconstrução do conceito de comunicação, que são: comunicação humana (Flusser, 2014); morte, liberdade (Flusser, 2007a); jogo (Flusser, 2011a); discurso, conversação/diálogo, código, abstração, nulodimensionalidade, abismo (Flusser, 2007b e 2011a); tecnoimagem, tecnoimaginação (Flusser, 2011b; 2008a); aparelho, programa, funcionário (Flusser, 2011b); ciência como dúvida (Flusser, 2011c).

## **2. Comunicação humana, morte, liberdade**

A assinatura “comunicação humana” contribui para a compreensão do conceito de comunicação, pois diz respeito ao posicionamento da comunicação diante da cultura. Para Flusser, a comunicação é um a priori da cultura, por isso comunicação e comunicologia não são a mesma coisa. A comunicação está antes da cultura e a comunicologia está inserida na cultura. Para Flusser (2014, p.45), “a comunicologia se torna responsável pela cultura”. A comunicação é entendida como infraestrutura da cultura. Para ele, a comunicação humana talvez seja a área de onde as disciplinas das ciências da natureza e da cultura irradiam. E não o contrário, como muitos insistem. A comunicação humana trata-se de armazenar informações adquiridas, processá-las e trasmiti-las. E isso tem um impacto fundamental na construção de conhecimento da comunicação, pois se trata de outro posicionamento, de outro lugar de observação, que pode muito contribuir para a compreensão da comunicação e de seus impactos e desdobramentos no contemporâneo.

Flusser (1974) em carta à Dora Ferreira escreve:

Quero ver os outros para ver-me. (...) Eis o meu problema: se quero imortalizar meus outros, (a fim de imortalizar-me), se ‘arma virumque cano’, devo matar os outros (e, inevitavelmente, a mim mesmo). E se não o faço, não sou eu. Porque eu sou meus outros. Eu me vejo apenas se os olhos para ver como me olham. Por isto a troca de olhares é estritamente agonia: luta de morte. E já que é apenas pelos outros que chego tanto a mim quanto ao Outro, é agônico chegar ao outro. A morte de Deus é a única forma de parusia. Porque para vê-Lo é preciso entrar na agonia da troca de olhares com os outros.

É nessa luta de morte que podemos identificar um dos rastros que (des) constroem o conceito de comunicação para Flusser, pois para ele a comunicação humana é “um artifício cuja intenção é nos fazer esquecer a brutal falta de sentido de uma vida condenada à morte” (Flusser, 2007b, p. 90), assim:

(Ela) tece o véu do mundo codificado, o véu da arte, da ciência, da filosofia e da religião, ao redor de nós, e o tece com pontos cada vez mais apertados, para que esqueçamos nossa própria solidão e nossa morte, e também a morte daqueles que amamos. Em suma, o homem comunica-se com os outros; é um ‘animal político’, não pelo fato de ser um animal social, mas sim porque é um animal solitário, incapaz de viver na solidão (Flusser, 2007b, p. 91).

Nessa perspectiva, a teoria da comunicação, para Flusser (2007b, p.91), “ocupa-se com o tecido artificial do deixar-se esquecer da solidão” e “tem que criar significados”, porque é humanidade. A comunicação humana é vista a partir da existência – tentativa de superação da morte na companhia dos outros – e de um ponto de vista formal – produção e armazenamento de informações – e na articulação desses pontos de vista, acredita que está é uma das razões de estamos todos engajados na comunicação.

Em outra publicação, Flusser (2016) trata a “comunicação humana como um fenômeno da liberdade”, pois “sem possibilidade de decisão (por paradoxo, que seja), não há significado na vida. [uma vez que] [...] A liberdade é

pois inexplicável, já que contraria a todas as explicações possíveis” (Flusser, 19??). Assim, a mente se rebela contra a morte, pois ela quer ser livre. E é nesse desejo de liberdade, segundo Flusser (2008b) que o homem se aproxima do Diabo, buscando a preservação do mundo no tempo. Em relação à comunicação, o acúmulo de informações não é a medida do tempo artificial da liberdade humana (o tempo histórico), “é apenas lixo morto do propósito contra a morte, desse propósito de fazer funcionar a história, ou seja, a liberdade” (Flusser, 2007b, p. 95).

## **2.1. Código**

Segundo Flusser (2007b, p.130), “onde quer que se descubram códigos, pode-se deduzir algo sobre a humanidade”. Assim, o código é rastro importante para pensar a cultura a partir da comunicação. Para Flusser (2011b), o código é um sistema de signos ordenado por regras. Como os símbolos são fenômenos que substituem outros fenômenos, a comunicação é uma substituição: ela substitui a vivência daquilo a que se refere. Assim, o homem vê-se obrigado a criar símbolos e ordená-los em códigos, para mediar e dar sentido ao que há entre ele e o mundo. E superar a morte.

## **2.2. Abstração**

O conceito de abstração é fundamental para compreendermos o seu conceito de comunicação, pois a partir dele podemos compreender os impactos que as revoluções da comunicação geraram na cultura e acompanhar o seu desenvolvimento. Segundo Flusser (2007b), para impormos a ordem ao caos do mundo, criamos códigos, a fim de dissiparmos o medo da falta de sentido e do esquecimento. Para isso, entramos em uma escalada de abstração e um crescente grau de artificialização da cultura. Assim passamos a cada degrau a uma redução, uma perda de dimensão. A escalada da abstração caminha, desse modo, da tridimensionalidade para a bidimensionalidade, desta para a unidimensionalidade e desta outra para a nulodimensionalidade.

### **2.3. Nulodimensionalidade**

Passamos, assim, de um ambiente tridimensional no qual manipulávamos os objetos e os corpos tridimensionais, a partir de uma mediação que se dava pela vivência concreta e da observação; para um nulodimensionalidade em que construímos o ambiente a partir de cálculos para que formulem conceitos gerando uma nova imaginação. Esta última dimensão passa a ser o espaço para o qual somos submetidos, num processo de desmaterialização da nossa existência que são transformadas em cálculos, números e pixels.

### **2.4. Jogo**

Para compreendermos esse ambiente construído pela nulodimensionalidade e seu impacto na cultura, temos o conceito de jogo. Flusser entende que nosso ambiente é percebido como contexto de jogos. Para ele, “A nossa ludicidade tem duas fontes. Uma é a nossa práxis, que é a de jogo com símbolos. A outra é o fato de vivermos programados: programas são jogos” (Flusser, 2011a, p. 121), pois o jogo é uma atividade que tem fim em si mesma.

Aqui vale inserir os conceitos de programa que se trata de um “jogo de combinação com elementos claros e distintos” (Flusser, 2011b, p. 19) e o conceito de funcionário que é a “pessoa que brinca com aparelho e age em função dele” (Flusser, 2011b, p. 18). Programa é modelo elaborado no interior da transmissão, por funcionários.

### **2.5. Aparelho, tecno-imagem, imaginação**

Para pensar a comunicologia não podemos escapar das imagens técnicas e dos aparelhos que as produz. Para Flusser (2011b, p.38), aparelhos são o conjunto de objetos produzidos, trazidos da natureza para o homem, que perfaz a cultura. O aparelho simula um tipo de pensamento, o que leva as tecno-imagens que são superfícies significativas na qual as ideias se inter-relacionam magicamente e produzidas por aparelho. Essas imagens geram um impacto no imaginar e na imaginação. Para Flusser (2008a, p. 41), “imaginar significa a capacidade de concretizar o abstrato” e que essa capacidade é possibilitada apenas com a invenção de aparelhos produtores de

tecnó-imagens. Assim, como ele mesmo redefine: “imaginar é fazer com que aparelhos munidos de teclas computem os elementos pontuais do universo para formarem imagens e descarte” (Flusser, 2008a, p.45). E, assim sendo, segundo o autor, passamos a viver em um mundo imaginário, possibilitado por uma imaginação ao quadrado, que nos permitiria vivermos e agirmos em um meio imaginário e tomarmos tal meio como mundo concreto. Já que a ciência e a técnica teriam destruído a solidez do mundo, para nos devolver sob a forma de aura imaginária de superfícies aparentes.

## **2.6. Abismo**

E diante desse cenário, mas um conceito entra na construção da comunicologia: a vacuidade. Para Flusser (2011a) esse engajamento implicaria em nova abertura a existência humana: abertura rumo à morte, rumo ao nada. Já que o modelo da caixa preta, não seria necessariamente o único do qual poderíamos nos servir para captarmos o nosso estar-no-mundo. Outro modelo seria possível: um modelo de vivência e de conhecimento do outro, fundado sobre a vacuidade. Não se trataria de querer alterar o outro, mas de ser alterado pelo outro. Um modelo fundado sobre a consciência do absurdo da existência humana, como um modelo de fim de jogo.

Segundo Flusser, “o ocidente elaborou dois tipos de diálogos, e quatro tipos de discurso. Os diálogos são os circulares ou redes. Os discursos são teatrais, piramidais, árvores e anfiteatrais. A história ocidental pode ser vista enquanto jogo comunicativo que vai aplicando tais métodos de comunicação como estratégias” (Flusser, 2011a, p.73), pois nosso ambiente é percebido como contexto de jogos. “A nossa ludicidade tem duas fontes. Uma é a nossa práxis, que é a de jogo com símbolos. A outra é o fato de vivermos programados: programas são jogos” (Flusser, 2011a, p. 121). E os jogos são modelos do conhecimento e da ação. “Os jogos que compõem o ambiente se revelam, todos, jogos-objeto de meta-jogos, os quais, por sua vez, são jogos-objeto de seus próprios jogos-objetos. (...) Somos todos jogadores jogados, homines ludentes e peças de jogo” (Flusser, 2011a, p.126).

Segundo Flusser (2011a), nesse ambiente, a vida passa a ser/participar de jogos absurdos e, com isso, perdemos o senso da realidade e a distinção entre realidade e ficção perde significado. Assim,

Tudo é ficção, nada é realidade. [...] Por certo: em vez de elaborarmos novas estratégias, ou jogos meta-enxadrísticos, podemos derrubar o tabuleiro. Mas em tal caso não nos emanciparemos do jogo: cairemos no abismo translúcido, integralmente insignificante, que se esconde por baixo dos jogos. É para evitarmos tal queda que somos homines ludentes (Flusser, 2011a, p.128).

E o propósito dessas estratégias é a comunicação. Sendo, assim, seríamos incapazes de liberdade, pois as relações foram se tornando frouxas, o que faz com que a sensação de solidão cresça e o “jogo social vai se revelando jogo do absurdo” (Flusser, 2011a, p. 176).

Flusser (2011a, p. 179) nos invoca ao engajamento na cultura, no gesto de assumirmos a responsabilidade. Para ele, engajamento é gesto de assumir relação impessoal: engajamo-nos não em um outro (homem ou Deus), mas em objetos (pensamentos, atos, movimentos, ideologias), porque é ato deliberado de sacrifício do distanciamento crítico. Engajamento é gesto de sacrifício que se sabe absurdo e que visa dar significado ao que sabe ser absurdo.

Frente ao abismo translúcido, Flusser (2011a) destaca essa nova ontologia relacional que implica em nova abertura para a existência humana: abertura rumo à morte, rumo ao nada. Já que o modelo da caixa preta, não é necessariamente o único do qual podemos nos servir para captarmos o nosso estar-no-mundo. Outro modelo é possível: um modelo de vivência e de conhecimento do outro, fundado sobre a vacuidade. Um modelo fundado sobre a consciência do absurdo da existência humana, como um modelo de fim de jogo. Flusser conclui:

Creio que tal arte do amor, em situação que sabemos absurda, é a única resposta da qual dispomos para fazermos face ao abismo que se abriu debaixo dos nossos pés, e que tal arte não pode ser deliberada, mas surge espontaneamente. E creio ser ela a única alternativa ao suicídio, já que é suicídio no outro (Flusser, 2011a, p.181).

Isso nos leva a pensar os desafios do engajamento a partir do imaginar e da imaginação. Para Flusser (2008a, p. 41), “imaginar significa a capacidade de concretizar o abstrato” e que essa capacidade é possibilitada apenas com a invenção de aparelhos produtores de techno-imagens. Assim, como ele mesmo redefine: “imaginar é fazer com que aparelhos munidos de teclas computem os elementos pontuais do universo para formarem imagens e descarte” (Flusser, 2008a, p.45). Em outra obra, Flusser (2011b, p.21) define imaginação como “a capacidade de codificar fenômenos de quatro dimensões em símbolos planos e decodificar as mensagens assim decodificadas. Imaginação é a capacidade de fazer e decifrar imagens”. As imagens são mediações entre homem e mundo. E, assim sendo, segundo o autor, passamos a viver em um mundo imaginário, possibilitado por uma imaginação ao quadrado, que nos permitiria vivermos e agirmos em um meio imaginário e tomarmos tal meio como mundo concreto, o que, para Flusser, é difícil de ser digerido. Já que a ciência e a técnica teriam destruído a solidez do mundo, para nos devolver sob a forma de aura imaginística e imaginária de superfícies aparentes.

O engajamento estaria, segundo Flusser, para nós, em imaginarmos sempre mais densamente, a fim de escaparmos do abismo do nada, pois os nossos véus não encobrem o nada, eles são a nossa resposta ao nada. Não se trata de rasgar nossos véus, mas tecê-los. “Não lhes dar as costas para encarar o nada, mas dar as costas ao nada para orientar-se no universo dos véus a fim de poder torná-los mais densos” (Flusser, 2008a, p. 46). Este engajamento poderia nos levar a emergência de uma nova consciência.

Assim, a comunicação supõe um modo de dizer que gera um modo de pensar, encontrando-se assim no tempo contínuo. Isto supõe estarmos em

alerta, já que a comunicação não pode ser apreensível em sua totalidade, mesmo que possa ser expressiva. A comunicação é uma capacidade de estar sempre em disponibilidade comunicativa, ou seja, em permanente transformação, e não transporte.

É preciso que a comunicação permaneça indecisa (Ferrara, 2015), de forma que não haja uma só certeza nem uma só técnica, mas que esteja na interface do conhecimento e superando os limites disciplinares. Não se abordará este campo sem incorporar essa indecidibilidade, pois pensar a comunicação não se trata apenas de apontar uma técnica adequada ou rotinas programáveis. Para escapar da queda na técnica ou na rotina, será necessário assumir um pensamento analógico na construção do conhecimento, pois os homens se defrontam com o conflito, a dúvida e a contradição com a qual têm que conviver e que, tanto carregam dentro de si a possibilidade de destruição do próprio homem, quanto oferecem as possibilidades de superação. Defrontam-se, ainda, com um impasse cada vez maior entre o impulso e a necessidade de adquirir maior compreensão da realidade e a forma de obtê-la. As palavras são diluídas e as certezas se convertem em dúvida descobrindo a complexidade da realidade e o processo de construção de conhecimento.

## Referências

- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Trad.: António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- AGAMBEN, G. *Signatura Rerum*. Sobre el método. Trad.: Flavia Cosla; Mercedes Ruviluso. Barcelona: Anagrama, 2010.
- BENJAMIN, W. *Passagens*. 3ed. Trad.: Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad.: Susana Kampff. São Paulo: Livraria duas cidades/Ed. 34, 2011.

- FERRARA, L. D. *Comunicação, Mediações, Interações*. São Paulo: Paulus, 2015.
- FLUSSER, V. Da liberdade. Datilografado, 1p. São Paulo, s/d. Localizado em <http://www.flusserbrasil.com/art337.pdf> Acesso em 14 fev. 2016.
- FLUSSER, V. Carta a Dora Ferreira em janeiro de 1974. Inédito. Encontrado no Arquivo Vilém Flusser (contato: <http://www.arquivovilemflusser.com.br/vilemflusser/>). São Paulo: CISC – Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia/PUC-SP. Acesso em 20 out. 2017 pelo código: COR\_9\_06-DORA\_3126 - DORA FERREIRA DA SILVA 2 OF 4.
- FLUSSER, V. *Naturalmente: vários acessos ao significado da natureza*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.
- FLUSSER, V. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007a.
- FLUSSER, V. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naify, 2007b.
- FLUSSER, V. *O universo das imagens técnicas. Elogio à superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008a.
- FLUSSER, V. *A história do Diabo*. São Paulo: Annablume, 2008b.
- FLUSSER, V. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011a.
- FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta. Ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011b.
- FLUSSER, V. *A dúvida*. São Paulo: Annablume, 2011c.
- FLUSSER, V. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum*. São Paulo: Martins Fontes/Selo Martins, 2014.
- FLUSSER, V. Ora, aprenda a ler televisão, fotografia. *Especial*, São Paulo, Ano I, n. 1, p. 50-55, dez.1979. Disponível em <http://www.flusserbrasil.com/art454.pdf> Acesso em 14 fev. 2018.
- GINZBURG, C. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Trad.: Rosa Freire d'Aguiar ; Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

# **BULLYING NA ESCOLA: A PERCEPÇÃO DE UM GRUPO DE ALUNOS DO 9º ANO DO ENSINO FUNDAMENTAL DE UMA ESCOLA PÚBLICA EM POÇOS DE CALDAS**

Verônica Danziger Gomes<sup>1</sup>

## **1. Introdução**

Tradicionalmente a escola é vista como formadora da disciplina e da ordem, transmitindo e reproduzindo o conhecimento, porém os jovens têm deixado de lado a linguagem e a argumentação e vêm utilizando a violência como forma de se expressarem e se popularizarem dentro da sala de aula.

Um agravante dessa violência na escola é a perpetuação do *bullying*. Os alunos maltratam uns aos outros e consideram apenas leves brincadeiras e os pais protestam a favor da liberdade de expressão dos filhos. A sociedade, de um modo geral, alega que esses xingamentos sempre permearam os muros das instituições e culturalmente é encarado como um processo comum na vida dos educandos, deixando seu verdadeiro sentido e consequências negligenciados. Nesta perspectiva, a indagação deste trabalho foi se, atualmente, o *bullying* é a manifestação de violência com maior incidência entre alunos na escola.

Os dados e a análise dessa pesquisa poderão contribuir com os educadores a fim de identificarem as formas de

1. Pedagoga, licenciada pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - *campus* Poços de Caldas; pós-graduanda em Administração Escolar com Ênfase no Bullying na Escola na Faculdade Campos Elíseos - Polo Poços de Caldas. E-mail: veronicadanziger@gmail.com.

violência e auxilia-los a lidar com os educandos envolvidos nessas situações, o que ajudará na prática pedagógica das instituições de ensino envolvidas no processo.

O objetivo geral deste estudo foi verificar qual a percepção de alunos do 9º ano do Ensino Fundamental sobre a violência escolar e o *bullying*. E os objetivos específicos foram: a- apresentar o fenômeno *bullying*; b- abordar as implicações do fenômeno às suas vítimas e c- analisar a compreensão dos sujeitos da pesquisa sobre violência na escola e *bullying*. Para tanto, este estudo teve como ponto de partida a revisão da literatura sobre o tema e, posteriormente, foi realizada uma pesquisa de campo descritiva, de abordagem qualitativa e quantitativa. Sendo que, para a coleta de dados, utilizou-se o questionário semiestruturado, composto por perguntas abertas e fechadas.

Os questionários foram aplicados em um grupo de sujeitos formado por dez estudantes do 9º ano do Ensino Fundamental de uma escola pública no município de Poços de Caldas, selecionados a partir da autorização prévia dos responsáveis, pois se tratavam de menores de idade, a fim de verificar suas percepções acerca da violência escolar e a incidência do *bullying*. Após o retorno dos questionários, realizou-se a análise dos dados, finalizando-a com a tabulação, que é uma parte da análise estatística.

## **2. Conceitos que definem o fenômeno *Bullying* no Brasil**

Nesta parte da pesquisa, o objetivo foi analisar os conceitos de *bullying*, expondo algumas observações referentes à Lei nº 13.185, sancionada em 6 de novembro de 2015, pela então presidente Dilma Rousseff, que instituiu o Programa de Combate à Intimidação Sistemática (*Bullying*) em todo o território nacional. *Bullying* é uma palavra de origem inglesa adotada em muitos países para definir o desejo consciente de maltratar outra pessoa, esse termo conceitua os comportamentos agressivos e antissociais entre os jovens.

Atualmente, uma das maiores dificuldades dos pesquisadores desse fenômeno, está em encontrar termos em seus idiomas que correspondam à amplitude dos sentidos que a palavra inglesa possui. Fante (2005) identifi-

cou 67 palavras que correlacionam a esse comportamento, mas nenhuma delas abrange o significado do termo em inglês. No Brasil, foi traduzido como tirania, brutalidade, *aterrorização*, entre outros, que compreendem um subconjunto de comportamentos agressivos, caracterizados por sua natureza repetitiva e por desequilíbrio de poder. Por isso, a autora aponta que para ser classificado como o *bullying*, é necessário no mínimo três ataques contra mesma vítima durante o ano.

Diante dos fatores relacionados a esse fenômeno, em novembro de 2015 foi implantada a Lei Federal nº 13.185, a qual institui o “Programa de Combate à Intimidação Sistemática (*Bullying*)”. Em seu contexto geral, a lei visa capacitar os profissionais das escolas a fim de garantir o reconhecimento e enfrentamento das situações que o envolvam, bem como a prestar assistência psicológica e jurídica aos envolvidos.

Ao mesmo tempo em que o *bullying* é um fenômeno antigo, por se tratar de uma forma de violência que sempre existiu nas escolas, vem sendo objeto de investigações e estudos apenas nas últimas décadas, mas até hoje ocorre despercebido da maioria dos profissionais da educação. Os estudos científicos voltados para o fenômeno iniciaram apenas nos anos 70, na Suécia, quando a sociedade demonstrou preocupação com a violência entre os estudantes e as suas consequências no âmbito escolar.

O professor de psicologia Dan Olweus (1978), da Universidade de Bergen, na Noruega, é reconhecido pela comunidade científica mundial como o pioneiro e fundador da pesquisa sobre o *bullying*. Ele iniciou esses estudos sobre o fenômeno reunindo 84 mil estudantes de todos os anos escolares, com objetivo de avaliar as formas pelas quais o *bullying* se apresentava na vida dos jovens. Com essa pesquisa, constatou que um em cada sete alunos encontrava-se envolvido nesses casos, fossem como vítimas ou no papel de agressor. O resultado desse trabalho apareceu, pela primeira vez, na noruega em 1973 no seu livro, traduzido em 1978, nos Estados Unidos: *Aggression In the Schools: Bullies and Whipping Boys*.

Os agressores normalmente possuem admiradores que alastram o fenômeno para impressioná-lo. Sua imposição de autoridade é respaldada em sua força física ou psicológica que se destaca perante o grupo. Entretanto, esse tipo de comportamento ocorre para suprir a carência, a ausência de limites ou práticas educativas extremas dos pais, que incluem maus-tratos e agressões, o que torna o agredido do lar em agressor da escola (Fante, 2005, p. 30).

Os autores mencionados destacam que a sala de aula é um ambiente propício a conflitos e tensões, alterando as formas de interação entre colegas, sendo que muitos optam por essa prática como uma maneira de se auto afirmar como membros superiores, e por terem a convicção que as vítimas não serão capazes de se defender, tanto quanto tem a consciência de que outros alunos não irão intervir para não se tornarem mais um alvo de suas crueldades. Por isso, existe a possibilidade de uma vítima se converter em agressor como estratégia de defesa.

Outro fator que interfere na identificação do fenômeno nas escolas, refere-se ao medo da vítima em procurar ajuda devido ao medo de sofrer novas retaliações. A maioria dos casos acontece no interior da escola, entretanto para caracterizá-los é necessário distinguir os maus-tratos ocasionais e não graves, dos habituais e graves.

Medeiros (2012) alega que os comportamentos referentes a esse fenômeno podem ocorrer de duas formas, sendo elas direta ou indiretamente. A forma direta inclui ações físicas, por meio de empurrões, chutes, tapas entre outros, e verbais, em forma de insultos ou apelidos, que se denominam pela intolerância quanto às diferenças culturais, físicas, sexuais ou raciais. E a forma indireta acontece através da desqualificação psicológica e moral, por meio de fofocas ou rumores desagradáveis que visam à discriminação e exclusão da vítima do seu grupo social.

Com isso, Silva (2010) e Fante (2005) qualificam os papéis desempenhados pelos envolvidos no fenômeno *bullying* nas escolas. Classificando-os como vítima típica, ou seja, aquela que sofre retaliações constantes dos agressores.

res e não revida, pois possui uma conduta habitual não agressiva. A vítima provocadora, que tenta brigar ou responder quando é atacada ou insultada, mas geralmente de maneira ineficaz. Vítima agressora, que reproduz a crueldade sofrida. O agressor, ou seja, aquele que se sobrepõe aos mais fracos e normalmente manifesta pouca empatia, sentindo a necessidade de dominar e subjugar os outros. E o espectador, que presencia as ações, mas não intervêm ou sofre com prática alguma.

Contudo, nota-se que o *bullying* possui vários significados na tradução livre para o português, mas nenhum se refere a brincadeiras convencionais entre colegas. As intimidações, apelidos ou agressões não são engraçadas para as vítimas, apesar de se silenciarem. Os sujeitos alvo tornam-se deprimidos e apáticos perante as condições, muitas vezes com medo de desencadear novas ocorrências por parte dos agressores, o que não significa que consideram banais essas atitudes.

### **3. As implicações do fenômeno Bullying para as vítimas**

Os efeitos para as vítimas desse fenômeno são graves e abrangentes, promovendo o desinteresse pela escola, o *déficit* de concentração e aprendizagem, a queda do rendimento e a evasão escolar. Portanto, esse subitem tem como objetivo exibir as sequelas do *bullying* para suas vítimas. Entre elas:

- *Transtorno do Pânico*: é caracterizado pelo medo intenso que surge de repente, gerando intensa ansiedade sem razão aparente.
- *Fobia Escolar*: o medo de frequentar a escola, ocasionando repetência por faltas, problemas de aprendizagem ou evasão escolar, pois o jovem não consegue permanecer no ambiente onde as lembranças são traumatizantes.
- *Fobia Social*: o indivíduo sofre de ansiedade excessiva e persistente, temendo estar sendo julgado e avaliado negativamente. Com isso, ele passa a evitar eventos sociais, o que traz prejuízos em suas vidas acadêmicas, profissionais, sociais e afetivas.

- *Anorexia e Bulimia*: são transtornos alimentares caracterizados pelo pavor de engordar. A anoréxica se submete a regimes rigorosos e agressivos, muitas vezes, ficando sem comer por dias. Já a pessoa *bulímica* ingere compulsivamente os alimentos, posteriormente, com o sentimento de culpa pelo exagero, auto-induz os vômitos ou pratica exercícios demasiadamente.
- *Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC)*: se caracteriza por recorrentes pensamentos ruins, causando ansiedade e sofrimento. Na tentativa de se acalmar, o portador de TOC adota comportamentos repetitivos de forma sistemática e ritualizada.
- *Transtornos de Estresse Pós-Traumático (TEPT)*: é identificado pelas ideias recorrentes do evento traumático, com *flashbacks* e lembranças de todo o terror que o abateu.
- *Sintomas Psicossomáticos*: as vítimas apresentam sintomas físicos como alergias, desmaios, tremores, cansaço, enjoo ou dores de cabeça.
- *Ansiedade*: o medo e insegurança persistentes, que induzem a sensação de estar sempre se esquecendo de algo ou que não será capaz de concluir seus afazeres. São pessoas impacientes que vivem aceleradas e negativistas, com a impressão que algo ruim irá lhe acontecer.
- *Depressão*: trata-se de uma doença que afeta o humor, pensamentos, a saúde e o comportamento, sendo que os sintomas característicos desse quadro são: tristeza persistente, ansiedade, sentimento de culpa, insônia ou excesso de sono, irritabilidade e inquietação.
- *Suicídio e Homicídio*: ocorre quando os jovens alvos não conseguem suportar a coação dos seus agressores. Em total desespero, essas vítimas têm atitudes extremas contra si mesmas e os outros.

Segundo Fante (2005) e Silva (2010) a vulnerabilidade e fatores genéticos das vítimas, ligado ao ambiente externo, as pressões psicológicas e ao estresse prolongado, ocasionadas pelo *bullying* podem acarretar qualquer um

desses transtornos, tornando imprescindível um acompanhamento médico. Portanto, esse fenômeno não pode ser compreendidos meramente como brincadeiras e gozações não intencionais que fazem parte do convívio entre determinadas faixas etárias, pois a constante intimidação pode ocasionar reações psicológicas que perduram até a fase adulta, ou pior, que são fatores geradores de reações extremas, como homicídio ou suicídio.

#### **4. Análise e interpretação dos dados**

Nessa última parte, o objetivo foi analisar a compreensão dos jovens sobre a violência na escola e o *bullying*, para tanto, foram aplicados questionários semiabertos contendo dez perguntas (quatro fechadas e seis abertas); a dez alunos do 9º ano do Ensino Fundamental de uma escola pública do município de Poços de Caldas.

A partir da prévia autorização do diretor da instituição, foi entregue aos alunos de uma das turmas de 9º ano, estabelecida pelo próprio gestor educacional, um Termo de Assentimento<sup>2</sup> destinado aos responsáveis, a fim de autorizá-los a responder as perguntas para prosseguir com o desenvolvimento da pesquisa, pois se tratavam de menores de idade e, por isso, apenas aqueles que o apresentaram devidamente assinado, puderam responder ao questionário.

Os alunos contatados foram informados sobre o sigilo e confidencialidade dos dados, sendo que, as únicas informações relativamente pessoais seriam sobre a idade e o sexo. E, para não induzir a concepção sobre a temática, não houve nenhuma explicação prévia sobre o assunto.

A partir dos dados obtidos, foi elaborada uma tabela de frequência com as respostas, a fim de facilitar a análise e interpretação das informações.

2. O Termo de Assentimento consiste em um documento de concordância para colaboração na pesquisa destinada a sujeitos com idade inferior a 18 anos, mas que apenas é validado a partir da autorização dos responsáveis legais.

## 5. Violência na escola: ação e reação entre alunos

A fim de organizar o perfil dos participantes, as primeiras questões foram direcionadas a identificação do sexo e idade dos respondentes, com isso, foi possível constatar que 50% se denominaram como feminino e 50% como masculino. Os quais 80% possuem 14 anos; 10% 15 anos e 10% 16 anos.

Em seguida, foi verificado se eles já presenciaram algum tipo de violência na escola, o que possibilitou identificar que 90% já testemunharam e apenas 10% relataram nunca terem observado manifestações de violência no ambiente escolar.

A violência na escola é denominada por Debarbieux (2002) como o aglomerado de perturbações, desrespeito ao outro ou ao patrimônio, podendo ocorrer na forma física ou verbal entre qualquer membro da instituição (alunos, professores, gestores ou demais funcionários).

Ela interfere direta e indiretamente na vida dos indivíduos, entretanto os atos classificados por Abramovay (2004) que fogem da tendência “dura” estipulada pela sociedade, constantemente são banalizados e desestruturam as perspectivas dos indivíduos atingidos. Mesmo não parecendo tão graves quanto uma violação física, os xingamentos, o abuso de poder, ofensas verbais ou agressões psicológicas, promovem um sentimento de angústia que ocasionam o isolamento da vítima.

As autoras inglesas Haydem & Blaya (2002) apontam que a violência verbal, a intimidação entre colegas e as brigas são os principais tipos de violência que acontecem dentro das escolas, normalmente nos intervalos e longe da supervisão de adultos.

A partir desse entendimento, questionaram-se quais os tipos de violência já vistos, sendo que quatro alunos relataram que foram brigas (três descritas entre meninas e, inclusive, uma apontada pelo respondente como motivada por causa de um menino). Outros quatro presenciaram violências físicas, não descritas; dois alunos violência verbal e um a violência moral, não especificada.

Essas manifestações de violência confirma o posicionamento de Abramovay (2004) sobre a representação das brigas para os jovens, que as considera uma forma de legitimação para resolverem seus conflitos. Ressalta ainda que existe um padrão incorporado no universo dos jovens de ação e reação entre alunos, inclusive, essa rivalidade ultrapassa os estudantes da mesma instituição, ou seja, ela se estende a membros de outras escolas.

Com isso, questionou-se aos alunos entre quais membros a violência presenciada na escola se estabeleceu, possibilitando constatar que em 100% dos casos foram entre alunos e alunos. Contudo, foi possível deduzir que na escola questionada a violência está sendo realizada entre os jovens como forma de imposição perante os colegas com a finalidade de provocar uma satisfação pessoal ao expor a vítima como indivíduo inferior perante aos demais.

## **6. Intimidação sistemática: atitudes agressivas, intencionais e repetitivas entre estudantes**

Conforme mencionado, não existe uma tradução exata para o termo *bullying*, pois ainda não foi possível identificar uma única palavra em português que agregue todo o significado do termo inglês. No entanto, procurou-se conhecer a percepção dos alunos a respeito desse fenômeno.

A fim de qualificar as opiniões e a percepção do fenômeno na escola, foi solicitado que os respondentes assinalassem três opções entre as apresentadas que, em suas opiniões, expressavam o fenômeno. Neste contexto, sete consideraram os xingamentos como uma das formas; dois assinalaram as brincadeiras; outros dois marcaram a agressividade; um apontou as intimidações; oito assinalaram as humilhações e dez, ou seja, todos os sujeitos da pesquisa apontaram o preconceito como definição para o fenômeno *bullying* nas escolas.

Mas, para Haydem & Blaya (2002) o comportamento agressivo entre alunos dentro da escola, como empurrões, xingamentos ou insultos, é comum no dia-a-dia e por isso, algumas vezes, são menosprezados.

Neste aspecto, os respondentes foram interrogados sobre a relação do *bullying* com a agressividade; assim sendo, 90% responderam que consideram real essa relação, pois segundo eles as brigas, ofensas, brincadeiras sem graça, invasão de espaço, agressões verbais e físicas podem ser classificadas como agressivas, correspondendo esses fatos ao *bullying*; e apenas 10% discordaram desta relação, pois consideram o fenômeno como preconceito, humilhação e xingamentos.

Com isso, foi possível considerar que apesar de concordar com as formas em que o *bullying* se apresenta, provavelmente devido ao senso comum, o respondente não considera os atos descritos como sendo agressivos. Nessa direção, foi indagado se os jovens já haviam praticado o *bullying*, se sim, de qual maneira. Entre as respostas obtidas, 80% assumiram que “sim”, sendo que alguns respondentes afirmaram ter efetuado de maneira verbal, por meio de apelidos e xingamentos; e outros através de brincadeiras. E 20% afirmaram “não” ter praticado de forma alguma.

Zoega & Rosim (2009, p. 17) descrevem as características dos envolvidos no fenômeno dentro das escolas, denominando como “sujeitos alvos, autores, alvos/ autores e testemunhas”. Os “sujeitos alvos” são aqueles que não apresentam reação diante das agressões, seja por insegurança ou baixa autoestima, possui poucos amigos e imagina que, mesmo que peça ajuda, será tratado com indiferença.

Os “sujeitos autores” são aqueles que praticam o *bullying*, refletindo a agressividade que os familiares adotam para solucionar problemas e, normalmente, pertencentes a famílias que não demonstram afetividade. Já os “sujeitos alvos/ autores”, são aqueles que ao mesmo tempo em que sofrem como vítimas também praticam o *bullying* com aqueles que consideram inferiores. Por fim, as “testemunhas” são denominadas como aquelas que presenciam as situações, mas não reagem ou oferecem ajuda, pois temem se tornar a próxima vítima.

A partir dessas considerações, foi questionado aos respondentes se eles já haviam se percebido como vítimas do *bullying*, em caso afirmativo, de qual

maneira. A este respeito, foi possível identificar que 100% já sofreram com alguma manifestação deste fenômeno. Sendo que, 30% relataram que foram por meio de apelido; 40% com xingamentos; 10% racista; 10% moral e 10% por preconceito.

Ainda segundo Zoega & Rosim (2009), a maior dificuldade para identificar as ocorrências do *bullying* nas escolas, é devido à lei do silêncio que se sobrepõe as vítimas, seja por vergonha ou medo de represálias. As vítimas incompreendidas por grande parte da sociedade tendem a se isolar para não sofrer mais constrangimentos.

Por isso, foi indagada qual a atitude dos jovens após o ocorrido, possibilitando observar que 30% não tomaram nenhuma atitude, optando por ficarem quietos; outros 20% entraram em contato com responsáveis para relatar os fatos; 20% bateram nos seus agressores; 10% relataram terem tomado suas próprias providências, sem especificá-las; 10% optaram por perdoar o *bully* e 10% riram diante do ocorrido, pois consideram os apelidos como meras brincadeiras.

Conforme mencionado, a escola tem como um dos papéis fundamentais proteger seus alunos, devendo atuar em prol da redução da violência e da incidência do *bullying*. Mas, para garantir resultados satisfatórios, ela precisa agir em conjunto com as famílias e transmitir um sentimento de conforto e confiança aos seus alunos (Silva, 2010, p. 162). Então, ao final da pesquisa, foi indagado se, diante de todos os fatores, os estudantes se sentiam seguros na escola. Com isso, foi possível identificar que 60% dos jovens respondentes afirmam que “sim”, entretanto, 30% “não” se sentem seguros e 10% relataram que apenas “às vezes”.

Portanto, percebe-se que esse fenômeno possui vários personagens, que se envolvem tanto na prática quanto na submissão e, por isso, é extremamente necessário que os profissionais da escola estejam cientes do fenômeno e conheçam todos os alunos para, então, intervirem de maneira eficaz perante os insultos, intimidações ou agressões físicas. Inclusive no que se refere a

transmitir segurança para que a vítima se apresente, aceite ajuda e aponte seus agressores para as devidas medidas punitivas.

Contudo, conclui-se que apesar dos alunos reconhecerem minimamente a teoria que abrange o *bullying*, muitos praticam com a desculpa de ser algo natural, e a escola ainda menospreza os relatos reprimindo, mesmo que indiretamente, as vítimas.

## **7. Considerações finais**

A violência não é algo novo, exclusivo do Brasil ou de alguma classe social, pelo contrário, ela é imprevisível e atinge todos os setores sociais. Seu conceito é extremamente amplo e complexo, detentor de inúmeros sentidos, o que impossibilita a consumação de uma única descrição capaz de abranger todos seus significados.

Percebe-se que na contemporaneidade os indivíduos tornaram-se espectadores dessas ações e se acomodaram diante desses atos, como se fosse algo imutável. Apesar das condenações éticas e morais, muitas vezes a população apresenta um olhar de indiferença frente à violência, inclusive culpando a vítima por não prever o ocorrido ou não se proteger.

Neste aspecto é possível concluir que a violência está em diversas situações e relações, transmitindo sofrimento e medo ao homem. Ela se revela em todos os ambientes à sombra da desigualdade, do preconceito e da discriminação, pois se caracteriza como um princípio social, histórico e cultural.

Diante desses fatores, a escola, que tem como uma de suas propostas fundamentais a integração, acabou se tornando mais um lugar propício para a perpetuação dessas várias formas de violência, inclusive alastrando o fenômeno *bullying*. As humilhações, chantagens, insultos, apelidos e “brincadeiras” pejorativas são motivos de divertimento para alguns estudantes, que excluem e hostilizam aqueles que consideram fora do padrão.

Outra contribuição deste estudo refere-se ao *bullying*, que sempre esteve presente nas escolas, ainda que não nomeado dessa maneira. Neste contexto, foram apresentadas informações referentes ao auxílio ideal às vítimas e a identificação dos *bullies* para também respalda-los, pois muitos são jovens indefesos perante a família ou a comunidade em que está inserido, por isso direciona sua ira aos mais fracos.

Portanto, cabe a escola, enquanto difusora do saber, inovar o diálogo com os alunos, familiares e a comunidade em geral. A transmissão convencional da teoria que embasa o fenômeno não é suficiente para cessá-lo, por isso há necessidade de mediarem com propostas mais relevantes para redução desses atos e a intervenção por meio de ações efetivas que alarmem os jovens, inclusive delineando as sequelas psicossomáticas que podem se acarretar as vítimas.

Contudo, a partir da coleta de dados, compreende-se que a violência é uma constância no cotidiano dos jovens, mas no que se refere ao *bullying*, definitivamente não é apenas uma brincadeira. Ele pode ocasionar uma sensação de revolta para as vítimas, que acabam agindo agressivamente para se defender, ou até mesmo agravar transtornos que levam o indivíduo a quadros clínicos que necessitam de acompanhamento médico.

Por fim, considerando que a indagação inicial do trabalho se embasava na percepção dos alunos referente à incidência do *bullying* na escola, foi possível apurar afirmativamente com a coleta de dados, pois 80% dos alunos assumiram que já o praticaram e 100% dos respondentes afirmam que já foram vítimas. Portanto, finaliza-se concluindo parcialmente que a violência é o reflexo da incapacidade de conviver e respeitar as diversidades, tornando a tolerância um fator de magnificência na sociedade.

## Referências

- ABRAMOVAY, M. Violências nas escolas e estratégias de superação. in: Seminário Violências nas Escolas e Estratégias de Superação. Fórum Social Mundial, Apresentação (mimeo.). Porto Alegre: 30 jul. 2004.
- BRASIL. Lei Federal n. 13.185, de 6 de novembro de 2015. Institui o Programa de Combate à Intimidação Sistemática (Bullying). Brasília: Diário Oficial da União, 2015. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2015/Lei/L13185.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13185.htm) Acesso em 13 ago. 2016.
- DEBARBIEUX, É. Cientistas, políticos e violência: rumo a uma comunidade científica europeia para lidar com a violência nas escolas? In: DEBARBIEUX, É.; BLAYA, C. (Org.). *Violência nas escolas: dez abordagens europeias*. Trad.: Patrícia Zimbres; Paula Zimbres. Brasília(DF): Unesco, 2002. Cap. 1, p. 13-34. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001287/128722por.pdf> Acesso em 15 ago. 2016.
- FANTE, C. *Fenômeno bullying: como prevenir a violência nas escolas e educar para paz*. 2.ed. rev. e ampl. Campinas, São Paulo: Verus, 2005.
- HAYDEN, C.; BLAYA, C. Comportamentos violentos e agressivos nas escolas inglesas. In: DEBARBIEUX, É.; BLAYA, C. (Org.). *Violência nas escolas: dez abordagens europeias*. Trad.: Patrícia Zimbres; Paula Zimbres. Brasília, (DF): Unesco, 2002. Cap. 3, p. 63-102. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001287/128722por.pdf> Acesso em 15 ago. 2016.
- MEDEIROS, A. V. M. *O fenômeno bullying: (in)definições do termo e suas possibilidades*. Dissertação (Mestrado). Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais, 2012. Disponível em [https://pos-sociologia.cienciassociais.ufg.br/up/109/o/2012\\_-\\_Alexandre\\_MALMANN\\_-\\_Disserta%C3%A7%C3%A3o\\_FINALIZADA.pdf](https://pos-sociologia.cienciassociais.ufg.br/up/109/o/2012_-_Alexandre_MALMANN_-_Disserta%C3%A7%C3%A3o_FINALIZADA.pdf) Acesso em 13 ago. 2016.
- Olweus, D. *Aggression in the Schools: Bullies and Whipping Boys*. Washington (D.C.): Hemisphere, 1978.

SILVA, A. B. B. *Bullying: mentes perigosas nas escolas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

ZOEGA, M. T. S.; ROSIM, M. A. Violência nas escolas: o bullying como forma velada de violência. *Unar-Revista científica*, Araras (SP), v. 3, n. 1, p. 13-19, 2009. Disponível em [http://revistaunar.com.br/cientifica/documentos/vol3\\_n1\\_2009/4\\_violencia\\_nas\\_escolas.pdf](http://revistaunar.com.br/cientifica/documentos/vol3_n1_2009/4_violencia_nas_escolas.pdf) Acesso em 20 ago.2016.



# **A EXPERIÊNCIA DE LEITURA NO PRESÍDIO DE POÇOS DE CALDAS: COMO É LER NO PRESÍDIO?**

Davidson Sepini Gonçalves<sup>1</sup>

João Pedro Pezzato<sup>2</sup>

Maíra Leda de A. Carvalho<sup>3</sup>

## **1. Introdução**

A experiência de um projeto de leitura no Presídio de Poços de Caldas tem respaldo na lei nº 12.433, de 29 de junho de 2011, que dispõe sobre a remição de parte do tempo de execução da pena por estudo ou por trabalho (Brasil, 2011) e da portaria conjunta do Ministro Corregedor-geral da Justiça Federal e do Diretor-geral do Departamento Penitenciário Nacional que instituiu, no âmbito das Penitenciárias Federais, o Projeto “Remição pela Leitura” (Brasil, 2012). Em Minas Gerais, o projeto “Remição pela Leitura” foi instituído pela resolução conjunta SEDS/TJMG N. 204/2016 (Minas Gerais, 2016).

Na prática, o reeducando do sistema carcerário tem o prazo de vinte e um a trinta dias para a leitura de uma obra literária, apresentando ao final deste período uma resenha do livro, possibilitando, após avaliação e aprovação da resenha por uma comissão, a remição de quatro

1. Professor da PUC Minas em Poços de Caldas, Mestre em Filosofia pela PUC Campinas e doutorando em Educação pela UNESP Rio Claro. (profsepini@puc@gmail.com)

2. Professor Livre Docente pela UNESP Rio Claro, Mestre e Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo e Pós-doutor pela Universidade de Santiago de Compostela, Galícia, Espanha. (joaopezzato@hotmail.com)

3. Bacharel em Direito pela PUC Minas e Gestora Cultural pelo IFSULDEMINAS. (ma\_lac@hotmail.com)

dias de sua pena e ao final de até doze obras lidas e resenhadas, a remição de quarenta e oito dias, no prazo de doze meses.

Logo no início do projeto de leitura para remição de pena, ao recebimento das primeiras resenhas e também nos relatos dos leitores, foi possível perceber que outros fatores passaram a compor a dinâmica da experiência de leitura, como a despreocupação com a remição da pena em favor do gosto pela experiência de leitura; um incipiente, mas criativo diálogo com os personagens e os autores; a tomada de consciência de que a prática de leitura contribui para a mudança no cotidiano do cárcere; o desejo de aprimorar o vocabulário e a caligrafia e até mesmo de escrever um livro; e também nas resenhas, um aprimoramento na estética e no trato com os textos.

Mas como entender esses e outros fenômenos que possam advir dessa experiência de leitura senão pesquisando de maneira sistemática todos os elementos que a compõe?

Essa foi a pretensão da pesquisa e esse é o contexto no qual se insere. Tendo a leitura como referência e a adversidade como cenário, coube à pesquisa elucidar as possibilidades da experiência de todos os atores, suas potencialidades e seus limites.

## **2. A leitura no presídio**

No prefácio à edição brasileira do seu livro “Os jovens e a leitura”, Michèle Petit<sup>4</sup> é incisiva: “a leitura tem o poder de despertar em nós regiões que estavam adormecidas” (Petit, 2008, p. 7). A profundidade da provocação desperta outras questões: a que leitura se refere? Que regiões adormecidas são essas?

4. A escolha de Michèle Petit como referencial teórico deveu-se à similitude do trabalho da autora como o nosso no que diz respeito à sua profunda reflexão sobre a prática de leitura entre populações marginalizadas. No seu caso, jovens imigrantes, moradores de periferia de grandes cidades francesas e no nosso, pessoas em situação de privação de liberdade no presídio de Poços de Caldas. Ao observarmos os depoimentos dos jovens franceses e as resenhas produzidas no presídio, encontramos em comum a imagem positiva da leitura, capaz de, na adversidade, apontar novos caminhos.

Em se tratando de uma experiência de leitura em presídio pode-se pensar ainda: essas regiões adormecidas seriam aquelas relacionadas à vida em sociedade? Uma vida longe da criminalidade?

Independentemente do sentido que a autora pretendeu dar à sua afirmação, há uma linha de reflexão para que se possa pensar a leitura como uma atividade significativa e desestabilizadora, diante de qualquer realidade que se apresente como que paralisadora e até mesmo condicionadora de sujeitos a uma situação marginal em relação ao mundo da cultura e conseqüentemente, à sociedade.

É como se a privação da leitura privasse também do exercício da vida em sociedade num sentido mais amplo do termo, justamente por privar de possibilidades que extrapolam as verdadeiras interações humanas, para além das ausências do cotidiano que muitas vezes impelem aos equívocos e fortalecem as incapacidades.

Ao ajudar os sujeitos a encontrar as próprias palavras, a leitura pode promover a autonomia e possibilitar o encontro dos próprios caminhos, a elaboração do mundo interior e a construção de uma identidade própria, para além da rebeldia e em direção à cidadania (Petit, 2008). No espaço de privação de liberdade, uma das possibilidades é a construção de uma nova identidade. Deixar para trás a linhagem familiar e social para criar uma autonomia desvinculada do passado a partir de novas referências e novos valores. Nos dizeres de Petit: “novos círculos de pertencimento, mais flexíveis” (Petit, 2008, p. 12). Possibilidade remota e escassa, mas possibilidade. A compreensão da leitura como transformadora é recorrente na fala de Michèle Petit (2008, p.19):

Comprendemos que por meio da leitura, mesmo esporádica, (os jovens) podem estar mais preparados para resistir aos processos de marginalização. Comprendemos que ela os ajuda a se construir, a imaginar outras possibilidades, a sonhar. A encontrar o sentido. A encontrar a mobilidade do tabuleiro social.

O que Michèle Petit chama de mobilidade social aqui é pensado como ressignificação. Além disso, a leitura sempre foi associada à liberdade. A prática da leitura na prisão parece traduzir o significado mais profundo da leitura, para além do entretenimento e do lazer. Na prática da leitura, as ideias de isolamento, evasão, distanciamento dos outros se associam à ideia de um não lugar – uma utopia de liberdade, uma viagem para o centro do mundo, para além da margem, que é o lugar de onde se lê. Ao se descontextualizar, o leitor sai de onde não pode sair, mas sem deixar de aprender. Aprende no devaneio, na fuga do ambiente perturbador, no movimento libertário do exercício da cidadania conseguida pelo distanciamento (Petit, 2008).

A prática da leitura também sempre esteve associada à ideia de transformação. O fator surpresa sempre está presente dada à possibilidade de interpretação do leitor, que em sua atividade, traduz o texto trazendo-o para a sua realidade. Especificamente na prisão, não há como dissociar a leitura das vidas: a que se tem e a que se quer ter. Num determinado momento, a história do autor vai dando lugar à história do leitor e tudo se confunde e se transforma. Trata-se de um processo em que o leitor, ao ser afetado pela obra no que mais lhe importa, torna-se cúmplice do autor e sente-se contemplado pela escrita do outro. É como se o autor tivesse escrito para ele, e assim, ele não poderia deixar de fazer a sua parte na realização dessa escrita que agora lhe pertence. Nesse sentido, ao realizar a escrita do outro ele realiza a própria escrita e caminha rumo à realização da própria vida. Assim, a leitura traz o mundo das diversidades e das possibilidades. Capta o leitor quando ele percebe a diversidade nas narrativas e nas inúmeras possibilidades de resolução dos problemas.

A prática da leitura é prática da oxigenação e do deslocamento, de construção de si mesmo, uma vez que o encontro com o texto altera a subjetividade, e é percepções de si mesmo e do mundo, constitutivas dessa subjetividade. Há ainda que se pensar na autonomia evocada pela leitura. De um jeito ou de outro, todo leitor torna-se um escritor, seja escrevendo sobre o livro que leu – o caso da resenha – seja apropriando-se das palavras e ideias encontradas

nos livros para incorporá-las em suas vidas. É nesse sentido que a leitura liberta (Barthes, 1997).

### **3. O problema de pesquisa**

A experiência de leitura é uma experiência plural. Entre o entretenimento à exigência de um saber, existem intermédios significativos que surgem no decorrer da própria experiência.

A origem do problema a que se refere esta pesquisa está na experiência de leitura que tem em sua proposta a elaboração de uma resenha a partir da leitura de um livro de cunho literário por reeducandos do sistema carcerário.

O acompanhamento das atividades possibilitou a percepção de que tal atividade, inicialmente pragmática e criada para compor o conjunto das terapias ocupacionais disponíveis aos reeducandos do sistema prisional, recompensando inclusive com a remição da pena, pode desencadear resultados além dos esperados. Resultados estes espelhados nas resenhas por eles formuladas e também nos comentários elaborados espontaneamente ou quando solicitados durante as oficinas de leitura.

Mas certamente, os componentes desse processo carecem de uma análise mais acurada para que resultem em teorias norteadoras de novas práticas.

A partir daí, colocam-se as questões: como é ler no presídio? É possível ir do processo mecânico de leitura ao conhecimento mais profundo da realidade mesmo em condições adversas? Ou seriam exatamente as condições adversas – de privação de liberdade – que estimulariam tal evolução? Há uma relação possível? Quais seriam as variáveis? Tempo? Envolvimento? Base teórica? Prática anterior de leitura? Escolaridade?

### **4. Objetivos**

A presente pesquisa teve como objeto entender a experiência de leitura e, acima de tudo pretendeu buscar novos sentidos para esta experiência. Manguel fala do leitor ideal:

o leitor ideal é o escritor no exato momento que acontece a reunião das palavras na página (...) o leitor ideal é o tradutor. Ele é capaz de dissecar o texto, retirar a pele, fazer um corte até a medula, seguir cada artéria e cada veia e depois dar vida a um novo ser sensível. (...) Depois de fechar o livro, o leitor ideal sente que se não o tivesse lido o mundo seria mais pobre. (...) Ao ler um livro de séculos atrás, o leitor ideal sente-se imortal. (...) O leitor ideal conhece a infelicidade (Manguel, 2009, p. 33-35).

Mas se esse é o leitor ideal, quem seria o leitor real? O que não escreve ou escreve mal? O que não traduz? O que não se sente transformar? O que se sente feliz apenas por poder ler?

O objetivo dessa pesquisa foi descobrir o que existe entre o leitor real e o ideal. Entender seus processos de leitura e as possibilidades de aproveitamento do texto através de sua escrita.

Também entender o que os processos de leitura podem significar e, especificamente, perceber se ao ler, o leitor é capaz de evoluir no processo, galgando novos patamares na relação com texto.

## **5. Justificativa**

A experiência de leitura sempre gerou muitas expectativas, seja no âmbito escolar, pessoal ou social. Afinal, a leitura é entretenimento, estudo ou compromisso social? Há leituras realmente melhores que outras?

Petit pergunta: “por que ler é importante? Por que a leitura não é uma atividade anódina, um lazer como outro qualquer? (...) de que maneira a leitura pode se tornar um componente de afirmação pessoal e de desenvolvimento de um bairro, uma região ou um país?” (Petit, 2008, p. 60).

A leitura sempre esteve associada ao saber. Mas que saber seria esse? Informativo, reflexivo, projetivo, transformador? E esse saber é capaz de posicionar o leitor em lugares diferentes daqueles que tem ocupado socialmente e até mesmo eticamente?

Como são muitas as questões, não são poucas as teorias que as respaldam. Muito já se disse sobre a leitura, de sua simplicidade ou complexidade, sua imoralidade ou amoralidade, sua temporalidade ou atemporalidade. No entanto, por mais que tematizemos e decifremos, algo nos escapa à compreensão. É nesse espaço de ausência de compreensão que se inseriu a presente pesquisa.

Justificou-se, portanto por buscar o entendimento dos processos que se inserem no próprio ato de ler e atestar se seriam eles capazes de transformar esse mesmo processo, atingindo o sujeito leitor e transformando-o em outro leitor.

Levando-se em conta que níveis mais elevados de leitura inferem no conhecimento de novas maneiras de se relacionar consigo e com o mundo, constatada ou não a possibilidade de o leitor transformar-se num leitor melhor através do próprio ato de ler, não há dúvida que a partir da referente pesquisa, foram acrescentados novos entendimentos sobre o ato de ler que consequentemente viabilizarão novas iniciativas entre programas e projetos de leitura.

Enfim, a presente pesquisa se justificou pela possibilidade de contribuir para o melhor entendimento do processo de leitura, seus sentidos, suas limitações, suas potencialidades, seu movimento e por que não dizer, sua insistente vocação para a resignificação.

## **6. Metodologia**

As resenhas produzidas por leitores reeducandos que participam no projeto de leitura para remição de pena foram o *corpus* de análise da presente pesquisa. Utilizou-se do método *dialético*, aqui pensado como aquele que possibilita a compreensão e explicação dos problemas e das contradições que envolvem a produção dos sujeitos da pesquisa.

Tratou-se de uma *pesquisa de campo* de abordagem *qualitativa*, aqui pensada como a que possibilita a compreensão dos sentidos atribuídos pelos sujeitos

às suas ações a partir de um determinado contexto, no caso, a experiência de leitura para remição da pena.

Uma vez caracterizado o problema, a pesquisa seguiu com objetivos *exploratórios* em *estudos transversais*, levando em conta as características pessoais dos sujeitos através de dados *primários*, ou seja, observados pelo próprio pesquisador.

Diante das abordagens possíveis do *corpus* de análise, resultados de leituras, pôde-se pensar em vários modelos metodológicos tradicionais baseados em categorias como coerência, coesão, criatividade e clareza entre outras habilidades consideradas fundamentais na elaboração de um texto e que, certamente revelam o nível de entendimento do leitor sobre o texto lido.

Mas a advertência de Pereira (2000) tornou-se fundamental para que se pudesse, neste momento, escolher um método que possibilitasse ir além da busca de resultados pensados a partir da produção no sentido usual do termo, pautado nas regras básicas protocolares, mas sim nos sentidos dessa produção:

Não desconsiderando a validade desse tipo de abordagem, digamos, quase que operacional da leitura, que propiciaria certos protocolos de leitura e produção, situo-me aqui em um outro lugar. Essas abordagens de coerência e coesão vão na linha de uma padronização, ou seja, supor que os textos configuram em certas estruturas, modelos pré-determinados, cabendo ao leitor apossar-se de certas técnicas de decodificação. Ou no caso da escrita, operacionalizar tais técnicas para atingir aqueles modelos determinadores. *Sigo por um sentido oposto, o de chamar a atenção para o fato de que o texto, o discurso, se constroem num constante deslizamento do sentido.* Aquilo que seria uma leitura como produção seria, pois, aquilo que vai na linha mesmo em que o sujeito-leitor, num ato pessoal e com uma especificidade, assume a leitura como um ato seu, intransferível, e daí se insere numa cadeia de sentidos, gerando novos sentidos, singularizando-se. (Pereira, 2000, p.72, grifo nosso)

Assim, o paradigma indiciário, por ser um método voltado para análises qualitativas, e buscar interpretações a partir de resíduos, indícios reveladores (Ginzburg, 1989), mostrou-se afinado com a presente pesquisa.

O paradigma indiciário surgiu no final do século XIX com o objetivo de atribuir corretamente a autoria de obras de arte. Seu autor, Giovanni Morelli, pretendia distinguir as cópias de originais baseando-se não nas características mais vistosas, mas nos pormenores imperceptíveis e por isso, quase sempre ignorados. Segundo ele, esses pormenores constituiriam a chave para o verdadeiro entendimento humano. Tal método estendeu-se às ciências a partir do século XIX (Ginzburg, 1989).

No que diz respeito à aplicação do referido método à presente pesquisa, pode-se pensar a partir de Ginzburg (1989, p. 156, g.o.): “trata-se, de fato, de disciplinas eminentemente qualitativas, que têm por objeto casos, situações e documentos individuais, *enquanto individuais*, e justamente por isso alcançam resultados que têm uma margem ineliminável de casualidade”.

A leitura da produção escrita a partir do paradigma indiciário, sem dúvida possibilita o entendimento do que é relevante através não mais da quantificação de palavras ou linhas, acertos ou erros – apenas forma/conteúdo – mas por destacar elementos componentes do campo semântico, outrora irrelevantes, e agora, sob a perspectiva indiciária, profundamente reveladores como: “deslizamento, deslocamento, cadeias, fragmentos, fugas, movimento, funcionamento e sobretudo, discurso” (Pereira, 2000, p. 73)

Ainda nesta direção, pode-se ir além. Nos dizeres de Cristiane Duarte: “as disciplinas quantitativas não estão interessadas na quantidade dos dados, mas na sua relevância a partir daquilo que se está investigando” (Duarte, 1998, p. 39). Assim, o chamado rigor das ciências naturais torna-se, nos dizeres de Carlo Ginzburg:

não só inatingível, mas também indesejável para as formas de saber mais ligadas à experiência cotidiana – ou, mais precisamente, a todas as situações em que a unicidade e o caráter insubstituível dos dados

são, aos olhos das pessoas envolvidas, decisivos. Alguém disse que o apaixonar-se é uma superestimação das diferenças marginais que existem entre uma mulher e outra (ou entre um homem e outro). (...) em situações como esta, o rigor flexível (se nos for permitido o oxímoro) do paradigma indiciário mostra-se ineliminável. Trata-se de formas de saber tendencialmente *mudas* – no sentido de que, como já dissemos, suas regras não se prestam a ser formalizadas nem ditas. Ninguém aprende o ofício de conhecedor ou de diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição (Ginzburg, 1989, p. 178-9, grifo do autor).

O paradigma indiciário, portanto, apresentou-se como método apto a analisar a escrita como outrora analisou pinturas. Assim, a individualidade do escritor (artista) pode ser percebida em suas predileções, limitações, extravagâncias e até transgressões e puderam revelar seus medos, segredos, limitações, sonhos e possibilidades.

## **7. A pesquisa**

Foram analisadas 100 respostas, agrupadas em cinco categorias. 36% dos reeducandos fizeram alusão a algum tipo de reflexão pessoal (geralmente ligada à situação atual de encarceramento dos mesmos) a partir da leitura do livro; 31% referiram-se à aquisição de conhecimento através da leitura do livro; 24% identificaram a leitura no presídio como uma forma de se distrair e passar melhor o tempo; 6% mencionaram a melhoria no vocabulário e na ortografia e 3% identificaram a leitura como um grande desafio em razão da pouca escolaridade e, conseqüentemente, da limitada compreensão do texto.

A categoria com maior incidência de resposta revela que o reeducando se sente, de fato, provocado pela leitura ao ponto de refletir sobre sua história de vida, sua condição atual e as possibilidades e perspectivas futuras. Já a segunda categoria, que remete à aquisição de conhecimento, revela a conscientização do leitor sobre a contribuição da leitura na aprendizagem

e aquisição do saber. A terceira categoria, constituída por 24% das respostas, revela que a leitura no presídio contribui para a melhora no cotidiano dos reeducandos ao proporcionar um melhor aproveitamento do tempo. As duas últimas categorias, de menor expressividade, referem-se a questões pragmáticas e dificuldades encontradas no processo de leitura e revelam a importância das atividades educacionais (como a leitura e a escrita) para a aquisição e evolução do saber.

O que se espera de uma experiência de leitura em um presídio vai, sem dúvida, além de sua mera prática. Espera-se uma elaboração da subjetividade ou numa construção de si mesmo ou ainda na construção de um espaço próprio (Petit, 2013). Esse diálogo entre a ficção e a vida real invoca outro, entre a realidade vivida e a realidade possível. Existe outro mundo possível. Basta saber ler.

Os relatos a seguir, analisados sob a ótica do paradigma indiciário dão a dimensão de como tem sido a experiência de leitura no presídio de Poços de Caldas.

D.L.M. conclui após a leitura de seu livro: “Se dermos oportunidade para a vida e esquecermos da ignorância dos tolos podemos fazer um mundo melhor. ”

W.W. tira as seguintes conclusões: “Ótimo livro, muito bem escrito, cheio de detalhes. O que mais me chamou a atenção é a história de amor entre os dois. Mostra que nunca devemos desistir de nossos sonhos. Eu me sinto bem quando leio, me faz sair deste lugar. Eu me sinto vivo e renovado. Sei que, se continuar nesse caminho, terei uma vida boa, porque quem entende pode ter o mundo nas mãos. A maior arma do homem é o conhecimento.”

D.F.M. escreve ao final de sua resenha: “Para mim, estar participando deste projeto está sendo muito bom(...) estou ocupando minha cabeça em algo produtivo, me sinto melhor e está sendo bom (...) Não tive tempo para pensar coisas ruins. Enquanto estive lendo este livro o dia passou tão rápido que quando me dei conta já estava na hora de dormir.”

D.M.M. comenta após terminar a leitura de seu primeiro livro no presídio: “Esse livro foi muito bom para mim, foi o primeiro livro que eu consegui ler inteiro. Eu senti prazer em conseguir aprender novos conhecimentos, novas experiências, novas ideias. Espero que seja o primeiro de muitos.” Ao ler outro livro, escreve: “Eu gostei muito e o mais importante é que entendi a mensagem que foi passada. Eu nunca gostei de ler nada, nem na escola, mas estou dando oportunidade a mim mesmo (...) é muito boa a sensação que dá depois que você lê um livro, é muito bom, pretendo ler muito mais e quero aprender muito mais também!”

A.C.M. Comenta: “(...) a leitura faz bem pra gente, vira uma rotina e nos propomos a ler todos os dias.” (...) para mim foi muito bom este projeto, está me ajudando pois, antes de começar a ler eu estava com depressão e tomando remédio e esse projeto me ajudou a ocupar minha mente em leitura e aprender cada vez mais (...) eu não gostava de ler e agora, depois de participar do projeto eu comecei a me interessar por leitura (...) além de passar o tempo, ocupar a mente, aprender cada dia mais...”

F.A.S. afirma: “a leitura de livros está sendo muito boa para mim, pois a cada dia aprimoro o meu linguajar e meu conhecimento fica cada vez mais vasto. ”

G.S.S. comenta: “ler esse livro foi para mim uma experiência única, pois me incentivou a ler mais ainda e me trouxe muito aprendizado, como interpretar diversos textos e melhorar minha leitura. ”

Na visão de G.G., “a leitura foi muito confortadora, purificadora, restauradora e libertadora...”

J.S. dá um depoimento no início de sua resenha: “É curioso, mas estou mais perturbada este ano e sinto um tremendo frio nos ossos. Chorei muito essa noite chamando por amor dentro de uma prisão sem amor”. Ao final de seu trabalho, escreve: “eu simplesmente amei ler esse livro (...) foi divertido, com um vocabulário fácil de ler, uma história ótima, cheia de aventura e suspense.” Após a leitura de outro livro, comenta: “Gostei muito da estória.

Só me ajudou a me distrair muito. Passei momentos me aventurando com essa estória por vários lugares e conheci novas personagens também. ”

J.R.V.C. escreve após a leitura: “gostei bastante do começo até o fim, mas se vocês notarem eu não escrevi os nomes dos personagens por serem muito difíceis. Resumindo, para quem não lia e não escrevia quase nunca, estou adorando...”

J.C.R. comenta: “em minha opinião, ler este livro faz a gente viajar em uma história como se a gente tivesse vivido há 200 anos. ”

K.F.P. também comenta ao final de algumas leituras: “Os livros me ajudaram a ver o mundo de outra forma. Me acalmaram bastante tanto psicologicamente, quanto fisicamente ou espiritualmente (...) A leitura para mim é muito importante, temos assuntos saudáveis, palavras bonitas para passar a diante, acalma a ansiedade que todos temos, alivia os problemas, faz viajar. Diminui as intrigas com as pessoas, conspirações, fofocas sobre a vida das pessoas, assuntos banais (...) Como todos os livros têm o seu prazer de ler, este então foi um gosto muito admirável, pois muitas frase li para as moças que estavam com problemas (...) passava uma mensagem de conforto para essas pessoas que no momento precisavam. (...) Uma experiência muito gostosa, uma sensação incrível, era como se eu estivesse dentro do livro. Podia ter a falação que fosse e eu ficava tão centralizada que não conseguia prestar atenção em nada, somente na história, foi muito gostosa...”

A análise dos relatos mostra que a experiência de leitura no presídio de Poços de Caldas trás novas perspectivas para os reeducandos. O prazer de ler, de aprender, de se sentir melhor apesar de estar num local desfavorável revela a mudança de perspectiva. Concluiu-se, portanto, que tal experiência alcançou resultados positivos, ao proporcionar um exercício de reflexão (envolvendo perspectivas futuras) e uma busca de significados e aquisição de novos conhecimentos, para além da remição de pena.

## Referências

- BARTHES, R. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- BRASIL. Lei Federal n.12.433, de 29 de junho de 2011. Altera a Lei n. 7.210, de 11 de julho de 1984 (Lei de Execução Penal), para dispor sobre a remição de parte do tempo de execução da pena por estudo ou por trabalho. Brasília(DF): Diário Oficial da União, 29 de junho de 2011. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2011/lei/l12433.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12433.htm) Acesso em 21 abr. 2015.
- BRASIL. Portaria conjunta n. 276, de 20 de Junho de 2012. Disciplina o Projeto da Remição pela Leitura no Sistema Penitenciário Federal. Disponível em <http://sintse.tse.jus.br/documentos/2012/Jun/22/portaria-conjunta-no-276-de-20-de-junho-de-2012> Acesso em 21 abr. 2015.
- DUARTE, C. *Uma análise de procedimentos de leitura baseada no paradigma indiciário*. Dissertação (mestrado). Campinas(SP): Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 1998. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000132637> Acesso em 21 abr. 2015.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MANGUEL, A. *À mesa com o chapeleiro maluco: ensaios sobre corvos e escrivainhas*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- MINAS GERAIS. Resolução conjunta SEDS/TJMG n. 204 de 8 de agosto de 2016. Institui o Projeto “Remição pela Leitura”, direcionado aos custodiados nas Unidades Prisionais do Estado de Minas Gerais e regulamenta o seu funcionamento. Disponível em [http://jornal.iof.mg.gov.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/169020/caderno1\\_2016-08-13%205.pdf?sequence=1](http://jornal.iof.mg.gov.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/169020/caderno1_2016-08-13%205.pdf?sequence=1) Acesso em 25 mar. 2017.
- PEREIRA, S. C. Leitura como Produção. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas (SP), v.38, n. Jan/Jun, p. 71-78, 2000.
- PETIT, M. *Os jovens e a leitura: uma nova perspectiva*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

# EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL E A QUESTÃO DO SUJEITO EM CHARLES TAYLOR

Willian Martini<sup>1</sup>

## 1. Multiculturalismo como diversidade epistemológica

As propostas de reformas educacionais com base na identidade coletiva ou em alguma epistemologia de grupo geraram debates acirrados no cenário internacional (mais acentuadamente nos Estados Unidos e no Canadá), principalmente na década de 1990. As reivindicações nesse âmbito foram construídas pelos multiculturalistas a partir de abordagens interdisciplinares (Ruitenbergh e Phillips, 2012)<sup>2</sup>, sendo que os argumentos usados conectam sociologia, antropologia, estudos culturais, psicologia, filosofia, educação e áreas afins. Os seus esforços tiveram por objetivo combater as concepções mais tradicionais do conhecimento e denunciar os fatores casuais e discriminatórios que muitas vezes aparecem sob a alcunha de “critérios de universalidade”. As mudanças curriculares defendiam a inserção de disciplinas com conteúdos atinentes à composição heterogênea das escolas, alteração dos textos didáticos, novas matérias, etc. Assim, a história dos afro-americanos teria de ser contada por um prisma não eurocêntrico, capaz de uma reconstrução mais fiel dos valores inerentes à ancestralidade da raça negra; aulas deveriam ser ministradas em mais de uma língua nas

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, membro do Grupo de Estudos em Reflexão Moral Interdisciplinar e Narratividade (GERMINA), email: willianmartini@hotmail.com.

2. Esta coletânea contém um rico debate entre adeptos e opositores da epistemologia multicultural, apresentando também uma espécie de *feedback* das principais contendas surgidas a partir do final dos anos 1980.

escolas com grande concentração de membros de uma minoria étnica; questões de gênero e sexualidade também deveriam ser discutidas em disciplinas específicas, etc.

Na base de tais reformas situa-se um controverso debate sobre diversidade epistemológica. A ideia de que as investigações na área da educação e nas ciências humanas podem estar comprometidas devido a fatores contingentes envolvendo a raça, a classe, o gênero ou fatores culturais do pesquisador, lançam dúvidas sobre nossas noções mais elementares sobre o conhecimento. Scheurich e Young (1997) argumentam que as pesquisas realizadas na área da educação sofrem “inclinações raciais” e que isso pode nos levar a uma nova categoria de racismo – o racismo epistemológico. Para estes autores, a maioria das pessoas tende a situar o racismo em um nível que o torna imperceptível relativamente às zonas constitutivas do conhecimento. É o que se passa quando o pensamos como um fenômeno individual, institucional ou social. No primeiro destes níveis, a questão redundante sobre o posicionamento ético do indivíduo, seja ele explícito publicamente ou não; no segundo, o racismo existe quando uma estrutura institucional atua de forma diferente sobre as pessoas em virtude da cor de sua pele; no nível social, normas, conceitos e mesmo expectativas dentro de uma cultura ou sociedade favorecem uma raça sobre as demais.

No entanto, Scheurich e Young (1997) não atribuem o racismo epistemológico a nenhum desses níveis, mas sim a um estágio mais geral do qual emergem essas três formas de racismo: é o racismo *civilizacional*. Nesta perspectiva, uma civilização nos fornece os meios para construirmos nossa experiência de mundo, já que é em seu seio que acessamos um quadro conceitual que integra uma ontologia, uma epistemologia e uma axiologia, permitindo-nos ter noções sobre a realidade, a verdade e o bem (Stanfield, 1985). Segundo os autores, os produtos do conhecimento ou artefatos tecnológicos de uma dada cultura são usados como estruturas de referência na sustentação de modelos epistemológicos. Dessa maneira, “ao longo da modernidade, Kant, Weber, Flaubert (...), desenvolveram categorias e conceitos fundamentais, como ‘individualidade’, ‘verdade’, ‘bem-estar’, ‘livre mercado’(...) que são

usados para a socialização e para a educação infantil” (Sheurich e Young, 1997, p.8). Tradições epistemológicas ocidentais como o empirismo, racionalismo, positivismo, estruturalismo, pós-modernismo, etc., edificaram modos de conhecimento [*ways of knowing*] os quais nos permitiriam, portanto, distinguir determinado produto cultural, por exemplo, como sendo uma pesquisa epistemológica legítima – contra alguma outra coisa que não partilharia das mesmas categorias e dos mesmos conceitos, sendo considerada epistemologicamente ilegítima. No entanto, desde o período colonial, o Ocidente desenvolve noções de hierarquia racial e cultural responsáveis pelo estabelecimento de uma grade de compreensão a partir da qual povos nativos e grupos colonizados representam estágios anteriores àquele mantido um dia pelo europeu moderno. Tal fenômeno é notável, por exemplo, no surgimento da antropologia com a escola evolucionista (Castro, 2005).

Através de uma linha contígua de argumentação, Collins (2000) sustenta que diferentes grupos da sociedade possuem perspectivas e epistemologias alternativas (como a da mulher negra ou a do nativo norte-americano), mas que tais visões são suplantadas por epistemologias dominantes. Assim, a comunidade acadêmica que tradicionalmente foi constituída por homens brancos e de origem europeia, vale-se de itens de sua própria civilização para delimitar o que podemos tomar como uma teoria e o que não podemos. Collins (2000) acredita que a cultura americana é responsável por moldar o conhecimento tomado por dado, tendendo a reconhecer uma concepção não inferiorizadora da mulher negra como “anômala”. Junto a isso, a carência de familiaridade com a própria experiência da mulher negra tem levado autores (em geral, homens brancos) a usarem os meios aceitos de validação para, da região especializada de seu ambiente acadêmico, rejeitar a visão racista da inferioridade da mulher negra. Porém, isso tende a manter intactas as estruturas procedimentais da ciência com as quais estão associados, o que acarreta a perda de uma apropriada apreciação dos mecanismos ativos e dos elementos relevantes na experiência destas mulheres.

A rejeição feita pela autora dos paradigmas usados dentro da epistemologia das ciências sociais ocorre devido a inadequação destes para a caracterização

da epistemologia da mulher negra, quando tomada em sua especificidade. Por outro lado, por meio de considerações que têm perpassado a discussão entre feminismo e conhecimento, Collins (2000) nos apresenta outra dimensão de uma epistemologia alternativa, a qual está ligada à ética do cuidado. Três aspectos são centrais para a *validação* do conhecimento no âmbito do “vivido”: o expressivismo pessoal; as emoções; e a empatia. O expressivismo pessoal envolve a não subordinação dos indivíduos uns aos outros no interior do grupo, ao invés disso, em analogia com um grande mosaico, busca-se o enriquecimento de um todo composto por partes diferentes. Em segundo lugar, está a não separação da emoção e do intelecto na formação da crença para a validação do que é dito durante os diálogos – certas cenas ou situações não podem ser adequadamente compreendidas sem a emoção provocada. Já a empatia, é responsável por nos levar a uma forma de entendimento intersubjetivo imprescindível, pois, sem essa projeção empática sobre o outro, seria impossível a identificação da crença verdadeira (Collins, 2000, p. 263- 264).

Em consonância com esse tipo de caracterização, Asante (1990) afirma que a língua, os mitos, a música, as memórias ancestrais, fornecem um status epistêmico aos conhecimentos de grupo que se assemelha ao modo como uma ciência fornece uma estrutura racional para suas alegações de conhecimento. O autor caracteriza o discurso moderno da universalidade como um produto do eurocentrismo, cuja visão de mundo particular (cultural e historicamente construída), foi sistematicamente imposta sobre outras tradições na forma de um suposto paradigma interpretativo neutro que poderia ser usado para descrever qualquer cultura. Em contrapartida, sua teoria da afrocentricidade procura remeter a totalidade da “experiência africana” de hoje às antigas civilizações clássicas africanas. Estas possuíam tipos de narrativas que não separavam a religião do conhecimento, de modo que os diversos itens culturais estavam conectados através de um “sentido africano de mundo” (Monteiro-Ferreira, 2014), o qual pode ser percebido e apreciado a partir de um paradigma holístico da afrocentricidade.

Apesar de suas diferenças, as abordagens de Collins (2000), Asante (1990), Scheurich e Young (1997), e de vários outros autores, estão alicerçadas numa perspectiva de diversidade epistemológica segundo a qual os fatores sociais, culturais, linguísticos e contextuais que caracterizam a identidade de determinado grupo, fazem parte da maneira como os conhecimentos produzidos por estes grupos são legitimados por seus integrantes. Dessa maneira, a reivindicação multicultural na educação acaba atacando alguns dos princípios fundamentais sustentados por uma parcela da comunidade acadêmica acerca da natureza racional do conhecimento. Os opositores dessa reforma, por sua vez, afirmam que a noção defendida de “múltiplas epistemologias” não está considerando algumas das distinções elementares necessárias à epistemologia (tomada como disciplina filosófica). No que se segue, vamos explorar algumas dessas críticas, as quais, como poderemos ver, tentam não só a consistência argumentativa do debate teórico, mas também as consequências práticas da implementação de políticas multiculturais.

## **2. Normatividade epistemológica e o problema das “prisões cognitivas”**

Buscando mapear os perigos que tornam tão arriscada a viagem através das águas da epistemologia multicultural, Levisohn e Phillips (2012) identificam e analisam as supostas debilidades dos argumentos usados por alguns dos aventureiros em navegação. Eles não se mostram muito otimistas quanto aos exemplos citados (entre eles, Collins, 2000 e Asante, 1990), e num tom pouco velado sugerem que os multiculturalistas adentram a linguagem da epistemologia para dar uma sustentação meramente retórica às suas reivindicações políticas na educação. Na forma de uma crítica aparentemente fulminante, Levisohn e Phillips (2012) alegam que a maneira como os problemas são colocados não deixaria claro o modo como se estabelece a distinção básica entre crença e conhecimento (crença verdadeira e justificada). Existiria também aí uma séria confusão entre os campos normativo e descritivo da epistemologia, sendo que muitos autores estariam estendendo o significado ou fazendo um uso modificado do termo ‘epistemologia’, embora não pareçam estar cientes (ou simplesmente ignoram) das mudanças feitas relativamente ao seu uso tradicional.

Dito isso, esclarecer as possibilidades e limitações conceituais da “epistemologia,” seria um primeiro passo. Ao tomar a epistemologia como *um campo normativo de investigação* (Levisohn e Phillips, 2012, p. 44), é necessário considerar a diferença estabelecida pelos epistemólogos entre meras crenças e as crenças bem fundadas, as quais podem vir a ser tomadas como conhecimento – isso na medida em que são racionalmente justificadas. Enquanto campo para uma investigação normativa, a epistemologia avalia o conhecimento através do plano formal das regras da lógica, vendo a sua estrutura como uma disposição de proposições inferencialmente conectadas, seja esta estrutura linear ou não. Mas quando o discurso multiculturalista usa o conceito de conhecimento para se referir aos valores e interpretações compartilhados pelos indivíduos de diferentes grupos culturais, é feito um uso muito frouxo deste termo. Assim, afirmam Levinsohn e Phillips (2012, p. 46), “para o sociólogo observar e descrever a função de determinadas crenças na vida das pessoas e dos grupos, pode parecer razoável chamar aquelas crenças de conhecimento”. No entanto, para os autores, isso não seria razoável, já que, entre outras coisas, o estudo do conhecimento depende exatamente das demarcações entre os aspectos ditos psicológicos e os cognitivos do conhecimento.

Como uma *teoria normativa do conhecimento*, a epistemologia adquire seu sentido nas diferentes teorias produzidas pelos investigadores do conhecimento. Com relação a este entendimento acerca da epistemologia, Levinsohn e Phillips (2012, p. 47) chamam a atenção para outro ponto problemático da concepção da diversidade epistemológica. As epistemologias fundacionais tradicionais (empirismo, racionalismo, positivismo), por exemplo, opõem-se umas às outras de modo que a reivindicação de conhecimento com base em uma delas exclui a reivindicação de conhecimento da outra. Ou seja, quando o empirista afirma que sua justificação é válida, isso necessariamente implica a rejeição de uma teoria racionalista do conhecimento. Por outro lado, as epistemologias feminista, racial e cultural não possuem essa característica: “a posição epistemológica multicultural reconheceria a validade de múltiplas epistemologias entre os múltiplos grupos étnicos ou culturais na

sociedade ou no mundo – não apenas sua existência, como um fato empírico, mas sua validade” (Levinsohn e Phillips, 2012, p. 47-48). Tal posicionamento, todavia, só poderia estar embasado em um perspectivismo epistemológico segundo o qual um conhecimento é tornado válido por regras inerentes às realidades dos grupos nos quais se originam. Mas, nesse caso, objetam que não poderíamos negar o conhecimento a nenhum grupo ou teoria, o que acabaria por tornar irrelevante a pesquisa epistemológica.

É somente como um *relato descritivo de como as pessoas adquirem suas crenças* e como uma *descrição de uma gama de crenças*, que a epistemologia multicultural pode conquistar maior consistência em seus propósitos intelectuais. No primeiro caso, uma epistemologia descritiva compreende um relato das circunstâncias nas quais ocorre o conhecimento e como ele opera em determinadas situações, sem distinção entre crença e conhecimento (Haslanger, 1999)<sup>3</sup>. No segundo, importa sabermos que as epistemologias multiculturais são simplesmente aqueles diferentes conjuntos de crenças sustentadas por diferentes comunidades, e “quais dessas crenças elas realmente pensam ser importantes para a visão de mundo que possuem” (Levinsohn e Phillips, 2012, p. 54).

Levinsohn e Phillips (2012) alegam que os argumentos apresentados são construídos com base em premissas descritivas acerca da cultura, raça ou gênero dos indivíduos, e que a partir disso eles pretendem sustentar premissas subsequentes ou fundamentar conclusões de cunho normativo. Essa confusão acabaria tornando insustentáveis muitas das teses dos multiculturalistas; no entanto, tal erro poderia ser evitado se estes autores parassem de imputar uma conotação filosófica para o uso que fazem do conceito de epistemologia e se limitassem a uma clara aplicação do termo em seus sentidos descritivos.

Para Siegel (2012, p. 68) é muito dúbia “a tese de que grupos compartilham sistematicamente pressuposições ou perspectivas epistemológicas”. Se a

3. Levinsohn e Phillips (2012) deixam claro que não vão discutir a relevância dos estudos descritivos para a investigação normativa. Ao fazer isso, eles escapam dos problemas que são importantes para os multiculturalistas.

diversidade epistemológica refere-se apenas às diferentes crenças ou sistemas de crenças sustentadas por grupos, não há controvérsia alguma em questão. Porém, ao tratarmos do conhecimento, temos de levar em conta o problema envolvendo os *critérios* empregados para determinar a validade das crenças envolvidas. Uma epistemologia científica possui seu próprio corpo de métodos e técnicas, os quais podem ser muito diferentes daqueles usados em outras áreas, e isso também é incontestável. Entretanto, se quisermos distinguir as melhores formas de atingir resultados satisfatórios na obtenção do conhecimento, temos de contrastar as diferentes propostas de pesquisa em uma ciência através de critérios básicos ou princípios que vão nos habilitar a discernir diferentes graus de objetividade e eficiência no uso de uma epistemologia. Mas, como afirma Siegel (2012), nada disso parece existir dentro de um grupo étnico ou cultural.

Um crítico mais duro é Yates (1992), que ataca o programa epistemológico dos multiculturalistas afirmando que este deve ser rejeitado por ser logicamente incoerente, empiricamente inadequado e política e institucionalmente contraproducente. Ele argumenta que a versão forte do multiculturalismo [*Strong Race-Gender-Class Relativity*] não fala apenas de ‘inclinações’, mas implica que a raça, o gênero e a classe social determinam constitutivamente nossas experiências, atuando como categorias “quase kantianas”. No entanto, essa fundamentação epistemológica pretendida trará sérios problemas devido ao caráter relativista dos argumentos usados e às consequências práticas de sua aplicação.

Segundo Yates (1992), o caráter de necessidade e determinação envolvido numa epistemologia multicultural institui prisões cognitivas das quais os sujeitos aparentemente não podem fugir. Por exemplo, a maior parte dos autores que se enquadram na concepção forte do multiculturalismo, afirmam que os cânones tradicionais necessitam de revisão para incluir a representação de outros grupos. Muitas das ideias que apoiam o discurso construído com este objetivo provêm de autores como Foucault, Derrida, Marx, Lyotard, entre outros. Contudo, uma vez que eles são homens, brancos e advindos da tradição ocidental, “como eles se libertaram das determinações cogni-

tivas de gênero, raça e classe para produzir suas teses?” (Yates, 1992, p. 442). Outro exemplo dos “problemas” apontados pelo autor insinua que os multiculturalistas estariam endossando uma relação de determinação a nível genético entre raça ou gênero e a formação consciente dos indivíduos. Assim, ele conjectura que dentro de um casamento inter-racial, digamos, entre uma pessoa negra e outra branca, não podemos determinar quais serão os fatores predominantes atuantes na constituição das experiências dos indivíduos gerados neste tipo de união, se os fatores de sua origem branca e opressora ou de sua herança afrodescendente: “quais modos específicos de combinação de genes raciais restringem a cognição desses indivíduos?” (Yates, 1992, p. 443).

Com relação ao debate político, as consequências do raciocínio do multiculturalismo forte seriam igualmente problemáticas. Na medida em que há a rejeição da noção de verdade neutra e absoluta (que não sejam constrangidas por aspectos de raça ou gênero), os meios disponíveis para a justificação das reivindicações por políticas públicas multiculturais também estariam comprometidos. Yates (1992) afirma que sem tal noção seria difícil compreender como grupos de feministas ou afro-americanos fariam suas reivindicações, porque as *evidências* e os *dados* que atestam que estes grupos têm sofrido diversas injustiças ao longo da história não podem ser eles mesmos construídos por alguma perspectiva de grupo. Independente da nossa situação racial ou cultural, podemos atestar a verdade acerca desses fatos. Em outro ponto, agora com relação especificamente ao afrocentrismo, ele procura inferir que essa teoria pode nos levar até o absurdo de uma *incomensurabilidade global*. Como consequência, “estudantes afro-americanos que tentassem ler, digamos, John Locke, não deveriam descobrir em seus escritos nada além de sequências de palavras sem significado”, assim como “estudantes brancos lendo e tentando compreender Martin Luther King Jr. ou Molefi K. Asante” (Yates, 1992, p. 447). Por fim, apenas uma versão enfraquecida do multiculturalismo que não apelasse para elementos epistemológicos seria sustentável na concepção de Yates. Mas esta versão deveria focar sobre os preconceitos e limitações conceituais que impedem o cientista de realizar

um trabalho verdadeiramente íntegro, ajudando-o a superar os elementos contingentes (raciais ou de gênero, por exemplo) que podem minar a credibilidade dos resultados de sua pesquisa.

Até aqui, procuramos expor algumas linhas de abordagem da epistemologia multicultural e também as objeções e críticas de alguns autores contra as propostas apresentadas, todavia, sem discutimos acerca do peso dos argumentos e das objeções em disputa. Diante do quadro configurado, uma agenda que busca formas mais inclusivas de abordar o conhecimento em relação a grupos minoritários, encontra duras barreiras ao deparar-se com críticos mais cautelosos ou mesmo com aqueles que se declaram os defensores dos cânones do pensamento ocidental (Searle, 1990; Bloom, 1987)<sup>4</sup>. Mas gostaríamos de poder mostrar que existem diversos mal-entendidos neste debate, alguns deles em razão de pontos centrais não explicitados, os quais, se adequadamente trabalhados, podem, contudo, nos dar suplementos suficientes para uma melhor compreensão do estado de coisas. Nesse sentido, nossa tarefa daqui para frente será examinar algumas ideias e conceitos fundamentais envolvidos no breve panorama exposto acima, ao observar, por exemplo, o desenvolvimento histórico e as transformações que algumas noções morais, epistemológicas e ontológicas seminais para o Ocidente sofreram (em conjunto) desde a modernidade até os dias de hoje. A seguir, examinaremos algumas das obras seminais do trabalho desenvolvidas por Charles Taylor, sobretudo, sua crítica à epistemologia e sua leitura hermenêutica acerca da construção do *self* moderno.

4. Searle (1990) e Bloom (1987) são dois eminentes defensores dos cânones da ciência e da razão. Por vezes tomados como teóricos conservadores, fazem as críticas as mais desdenhosas e também as mais duvidosas acerca das linhas de pesquisas que se posicionam contrariamente a alguns postulados básicos da tradição ocidental. Estes princípios, segundo Searle (1990), funcionam como as condições de inteligibilidade de nossas instituições linguísticas, culturais e científicas. Bloom (1987) ocupa-se da denúncia do espírito relativista que pairou durante a década de 1990 sobre as universidades norte-americanas, supostamente “distorcendo” os valores de excelência moral e intelectual desenvolvidos no Ocidente.

### **3. Epistemologia e identidade: Charles Taylor e os caminhos para uma visão ampliada sobre o conhecimento**

Levinsohn e Phillips (2012) nos jogam a questão mais elementar vista até agora: “a epistemologia multicultural não está fazendo uma distinção adequada entre conhecimento e crença”. Eles sugerem certa falta de escrúpulos por parte dos multiculturalistas, uma sugestão que se assemelha à censura que as pessoas “civilizadas” fizeram (e fazem) aos nativos sul-americanos por andarem nus. O apego a um corpo de prescrições formalmente reconhecido consiste em um traço formador de nossa cultura civilizacional. Autores como Scheurich e Young (1990) não estão sendo intelectualmente desonestos ao transitarem entre diferentes campos, mas eles buscam desenvolver novas abordagens e novos instrumentos para indagar sobre os aspectos constitutivos que, por exemplo, o racismo pode ter em nossa experiência. Devido a isso, assim como Asante (1990) e outros, eles rejeitam a obviedade do mapeamento oferecido por Levinsohn e Phillips.<sup>5</sup>

Claro que a visão tradicional da epistemologia pode soar muito familiar para aqueles que tiveram uma formação filosófica. Mesmo que a definição padrão de conhecimento seja tripartite, crença verdadeira e justificada, as duas primeiras partes são centrais para o estudo de outras disciplinas: a psicologia e a ontologia. A ideia em jogo é a de que a crença está demasiadamente encerrada na subjetividade do sujeito, enquanto a verdade pertence à plena objetividade do ser. A justificação seria exatamente o ponto de intersecção no qual o sujeito, no uso de suas atribuições racionais, é capaz de articular uma ponte segura entre um estado interior de crença e um aspecto real do mundo<sup>6</sup>. Nesse sentido, o conhecimento não pode corresponder ao consentimento culturalmente estabelecido entre crenças no interior de um grupo, porque o fator da justificação racional lhe é essencial. Mesmo que

5. Aliás, sobre a atividade do pesquisador, lembro que o professor Miguel Spinelli costumava indagar em suas aulas: “como vamos descobrir novas terras usando um mapa?” Com isso, acredito que Spinelli estava exortando seus alunos a não simplesmente trilhar o caminho já percorrido por outros, mas a ir além e se arriscar em busca de resultados originais que nos forneçam novas e mais ousadas perspectivas sobre determinado tema.

6. Fazendo a ressalva de que este “mundo real” também pode referir-se a um aspecto verdadeiro acerca do conhecimento de si.

estas crenças exerçam papel importante para a formação da identidade dos indivíduos, ou correspondam a práticas eficientes para o funcionamento de suas sociedades, não é possível classificá-las como itens do conhecimento sem que elas sejam dispostas em proposições na forma de um argumento.

Mas de que maneira chegamos a um patamar tão restritivo em relação à nossa definição de conhecimento, a ponto de afirmarmos que qualquer grupo ou cultura que não tenha acesso a noções básicas sobre consistência argumentativa jamais teria sequer a possibilidade de conceder garantias epistêmicas às suas crenças? No Ocidente, quase todas as explicações referentes aos nossos cânones nos remetem ao que foi distintamente trabalhado por Platão no diálogo entre Sócrates e Teeteto, na *Metafísica* de Aristóteles e em outras obras destes autores. Eles foram os herdeiros mais férteis do pensamento filosófico pré-socrático e da tradição helenística clássica. Segundo Spinelli (2015, p. 351):

Na etimologia da palavra *epistêmê* [ciência, saber] se somam dois termos fundamentais que explicitam o seu real significado: a) o de *pístis* que designava uma atitude de confiança, de credulidade, em que a dúvida e a incerteza não tomam parte; b) o de *stásis* que significa parada, repouso, em que a mente sossega perante o que é dado como sabido ou conhecido, e, como tal, acolhido em confiança. Daí que a *pístis* e *stásis* se consorciam e se complementam na medida em que, somadas na palavra *epistêmê*, designam o repouso da mente no que é (*to ón*) dado ou acolhido como verdadeiro.

A origem de nosso termo ‘epistemologia’ designa então a confiança depositada na crença, a qual nos permite aderir a algo dado como verdadeiro. Mas isso só pode ocorrer (essa parada, este repouso acolhedor da certeza) porque estamos na posse de ferramentas que nos permitem fazer isso. A racionalidade é o meio fundamental para a tarefa do indivíduo de sair da ignorância ou incerteza e adentrar no estado “iluminador” da posse de conhecimento.

Entretanto, como supõe Taylor (2000), nosso atual legado epistemológico deve-se muito mais aos modernos e à concepção de identidade aí desenvol-

vida do que às noções de base dadas pelos gregos. Quando Descartes ou Locke investigaram o conhecimento, muitos de seus insights mais importantes acabaram tornando-se pedras angulares dos nossos discursos atuais. Assim, a epistemologia tornou-se central para a filosofia moderna enquanto um empreendimento fundacional; todavia, isso só foi possível graças a uma compreensão mais ampla acerca do conhecimento: “esta seria a de que o conhecimento deve ser visto como a representação correta de uma realidade independente. Em sua fórmula original, ela via o conhecimento como a descrição interior da realidade exterior” (Taylor, 2000, p.15). Mas essa compreensão representa uma ruptura relativamente ao pensamento grego.

A noção aristotélica de unidade entre a mente (*nous*) e o objeto do pensamento envolve um modo de compartilhamento entre ambos na formação do conhecimento; tal concepção poderia ser mais bem caracterizada como *participacional*: sendo informada pelo mesmo *eidos*, a mente participa do ser do objeto conhecido em vez de simplesmente descrevê-lo. É claro que tal modo de compreender o conhecimento é pouco familiar para nós hoje em dia, dada a influência do modelo *representacional* moderno. Taylor afirma que a certeza cartesiana auto-fornecida nos leva a compreender o conhecimento de tal modo que o nosso pensamento sobre o real passa a ser separado dos seus objetos e analisado por si. A concepção representacional não é alimentada apenas por sua ligação com a moderna ciência mecanicista, mas é também suplementada pelos ideais de excelência racionais surgidos na mesma época.

De acordo com Taylor (2000, p. 19), existem três noções importantes que possuem estreita ligação histórica com a concepção epistemológica: 1) A imagem do sujeito como idealmente desprendido (originada com o dualismo clássico de Descartes); 2) A visão pontual do *self* (associada aos ideais de governo e reforma do *self*); 3) e o atomismo social – refletido no contrato social e nas políticas liberais. A primeira destas noções especifica qual o tipo de relação o *self* individual *deve* manter consigo mesmo a fim de dar garantias ao conhecimento. Esta imagem é indissociável do dualismo representacional, pois o conhecimento não mais pode ser atribuído ao modo de ser de

uma coisa e sim a algo metodicamente construído no interior em referência ao externo. O desprendimento relativo ao âmbito das pulsões físicas endossa o controle instrumental capaz de estabelecer a ordenação necessária ao espírito:

A ética de Descartes, assim como grande parte de sua epistemologia, exige desprendimento em relação ao mundo e ao corpo e a adoção de uma postura instrumental em relação a eles. É da essência da razão, tanto especulativa quanto prática, impelir-nos ao desprendimento (...) de construirmos uma ordem de ideias (intramentais) segundo os cânones da évidence (Taylor, 2005, p. 205).

A noção do *self puntual* está correlacionada à atitude de desprendimento. O que está implícito na visão clara e distinta exigida por Descartes (na separação entre propriedades da mente e propriedades despertadas pelo objeto) é a eliminação da dimensão intencional da experiência, o que nos permite objetificá-la. No sentido atribuído por Taylor (2005, p. 213), objetificar é “privar certo domínio da força normativa que este possuía para nós ao passo que adotamos uma postura neutra em relação a ele”. É o que acontece, por exemplo, no tratamento dado por Locke à experiência. Apesar de sua rejeição das ideias inatas, seu empirismo comporta a noção da racionalidade fornecedora dos cânones, organizando as ideias que são impressas na mente pelos objetos exteriores.

O *atomismo social* está obviamente ligado com as noções de desprendimento e pontualidade do *self*. A reforma e aprimoramento interior têm implicações também no âmbito de nossas concepções políticas. A objetificação nos traz o subjetivismo, já que os bens em virtude dos quais podemos instrumentalmente reformar o *self* são apresentados em termos de satisfações pessoais. Conforme Taylor (2000; 2005), o atomismo quase some como um pressuposto básico quando procuramos analisar os bens que uma sociedade possui. É o que acontece dentro da concepção Bem-estarista da sociedade, segundo a qual “o juízo do bem relativo de estados de coisas alternativos tem de basear-se exclusivamente nas respectivas coleções de utilidades in-

individuais presentes nestes estados, bem como tomados como uma função crescente destas”<sup>7</sup> (Taylor, 2000, p. 143). Seria até um truísmo insistir em descrever isso, e mesmo os bens públicos podem ser decompostos em termos de bens individuais. A ideia básica para a política é a de que a totalidade do corpo social e os rumos das decisões de um Estado são decomponíveis a partir da coleção de escolhas individuais.

Taylor (2000) concebe a moral e o espírito moderno como profundamente entrelaçados aos desenvolvimentos intelectuais da época. A independência entre representação e realidade articula-se às novas reivindicações sociais e políticas e insufla os ideais de liberdade e autonomia. O conhecimento genuíno, que fornece suas próprias evidências, só pode emanar de uma noção altamente abstrata de pensamento, excluindo seus conteúdos e priorizando as propriedades formais do discurso. Enquanto isso, o indivíduo aparece como isolado do seu meio; sua dignidade e sua força dependem exclusivamente de suas propriedades interiores e universalmente compartilhadas entre os seres humanos. É nesse sentido que podemos tomar a compreensão representacional discutida por Taylor (2005) como um dos princípios da epistemologia: em prol de um sujeito abstrato, ela fornece uma antropologia que desconsidera a diversidade humana e homogeneiza as diferentes realidades construídas a partir da cultura.

De acordo com Calandín (2010), um dos pressupostos hermenêuticos de Taylor é compreender a modernidade como uma fase que culminou na nossa realidade atual (configurando certa circunstância histórico-social). A razão instrumentalizada nos levou a perda da dimensão interpretativa, já que há uma busca pelo distanciamento dos elementos valorativos. Mas para Taylor, “o Bem é uma dimensão inevitável da vida humana e pressuposto de sua investigação” (Calandín, 2010, p. 110) de modo que os valores, as instituições e as concepções sobre a natureza que entraram em vigor na modernidade estão entrelaçados e são inerentes às nossas noções mais básicas sobre o conhecimento. Isso está de acordo com as reivindicações

7. Taylor retira esta formulação de *Utilitarianism and Welfarism* de Amartia Sen.

e críticas que o multiculturalismo faz na epistemologia. Segundo Smith (1997), o tipo de investigação moderna tinha suas prioridades e uma delas foi partir da distinção básica entre cognição e identidade. A cognição possui conteúdo normativo próprio e seus valores se definem em oposição aos itens de valoração derivados de fatores contingentes que envolvem a identidade dos sujeitos de conhecimento. O valor de verdade de uma crença passa a ser priorizado sobre os valores culturais que possam ter. Smith (1997, p. 19) apresenta duas críticas que a hermenêutica tayloriana faz ao “fundamentalismo iluminista” do conhecimento: a primeira questiona se a distinção sistemática estabelecida pela ciência entre a função descritiva e a função valorativa da linguagem realmente constitui um avanço; a segunda questiona se o mérito de aceitabilidade racional de uma crença eleva tal crença a um grau que transcende o seu conteúdo cultural.

A abordagem epistemológica do multiculturalismo procura de diversas maneiras estender a noção de conhecimento para além do círculo estritamente conceitual e reflexivo que vigora no modelo epistemológico moderno. Analogamente, Taylor, segundo Godfrey-Smith (2015), também busca ampliar o sentido de “conhecimento” de modo que este termo também capture a esfera do *know-how*. Mas, seja numa perspectiva sociológica ou interpretativa e filosófica, poderíamos indagar, por que é importante darmos atenção ao fato de que somos agentes engajados em uma atividade com o mundo, ao invés de simplesmente destacarmos o fato de que somos seres que usam seu aparelho cognitivo para mediar o contato estabelecido com uma realidade independente através de conceitos adequados? Atender a uma investigação sobre este nível pré-reflexivo envolvendo as práticas cotidianas é importante para descobrirmos como os diferentes grupos minoritários usam os conhecimentos ligados às suas situações específicas para dar sentido e inteligibilidade para sustentar ou fundamentar estes conhecimentos. Por outro lado, a questão da epistemologia é constituída a partir da questão do sujeito: o *self* moderno lança as bases para que esquematismos linguísticos e conceituais tornem-se ferramentas usadas para deslegitimar os saberes que não são orientados pelos ideais de excelência intelectual e evidência

científica. É assim que os teóricos pós-modernos que dão suporte para boa parte das premissas acerca da diversidade epistemológica, procuram subverter a “exigência por responsabilidade através da qual o poder e o controle são exercidos” (Smith, 1997, p.18) para destacar algumas categorias não assimiláveis ao conceito de razão, como diversidade, heterogeneidade, diferença. Podemos sugerir, juntamente com Taylor (2000; 2005), que nosso esforço cognitivo em direção ao objeto de conhecimento não está apartado de nossas intuições morais e de outras noções importantes na formação de nossa experiência de mundo e no nosso sentido de autocompreensão. Todavia, segundo esta perspectiva, precisamos não simplesmente ver o esforço fundacional moderno sobre o conhecimento simplesmente como uma tentativa fútil de encontrar um princípio unificador da subjetividade, mas também investigar como aquilo que nos é dado por certo em termos de critérios epistêmicos foi também histórica e contextualmente engendrado por interpretações e narrativas engajadas com noções ontológicas e morais específicas e locais.

## Referências

- ASANTE, M. K. *Kemet Afrocentricity and knowledge*. Trenton: Africa World Press, 1990.
- BLOOM, A. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon&Schuster, 1987.
- CALANDÍN, J. G. Modernidad hermenéutica en Charles Taylor. *Quaderns de filosofia i ciència*, València: Universitat de València, v. 40, p. 105-114, 2010.
- CASTRO, C. (org.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Taylor e Frazer*. Trad.: Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- COLLINS, P. H. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2.ed. New York: Routledge, 2000.

- GODFREY-SMITH, P. Finding your way home. Book Review DREYFUS, H.; TAYLOR, C. Retrieving Realism. Harvard: University Press, 2015. *Boston Review*: A political and literary forum, 14 set. 2015. Disponível em <http://bostonreview.net/books-ideas/peter-godfrey-smith-dreyfus-taylor-retrieving-realism> Acesso em 15 ago. 2016.
- HASLANGER, S. What knowledge is and what it ought to be: Feminist values and normative epistemology. *Philosophical Perspectives*, v. 13, p. 459–480, 1999.
- LEVISOHN, J.; PHILLIPS, D. C. Charting the reefs: A map of multicultural epistemology. In: RUITENBERG, C.; PHILLIPS, D. C. (org.). *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*. p. 39-63. New York: Springer, 2012. (Col. Contemporary Philosophies and Theories in Education, n. 2).
- MONTEIRO-FERREIRA, A. *The demise of the inhuman: afrocentricity, modernism, and postmodernism*. Albany: State University of New York Press, 2014.
- RUITENBERG, C.; PHILLIPS, D. C. (org.). *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*. New York: Springer, 2012. (Col. Contemporary Philosophies and Theories in Education, n. 2).
- SCHEURICH, J.; YOUNG, M. Coloring epistemologies: Are our research epistemologies racially biased? *Educational Researcher*, v. 26, n. 4, p. 4-16, maio, 1997.
- SEARLE, J. The Storm Over the University. *The New York Review of Books*, v. 37, n. 19, p. 34-42, dez., 1990.
- SIEGEL, H. Epistemological Diversity and Education Research: Much Ado About Nothing Much? In: RUITENBERG, C.; PHILLIPS, D. C. (org.). *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*. New York: Springer, 2012. (Col. Contemporary Philosophies and Theories in Education, n. 2).
- SMITH, N. H. *Strong hermeneutics: contingency and moral identity*. London/ New York: Routledge, 1997.

- SPINELLI, M. *Helenização e Recriação de Sentidos: a filosofia na época da expansão do Cristianismo – séculos II, III e IV*. 2.ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2015.
- STANFIELD, J. The ethnocentric basis of social science knowledge production. *Review of Research in Education*. v. 12, p. 387-415, jan. 1985.
- TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. Trad.: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.
- TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad.: Adail Ubirajara Sobral; Dinah de Abreu Azevedo, 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- YATES, S. Multiculturalism and Epistemology. *Public Affairs Quarterly*, v. 6, n. 4, p. 435-456, out. 1992.



# **EM CARTAZ: A GUERRA DOS SUPER-HERÓIS PELO MERCADO NA INDÚSTRIA CULTURAL DO CINEMA**

Igor Rafael de Paula<sup>1</sup>

Jhonatan da Silva Corrêa<sup>2</sup>

## **1. Breves considerações sobre a indústria cultural e o cinema**

No que condiz ao surgimento do cinema há uma grande discussão que reúne duas vertentes históricas. Para Brasil (2008), há os irmãos Lumière de um lado e Thomas Edson de outro. Ainda de acordo com Brasil (2008), a primeira sessão de cinema ocorreu em Paris, onde imagens projetadas em uma sala escura fez com que o público pudesse assistir ao filme mediante pagamento do ingresso. O ocorrido está relacionado ao ano de 1895, mais especificamente no dia de vinte e oito de dezembro.

Com o decorrer dos anos o cinema foi ganhando complexidade, onde se começa a se criar estruturas determinadas, pessoas são destinadas para tarefas específicas criando assim uma divisão do trabalho com o intuito de deixar as produções cada vez mais bem elaboradas para os telespectadores:

A partir daí, a divisão do trabalho no cinema vai se especializando cada vez mais: surge o montador, surge o diretor de arte, surgem funções cada vez mais espe-

1. Mestrando em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (USP-SP), Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras.

2. Graduando em Geografia-Licenciatura pela Universidade Federal de Alfenas-MG (Unifal-MG), pesquisador vinculado ao Grupo de Estudos Regionais e Socioespaciais (GERES), Instituto de Ciências da Natureza (ICN), Unifal-MG.

cificas [...] Até chegar aos créditos de filmes hollywoodianos recentes [...] (Brasil, 2008, p. 89).

Para Barone (2006) e Brasil (2008), desde a gênese da indústria do cinema nos Estados Unidos, a mesma foi constituída através de um oligopólio, no qual se caracteriza uma grande fonte de poder, isso se deu o domínio dos instrumentos e produções de filmes sob a égide de algumas empresas detentoras de patentes, onde com a cobertura da lei dificultava a produção de filmes independentes, pois teriam que pagar para fazer uso dos produtos patenteados.

Ademais, foi nessas condições que, de acordo com Brasil (2008), surgiu *Hollywood*, onde por volta de 1909 a 1910, grupo de pessoas independentes que buscavam ser produtores de cinema migraram para a Califórnia-EUA, buscando um ambiente propício para as gravações, onde não seriam interrompidos pela burocracia, devido ao fato de não possuírem os direitos de utilizarem as licenças. Assim é que surge *Hollywood*, contrapondo-se às imposições, na qual hoje a mesma é defensora. Estranho? Não, é apenas o outro lado!

[...] a indústria de cinema em Hollywood, que encontra seu apogeu nos anos de 1930, é responsável pela afirmação da vocação do cinema como uma arte direcionada para os olhos e para o subconsciente do espectador e não voltada ‘para a razão ou explanação verbal. E, por isso, o cinema está mais próximo da mitologia que da narrativa ou da historia com sua estrutura orgânica ou base verbal. O cinema não explica nem persuade, ele seduz’ (Novais, 2006, p. 600 *apud* Machado, 2009, p. 83).

Diferentemente de outros países, nos EUA, o cinema em seu início era de caráter popular. De acordo com Machado (2009), nos primeiros anos do século XX o principal público constituinte do cinema estadunidense era a classe operária, havendo resistência da classe média e das classes mais altas da sociedade.

Dentro desse quadro, foi somente no pós-guerra que essa situação começou a mudar, a partir do incremento de forma paulatina da classe média. Nesse momento se começa a romper com os velhos estigmas, e o cinema já não é mais tratado como pertencente somente às classes periféricas (Machado, 2009, p. 79). Como explica Belloni (2003, p. 123):

O período pós-guerra caracteriza-se, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, por uma grande efervescência cultural, com características realmente novas, como o surgimento de uma cultura de massa, que fugia completamente aos padrões estabelecidos da “alta cultura” de massa europeia

De acordo com Morin (2002), o mundo tanto do operário, quanto do camponês, ainda que se inserisse na cultura primária, fora subjugado para extremidades das humanidades, o teatro era (ou ainda é) um consumo restrito à burguesia. Para mais, o cinema de acordo com o autor, teve a capacidade de unir todas as classes sociais, tanto as urbanas como as do campo.

As fronteiras culturais são abolidas no mercado comum da *mass media*. Na verdade as estratificações são reconstituídas no interior da nova cultura. Os cinemas de arte e os cinemas de circuito popular diferenciam o público cinematográfico. Mas essa diferenciação não é a mesma das classes sociais [...] a cultura industrial é o único grande terreno de comunicação entre as classes sociais: o operário e o patrão cantarolam Piaf ou Dalida, terão visto o mesmo programa na TV e terão seguido as mesmas séries desenhadas do France-Soir, (terão quase ao mesmo instante) visto o mesmo filme [...] nova cultura prolonga no sentido de uma homogeneização das culturas (Morin, 2002, p. 40-41).

Logo se percebe, hoje mais do que nunca, os meios midiáticos estão ratificados nas diversas esferas sociais, produzindo uma cultura na qual ela mesma se “industrializa”, ou seja, a formulação de novas e futuras tendências, nesse sentido: “O mundo todo é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural.” (Adorno e Horkheimer, 1947, p. 59). O conceito de indústria cultural de Adorno e Horkheimer (1947), formulado no século XX, vem nos mostrar

a intenção do mercado ao agir na estruturação dos gostos, o que culmina na gênese de necessidades existenciais. Logo, há uma ruptura com o conceito de cultura de massa, onde se tem uma sensação de que essa homogeneização cultural está relacionada a uma condição natural, o que não condiz com a realidade do capitalismo.

Portanto, a indústria cultural é um modo crítico de perceber, como em nosso contexto somos influenciados por determinados meios, entre eles com grande contribuição: o *mass media*.

O fato de que milhões de pessoas participem dessa indústria imporia métodos de reprodução que, por sua vez tornam inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais [...] Os padrões teriam resultado originalmente das necessidades dos consumidores: eis por que são aceitos sem resistência (Adorno e Horkheimer, 1947, p. 57).

Segundo Debord (2003), as sociedades submetidas nas relações modernas de produção, revela-se, na mesma, uma grande detentora de espetáculos, onde aquilo que era absorvido e vivido se esvai em representações. De certa forma não se pode destinar o espetáculo somente aos meios midiáticos, embora, seja sua manifestação “superficial mais esmagadora”, um meio instrumental. Todas essas questões são implantadas e delas germinam as necessidades de um ser: em ter o novo o atual mesmo que não precisando, simplesmente pela compulsão de estar inserido em um consumismo desenfreado.

De acordo com Bauman (2008), há uma ruptura que merecia ser classificada como “revolução consumista”, é a transformação do consumo em consumismo, em que o resultado é o modo de vida destinado a ser um alicerce econômico de grandes empresas, pelas quais, através da moldagem dos seres, formam um público de consumidores. De certa forma, para Bauman (2008, p. 41), os sujeitos seriam influenciados e programados através das publicidades tornando-se subordinados, transformando a relação do homem com o objeto à medida que o tempo do mesmo se transforma em relação às

compras, ao consumo. Para ele, “[...] de maneira distinta do consumo, que é basicamente uma característica e uma ocupação dos seres humanos como indivíduos, o consumismo é um atributo da sociedade”.

Os filmes principalmente das grandes empresas cinematográficas como Marvel e DC trazem em seu cerne grandes tendências nas quais os super-heróis se encontram na atualidade como umas das principais investidas para o mercado. De acordo com Adorno e Horkheimer (1947), o cinema é um grande negócio. Não precisa mais se apresentar como arte, é uma indústria detentora de grandes faturamentos mundiais. Logo, essas empresas cinematográficas, ligadas a uma hegemonia mundial, não possuem em seu cerne uma preocupação primordial pela arte, mas, sim, o desejo de lucrar cada vez mais: onde o consumidor se resume em números e cifras.

A indústria cultural aliena e impede a capacidade crítica de um indivíduo. O mesmo, sem uma consolidação crítica, não possuiria sua capacidade autônoma na íntegra. Ainda, segundo Adorno e Horkheimer (1947), o filme possui uma capacidade de adestrar o telespectador. Ademais, se o mesmo não quiser perder as cenas e entender o enredo dos fatos que desfilam em sua frente, abster-se de suas capacidades críticas reflexivas se faz necessário.

Percebe-se que, em grande parte, as relações críticas relacionadas aos aspectos cinematográficos são inexistentes. O telespectador adentra em um mundo que, embora excitante, é uma construção artificial; posteriormente lhe resta as lembranças e as possíveis discussões que remetem ao supérfluo, podendo ser fragmentadas em etapas ou bebidas de uma vez. Subtende-se que esta questão não dependerá de sua vontade, mas sim dos meios midiáticos e sua presunção alienadora.

## **2. A guerra dos super-heróis pelo mercado: Marvel x DC**

Os universos Marvel e DC são muito populares nos meios conhecidos como *nerd*, *geek* e na cultura *pop* de uma forma geral. Desde a metade do século XX com HQs de super-heróis como *Superman*, de 1938, por Shuster e Siegel, *Batman*, criado em 1939 por Bob Kane, *Spider-Man*, em 1962, por

Stan Lee (fundador da Marvel Comics) e S. Ditko, tem havido uma popularização dessas personagens, desencadeando em uma série de desenhos animados e filmes de lá para cá. Há quase cem anos, essas personagens que fizeram e fazem parte da cultura *pop* há algumas gerações, vem levando milhões de pessoas, sobretudo crianças e jovens, a adentrar num mundo imaginário que cada vez mais tem expandido sua força em se transformar em consumismo.

O Universo Cinematográfico Marvel (UCM) é conhecido pela indústria do cinema e do entretenimento como um conjunto de longas-metragens que narram enredos de diferentes super-heróis da *Marvel Comics*. Quando em 2008 a *Marvel Studios* lançou o filme *Iron Man*, o UCM deu início a uma caminhada que prometia contar as histórias dos super-heróis dentro de um mesmo contexto. Isto é, cada filme seria um bloco completado pelo longa-metragem seguinte, formando uma grande série cinematográfica. Isso se mostrou muito promissor para o público *nerd*, pois, em quase todos os anos esse nicho de mercado pode agora se aproveitar de uma onda em torno da obra cinematográfica para emplacar sucessões de consumismo, tendo como núcleo gerador as próprias películas.

Nesse caminho, a *Marvel Studios* dividiu suas produções em três diferentes fases: Fase-um, fase-dois e fase-três. A fase-um (2008-2012), engloba seis filmes: *Iron Man* (2008), *The Incredible Hulk* (2008), *Iron Man 2* (2010), *Thor* (2011), *Captain America: The First Avenger* (2011) e *The Avengers* (2012). A fase-dois (2013-2015), conta com mais seis longas: *Iron Man 3* (2013), *Thor: The Dark World* (2013), *Captain America: Winter Soldier* (2014), *Guardians Of The Galaxy* (2014), *The Avengers: Age of Ultron* (2015) e *Ant-Man* (2015). A fase-três (2016-2019), a atual, considera um número maior de filmes, totalizando dez filmes: *Captain America: Civil War* (2016), *Doctor Strange* (2016), *Guardians Of The Galaxy Vol. 2* (2017), *Spider-Man: Homecoming* (2017), *Thor: Ragnarok* (2017), *Black Panther* (2018), *The Avengers: Infinit War* (2018), *Ant-Man and the Wasp* (2018), *Captain Marvel* (2019) e *The Avengers 4* (2019)<sup>3</sup>.

3. Esses cinco últimos em produção.

Em um movimento de resposta, a *DC Comics* em associação com a *Warner Bros. Pictures* lançou em 2013 o primeiro filme de seu Universo Extendido Cinematográfico-DC (UEC-DC), o *Man of Steel*, para concorrer com a *Marvel* que já se estabelecia no mercado de franquias de super-heróis. Com isso, a *DC/Warner Bros.* inseriu-se de vez na corrida cinematográfica, dando continuidade ao lançar: *Batman v Superman: Dawn of Justice* (2016), *Suicide Squad* (2016), *Wonder Woman* (2017), bem como outros filmes em produção *Justice League* (2017), entre outros ainda em elaboração de roteiro.

Em nove anos de UCM e de UEC-DC foram produzidos, portanto, vinte filmes somando o total dos dois Universos Cinematográficos, demonstrando uma média de mais de dois filmes de super-heróis por ano, desde 2008. Tal movimento é inédito na indústria do cinema, já atingindo números expressivos, sobretudo no que se refere ao mercado. Se considerarmos apenas o UCM, todo o montante arrecadado com apenas dezesseis filmes chega a um valor de pouco mais de US\$ 12 bilhões (aprox. R\$ 36 bilhões), com um investimento de US\$ 2,3 bilhões (aprox.. R\$ 7 bilhões). Já o UEC-DC, com três filmes, faturou US\$ 3 bilhões (aprox. R\$ 9 bilhões), a partir da injeção de US\$ 0,8 bilhão (aprox. R\$ 2,5 bilhões)<sup>4</sup>.

Isso permite, ainda que timidamente, afirmar que existe uma força que orienta os estúdios a “concorrerem” em um mesmo tempo para ver quem leva mais público aos cinemas, quem domina as bilheterias mundiais, quebra os recordes de faturamento, entre outros. Aliás, não só uma “competitividade” entre os estúdios, mas o aproveitamento de um afluxo que enxerga nos super-heróis a oportunidade de movimentar o máximo de capital possível, contribuindo aos interesses de grandes investidores e especuladores.

Os embates mercadológicos entre o UCM e o UEC-DC não são apenas delimitáveis e entendíveis pela disputa de espaço no mercado ou pelas cifras. Fazem parte, contudo, de uma guerra que transcende limites de espaços físicos e abstratos, digladiando-se em inúmeras formas e estratégias de

4. Dados extraídos do portal online *Box Office Mojo*, site especializado em recolher os faturamentos das bilheterias da indústria cinematográfica.

discursos, imagens e representações que objetivam. Essa guerra atinge escalas abrangentes na indústria cultural e toca em pontos de intersecção que envolve o mercado gráfico, a imprensa e o entretenimento, sendo esse conflito um confronto que se faz por duas bases da guerra cinematográfica dos super-heróis: a imagem e a informação.

A imagem é a responsável pelo primor do espetáculo. Seu uso e sua manutenção são o que garante ao público telespectador o mergulho em uma narrativa que põe em desequilíbrio as suas emoções. Prender a atenção pelos efeitos visuais, conduzir ao êxtase pelo desenrolar da trama, a imagem como pressuposto ao espetáculo no cinema faz do consumidor um indivíduo imerso em um mar de entretenimento pensado milimetricamente para manipulação seus desejos.

Já a informação, como bem apontam Raffestin (1993) e Santos (2006) sobre o seu papel estratégico na organização dos territórios e dos espaços, está colocada para ser o fio condutor dessa guerra. A divulgação dos estúdios com o lançamento de trailers no *youtube*, *facebook* ou *twitter*, e as análises feitas por críticos especialistas em HQs de super-heróis dão suporte à repercussão dos longas-metragens. Quando, por exemplo, esses agentes elogiam um filme do UCM e reprova um filme do UEC-DC, a informação transmitida é a de que o público será mais bem recompensado acompanhando um filme em detrimento de outro, influenciando indireta e diretamente na capacidade de escolha do sujeito.

Se essa informação for replicada sistematicamente, de modo a criar um fluxo contínuo no sentido de favorecer a opinião de “a” e não de “b”, a tendência é fazer com que um segmento bem avaliado pelos especialistas se torne o foco do consumo, principalmente do público *mainstream*, que é uma parcela de consumidores que acompanha o teor das opiniões gerais. Algo semelhante ocorreu em 2016, com os filmes *Batman v Superman: Dawn of Justice*, da UEC-DC e *Captain America: Civil War*, do UCM. O filme da DC/Warner foi duramente recebido pelas críticas e isso retornou ao resultado final da bilheteria do filme, abaixo do esperado pelos estúdios e pelos acionistas. Por

outro lado, o produto da Marvel recebeu uma carga de elogios do *establishment* e conseguiu gerar quase US\$ 1 bilhão, enquanto que o da DC, com dois dos maiores ícones da cultura *pop* – *Batman* e *Superman* – chegou a pouco mais de US\$ 800 milhões (Marafon, 2016; Silva, 2016; Fleming Jr., 2017), o que decepcionou muito os investidores do grupo, que esperavam maior lucro. Tanto as imagens como a informação possuem, portanto, papel preponderante nessa guerra e compõem a estratégia da manipulação que tem sempre por objetivo conduzir os exércitos ao consumismo e na manutenção da circulação sadia desse fluxo de capital.

A guerra da imagem, isto é, quem prepara o melhor espetáculo, quem manipula melhor os sentimentos e os desejos, e a guerra da informação, ou seja, quem conquista melhor a opinião pública atraindo mais pessoas aos cinemas e mais adeptos aos UCs são duas táticas que devem prevalecer para o lado que quer sair vitorioso. Se nesse processo temos um lado que vence e outro que perde, existe, porém, como em todas as guerras, uma força maior que não perde e nem ganha, mas se utiliza do conflito para se reestruturar e para se consolidar, como um tipo de poder. Por esse motivo, para além dos embates entre os super-heróis da *Marvel* e da *DC*, cabe-nos pensar, para que serve essa guerra?

### **3. O consumo da guerra dos super-heróis: qual a finalidade da guerra?**

As estratégias da guerra e a manipulação das emoções para o desejo do consumismo criaram variedades infindáveis de subprodutos nessa parcela do mercado da indústria cultural do cinema. Com os UCs estabelecidos e com o surgimento de novas franquias e narrativas, uma gama de produtos licenciados pela marca tanto dos estúdios como dos filmes, surge em forma de materiais escolares, bonés, calçados, camisetas, cama-mesa-banho, utensílios domésticos, canecas, toalhas, *bottoms*, *action figures*, *games*, estatuetas e uma infinidade de outros produtos que se renovam a cada filme lançado. Soma-se assim, mais lucro, de uma forma talvez indireta, bombeando o fluxo de capital.

Essa diversificação de produtos e itens supérfluos apenas reforça o caráter consumista que essa guerra fortalece. Se por um lado a “competitividade” dos estúdios implica na articulação de intenções que aqui foram introduzidas, por outro eles se complementam, se unem em uma massa homogênea cinicamente contraditória que ronda as possibilidades de gerar capital em um mercado específico. E esse é, especialmente, o motor do próprio capitalismo. Para Harvey (2010, p. 62):

A conversão de uma parte do lucro de ontem em capital novo depende, portanto, da disponibilidade de uma quantidade cada vez maior dos meios de produção [...] O capital tem, em outras palavras, de produzir as condições para a sua própria expansão continuada antes da própria expansão!

Aqui o autor toca na questão da reprodução do capitalismo em seus meios materiais, entretanto, podemos aproveitar sua ideia para refletir na disposição desse mercado em nossa análise. Há uma constância na reprodução desse nicho que necessita de renovar os instrumentos imagéticos e informacionais para continuar significando os espetáculos e aumentando o raio de alcance de seu consumismo. Para que o público consuma os produtos, a mercadoria fílmica precisa ser muito bem estruturada, modelada e divulgada, conservando a tendência de ampliar as razões de consumo.

Os itens supérfluos dão contornos e, as salas de cinema, os eventos *pop-nerd-geek*, por exemplo, integram e se transformam em espaços de lazer-consumo nas diferentes cidades. Eventos como a *ComiCon International*, desde 1970 e a *ComiCon Experience*, versão brasileira deste primeiro, a partir de 2014, são alguns exemplos de uma série de espaços efêmeros de consumo que servem de ponto de encontro para alavancar de modo frenético o consumismo e fortalecer o fluxo de informação e o trabalho da imagem. Telões com trechos inéditos dos *sets* de filmagens, novos *sneak-peeks*, *stands* com essas marcas divulgando milhares de tipos de produtos, novas oportunidades de assinarem *fan-boxes* com quinquilharias em referências aos super-heróis dos estúdios, são alguns dos elementos inerentes a esses eventos que ocor-

rem anualmente e movimentam milhares de pessoas que pagam ingresso e consomem tais espaços e produtos.

Doravante, o entretenimento como lazer, o lazer como imaginário e o imaginário como mercadoria, fazem de uma juventude contemporânea massa de manobra para o consumismo. O entretenimento enquanto indústria cultural produz informações e perpassa modos de vida na sociedade contemporânea e pós-moderna, e é por isso que Harvey (2010, p. 144) afirma que:

A tendência pós-moderna para a formação de nichos de mercado – nas escolhas de estilo de vida urbana, hábitos de consumo e normas culturais – permeia a experiência urbana contemporânea, com uma aura de liberdade de escolha, desde que se tenha dinheiro. Centros comerciais, cinemas multiplex e megastores proliferam (a produção de cada um deles tornou-se um grande negócio), assim como as áreas de fast food e lojas de artesanato, a cultura das boutiques, os cafés e outros

Para Lefebvre (2011, p. 79), o capitalismo tem por perfil reproduzir no espaço urbano o consumo por meio de espaços de lazer, transformando tudo em mercadoria:

A multiplicação e a complexificação das trocas no sentido amplo da palavra não podem continuar sem que existam locais e momentos privilegiados, sem que esses lugares e momentos de encontro se libertem das coações do mercado, sem as relações que condicionam o lucro. Até esse momento, a cultura se dissolve, tornando-se objeto de consumo, ocasião para lucro, produção para o mercado: o “cultural” dissimula mais de uma armadilha. A interpretação revolucionária, até o momento, não levou em consideração esses novos elementos.

Visando um projeto de outra sociedade urbana, uma revolução urbana, Lefebvre (2011) elucida a dialética da cidade com a lógica da cidade capitalista que tende a transformar os espaços em mercadoria. O espaço urbano como produto, meio e condição, integra o capitalismo e faz parte de seu movimento de reprodução da mercadoria. Em uma ideia que engloba os es-

paços de lazer e consumo na cidade, os cinemas e os eventos do mercado da indústria cultural do cinema, tem exatamente essa missão apontada por Lefebvre (2011): a de conformar a cidade num centro de emanção desses desejos de consumismo e de amplificação do fluxo de capital.

Nesse sentido, se considerarmos que esse mercado, esse nicho, conforma majoritariamente a juventude, temos parte dessa juventude incluída numa bolha gigante de consumismo. Todos os sentidos da vida, do cotidiano, passam a girar em torno de um mundo imaginário que, na realidade, é materializado em forma de um mercado estrategicamente organizado para captar o máximo de indivíduos que idealizem suas vidas em objetos de consumo. Com isso, o lazer-consumo ressignifica os espaços que, na cidade, não querem conduzir os indivíduos à cidadania ou à emancipação, mas pretendem, em síntese, prendê-lo à alienação. O sujeito na cidade, que não consegue nela se localizar, se situar, se representar, mas busca isso em um mundo artificialmente produzido, perde todo o seu potencial em transformar os espaços e os lugares, sendo, portanto, essa guerra, no fim das contas, interessante e produzida pelo capitalismo, que se nutre da alienação e da repetida ideologia do consumismo, conectando vários segmentos do mercado e os articulando em uma rede, em uma totalidade que aumenta a sua ossatura e que se dá, sobretudo, nos espaços urbanos (Carlos, 2005, 2007, 2013; Damiani, 1999; Santos, 2007).

Refletir algo simples como um conjunto de filmes de super-heróis é, por conseguinte, importante, embora pareça banal. Possui um peso, pois no sistema capitalista todo e qualquer nicho que possa ser rentável, é e continuará sendo explorado até os seus limites. Passar despercebido esse fenômeno recente que ainda está a atingir seu auge, é abdicar de uma provocação que busque salientar ao debate alguns traços da estratégia do mercado. Se os conhecimentos filosóficos e geográficos estão a serviço de outra sociedade, que coloque o valor de uso acima do valor de troca, toda e qualquer crítica deve se fazer no objetivo de elevar o nível do debate e sempre apontar para as contradições que o capitalismo expõe.

## Referências

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Fragmentos Filosóficos, 1947. Disponível em [https://nupese.fe.ufg.br/up/208/o/fil\\_dialectica\\_esclarec.pdf](https://nupese.fe.ufg.br/up/208/o/fil_dialectica_esclarec.pdf) Acesso em 26 out. 2016.
- BARONE, J. G. Exibição, Crise de Públicos e Outras Questões do Cinema Brasileiro. *Sessões do imaginário: Cinema, Cibercultura, Tecnologias da Imagem*, Porto Alegre, Ano 13, n. 20, p. 06-11, 2008. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/famecos/article/view/4980/3682> Acesso em 20 set. 2016.
- BAUMAN, Z. *Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BELLONI, M. L. A formação na sociedade do espetáculo: gênese e atualidade do conceito. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 121-136, Abr. 2003. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782003000100011&lng=en&nr=m=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000100011&lng=en&nr=m=iso) Acesso em 20 set. 2016.
- BRASIL, G. A. Ensaio: politizando a tecnologia e a feitura do cinema. In PRETTO, N.L., SILVEIRA, S. A. (Org.). *Além das redes de colaboração: internet, diversidade cultural e tecnologias do poder*. [online]. Salvador: EdUFBA, 2008. Disponível em SciELO Books: <http://books.scielo.org/id/22qtc/pdf/pretto-9788523208899.pdf> Acesso em 20 set. 2016.
- CARLOS, A. F. A. A prática espacial urbana como segregação e o “direito à cidade” como horizonte utópico. In: VASCONCELOS, P.A.; CORRÊA, R.L., PINTAUDI, S.M. *A cidade contemporânea: segregação espacial*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 95-110
- CARLOS, A. F. A. Diferenciação socioespacial. *Cidades*, São Paulo, v. 4, n. 6, p. 45-60, 2007.
- CARLOS, A. F. A. O direito à cidade e a construção da metageografia. *Cidades*: São Paulo, v.2, n.4, p. 221-248, 2005.

- DAMIANI, A. L. A geografia e a construção da cidadania. In: CARLOS, A. F. A. (org.). *Geografia na sala de aula*. São Paulo, Contexto, 1999.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Projeto periferia, 2003. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf> Acesso em 20 out. 2016.
- FLEMING Jr., M. No. 13 'batman v. superman' box office profits – 2016 most valuable movie blockbuster tournament. *Deadline Hollywood*, 23 mar. 2017. Disponível em <http://deadline.com/2017/03/batman-v-superman-box-office-profit-2016-1202049201/> Acesso em 20 out.2017.
- HARVEY, D. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Trad.: João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011.
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. 5.ed. 3.reimpr., Trad.: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2011. Disponível em [https://monoskop.org/images/f/fc/Lefebvre\\_Henri\\_O\\_direito\\_a\\_cidade.pdf](https://monoskop.org/images/f/fc/Lefebvre_Henri_O_direito_a_cidade.pdf) Acesso em 12 out. 2017.
- MACHADO, M. A formação do espectador de cinema e a industria cinematográfica norte-americana. *Sessões do imaginário: Cinema, Cibercultura, Tecnologias da Imagem*. Porto Alegre: FAMECOS PUCRS, Ano 14, n. 22, p. 77-87, 2009.
- MARAFON, R. Críticas negativas devem afetar as bilheterias de 'Batman Vs Superman'. *Cine Pop*, 23 mar. 2016. Disponível em <http://cinpop.com.br/criticas-negativas-devem-afetar-as-bilheterias-de-batman-vs-superman-115457> Acesso em 20 out. 2017.
- MORIN, E. *Cultura de massas no século XX: O espírito do tempo 1*, Neurose. 9.ed., 2. reimpr. Trad.: Maura Ribeiro Sardinha. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. Trad.: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.
- SANTOS, M. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4.ed., 2.reimpr. São Paulo: Edusp, 2006. (Coleção Milton Santos, 1)
- SANTOS, M. *O Espaço do Cidadão*. 7.ed. São Paulo: Edusp, 2007.

SILVA, B. *Batman vs Superman - A Origem da Justiça*: Pré-venda de ingressos sugere que bilheteria pode chegar a US\$ 1 bilhão. *Omelete*, Filmes, 15 mar. 2016. Disponível em <https://omelete.com.br/filmes/noticia/batman-vs-superman-a-origem-da-justica-boa-pre-venda-de-ingressos-sugere-que-bilheteria-deve-chegar-a-us-1-bilhao/> Acesso em 20 out. 2017.



## **UM DEBATE SOBRE OS RUMOS DA CULTURA POPULAR NEGRA E O SEU RECONHECIMENTO NA ERA GLOBALIZADA**

Elaine Cristina Moraes Santos<sup>1</sup>

A sociedade “de produção” (industrial) deu origem à “sociedade do consumo” em que os meios de comunicação são utilizados para atingir milhões de pessoas ao mesmo tempo, independentemente do lugar onde estejam, a partir de fórmulas prontas “de “ser” e “pertencer” ao mundo, influenciando de maneira direta, a formação da identidade nacional ou local de cada povo ou cultura. Isto posto, inicio esta discussão, a partir do que o sociólogo jamaicano Hall (2006), um dos maiores estudiosos contemporâneos da identidade cultural, entende por sujeito pós-moderno. Segundo ele, a noção de identidade teve três diferentes concepções ao longo da história: a primeira, refere-se ao sujeito do Iluminismo, baseado numa concepção do Homem do século XVIII, em que prevalecia a ideia de indivíduo “centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação”, cujo centro emergia de seu interior. (Hall, 2006, p.10). Esta identidade estaria voltada à noção de particularidade e de individuação, em que o “eu” era o que representava, de fato, a identidade, desde o nascimento até a morte. A segunda forma seria o sujeito sociológico, que reflete a crescente complexidade do mundo moderno e suas relações. A identidade de acordo com essa concepção sociológica, passa a sofrer um processo de “descentramento” do eu, permitindo assim considerar

1. Psicóloga, Mestra em Educação Escolar e doutoranda em educação pela Universidade de São Paulo (FE-USP).

também o outro, envolvendo as relações sociais, os grupos e a sociedade de modo geral. A identidade passa a ser entendida como um processo que se forma a partir das interações entre os indivíduos e as instituições que o representam. Já a terceira forma, seria o sujeito pós-moderno, que emerge da crise de ambos os sujeitos – iluminista e sociológico –, que outrora se apresentava como unificado, estável e que estaria se tornando cada vez mais fragmentado, incompleto e contraditório. Até meados do século XX, os indivíduos se organizavam a partir de referências nacionais, produzidas no interior de cada nação. Todos se reconheciam como pertencentes a uma determinada cultura e país.

Contudo, no séc. XXI, devido ao avanço dos meios de comunicação digital e de massa, as identidades tornam-se cada vez mais transnacionais e o sujeito passa a ser confrontado com uma imensidão desconcertante de identidades possíveis. As mudanças estruturais e institucionais e o próprio processo de identificação, pelo qual se constroem as identidades culturais, estão cada vez mais provisórios e ambíguos. Assim, esta identidade torna-se uma “celebração móvel” – sendo continuamente transformada e formada pelo que a interpela nos sistemas de representação cultural.

Os filósofos e sociólogos Adorno e Horkheimer, da chamada Escola de Frankfurt, criaram o conceito de indústria cultural, que aparece pela primeira vez no livro *Dialética do esclarecimento*, publicado em 1947, para descrever um determinado modo de fazer cultura: a partir da lógica do consumo. Nos primeiros esboços desses autores, eles falavam em “cultura de massas”, mas decidiram substituir a expressão para que desde o início fosse esclarecido que o conceito se referia a uma cultura produzida pela indústria – e não gerada espontaneamente pelas massas. Desse modo, o termo indústria cultural revelou-se mais radical.

Na virada do século XIX para o século XX, os avanços tecnológicos possibilitaram o surgimento de novas formas de expressão artística, por exemplo, o cinema. Quando Adorno observou esse fenômeno, alertou que a arte encontrava-se ameaçada. Embora, posteriormente, tenha reconhecido no

artigo *Notas sobre o filme* (1967), uma visão mais otimista a respeito das técnicas cinematográficas, passando a ponderar que mesmo com a expansão da indústria cultural, o avanço da técnica poderia servir para explorar algo de “incontrolado e ocasional”, Adorno sempre se atentou aos riscos que a obra de arte contestatária sofria diante do poder da indústria cultural e dos meios de comunicação ao assimilá-las a favor do mercado. Ao ser tratada como mercadoria, a arte estaria sujeita às leis de oferta e procura, dando à indústria todo o poder de moldar o que seria desejado pelo público que a contempla. Segundo Adorno e Horkheimer, sob o pretexto de inovação tecnológica, o sistema ideológico capitalista, aliado à indústria cultural, seria capaz de transformar não só a arte, mas toda a cultura em algo idêntico e padronizado, com a finalidade única de produzir lucros.

Os interessados inclinam-se a dar uma explicação tecnológica da indústria cultural. O fato de que milhões de pessoas participam desta indústria imporia métodos de reprodução que, por sua vez, tornam inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 114).

Essa padronização das mercadorias seria definida por intermédio de uma espécie de *círculo da manipulação e da necessidade retroativa*, em que ao produzir uma mercadoria se produziria também, a necessidade do indivíduo de consumi-la (Adorno e Horkheimer, 1985). Este ciclo de manipulação das necessidades humanas, traz a noção de uma vulnerabilidade das sensações humanas, frente a um sistema social. No texto *O Belo irresolvido: Kant e a tirania do relativismo na arte*, Türcke (1999, p. 88) afirma:

No caso do gosto isso se passa da seguinte maneira: a tese afirma: É um contrassenso brigar pelo gosto, pois cada um tem o seu. A tese contrária afirma: É necessário brigar pelo gosto, pois ele é passível de anuência universal. Os dois enunciados estão corretos, mas excluem-se reciprocamente [...].

Segundo o autor, existe uma ambiguidade que permeia a concepção do gosto, pois ao mesmo tempo em que ele pode ser individual ele também é

passível de uma generalização universal. Ainda de acordo com o filósofo, desde que o gosto deixou de ser apenas uma faculdade do paladar para se tornar a distinção entre o belo e o feio, ele está submetido a uma tensão. As propagandas publicitárias criam o gosto como um suposto “bom gosto”, transformando-o em algo homogêneo a todos.

Entretanto, para Hall (2006), esta homogeneização cultural não se dá de maneira totalizada na contemporaneidade, sendo possível a produção de novas identidades, particularizadas. Nas proposições do autor, pensar na globalização (Giddens, 1991; McGrew, 1992) e nas novas tecnologias, apenas como um processo de homogeneização cultural, que enfraquece formas de identidades culturais é muito simplista e reducionista. Apesar de concordar que o consumo de mercadorias exerce grande influência no indivíduo pós-moderno, despertando nele um sentimento de pertencimento que afeta não somente sua identificação como seus hábitos culturais, o autor afirma que a globalização também traz suas contradições, que acarreta no “descenramento” do sujeito, fragmentando suas dimensões culturais de gênero, raça, etnia, classe e nacionalidade. O mundo global, construído a partir de fronteiras dissolvidas e de continuidades rompidas, põe em questão velhas certezas e hierarquias de identidade. Como explica Hall (2003, p. 151):

Aquela distinção erudito/popular é precisamente o que o pós-moderno global está deslocando. Reconheço que os espaços “ganhos” para a diferença são poucos e dispersos, meticulosamente policiados e regulados. Eu acredito que sejam limitados. Sei, às minhas próprias custas, que eles são absurdamente subfinanciados, que existe sempre um preço de incorporação a ser pago quando a ponta de lança da diferença e da transgressão é desviada para a espetacularização. Eu sei que o que substitui a invisibilidade é um tipo de visibilidade segregada que é cuidadosamente regulada. Mas simplesmente apelidá-la de “o mesmo” não adianta. Depreciá-la desse modo reflete meramente o modelo específico de políticas culturais ao qual continuamos apegados, precisamente um jogo de inversão – nosso modelo substituindo o modelo deles, nossas identida-

des em lugar das suas - a que Antonio Gramsci chamava de cultura como “guerra de manobra” de uma vez por todas, quando, de fato, o único jogo no pedaço que vale a pena jogar é o das “guerras culturais de posição”.

Hall (2006) recorre ao conceito de “deslocamento” de Laclau (1990), para dizer que a sociedade moderna está o tempo todo sendo movida por forças, que deslocam o que está no centro, para experimentar uma pluralidade de centros de poder. E o lado positivo desse deslocamento, para Hall (2006) é que este processo desarticula as identidades estáveis do passado, abrindo para novas possibilidades e posições de identificação. McLaren (1997, p. 23) revela que um dos maiores problemas que identifica no atual momento histórico é a concepção de que a sociedade tenderia a ir “ao encontro de uma cultura global unificada”. Para opor-se a este diagnóstico unificador da cultura, considera pertinentes as ideias defendidas por Canclini (2010), segundo o qual, a despeito das tentativas de se absorver e padronizar as formas de produção material e cultural no mundo contemporâneo, concorre contra esta unificação, tanto a inaptidão do capitalismo para universalizar os bens e serviços, como a “resistência dos grupos étnicos que defendem sua identidade”. Neste sentido, McLaren (1997) apresenta as lutas históricas dos afrodescendentes urbanos como verdadeiras zonas de contestação às práticas discursivas dominantes. De acordo com Hall (2003, p. 149):

Mesmo que o pós-modernismo não seja uma nova época cultural, mas somente modernismo nas ruas, isso, em si, representa uma importante mudança no terreno da cultura rumo ao popular – rumo às práticas populares, narrativas cotidianas, narrativas locais, descentramento de velhas hierarquias e de grandes narrativas. Este descentramento ou deslocamento abre o caminho para novos espaços de contestação e causa uma importante mudança na alta cultura das relações culturais populares, apresentando-se, desse modo, como uma estratégia e importante oportunidade para a intervenção na esfera cultural popular.

A cultura popular negra, por exemplo, nunca esteve em tanta evidência como nos dias de hoje, a velocidade com que suas danças, trajes, artes e

músicas são compartilhadas e o alcance global que elas exercem é indiscutível. Enquanto que no passado, a capoeira e as religiões de origem africana eram proibidas, na atualidade elas se tornaram “patrimônio imaterial”. A ampliação dos horizontes gerou uma conexão mundial entre os negros que se tornaram visíveis a partir da difusão dos meios de comunicação e publicidade. E se na TV, revistas ou propagandas brasileiras, ainda é muito pequena a representatividade negra, com o advento da internet, as imagens e discussões étnico-raciais se tornaram extremamente presentes. A possibilidade de qualquer anônimo produzir conteúdos digitais permite uma abertura mais democrática para a cultura da margem e da periferia ocupar espaços que, antes, não eram possíveis. Com o fenômeno da internet, os indivíduos deixaram de ser um mero telespectador passivo, passando a interagir com outras pessoas sobre tudo que vê, sente e ouve. Neste sentido, o ambiente virtual traz consigo um potencial libertador, permitindo a livre circulação de ideias e a mobilização social, que pode ainda ser utilizado, inclusive, como um potente instrumento na luta política. Mesmo que as novas tecnologias da informação unifiquem padrões de consumo e carregue em sua gênese a marca da dominação, as contradições inerentes a esta unificação permitem um desdobramento que muitas vezes foge ao que o sistema pretende alcançar. Ao entrar em contato com diversas culturas, opiniões e imagens, a identidade passa a não ser mais definida por uma comunidade única ou nacional e sim por diversos signos que se cruzam. Como explica Hall (2003, p. 150):

Não há nada que o pós-modernismo global mais adore do que um determinado tipo de diferença: um toque de etnicidade, um “sabor” do exótico. Michele Wallace acertou ao indagar se esta reaparição de uma proliferação da diferença, de um certo tipo de ascensão do pós-moderno global, não é uma repetição daquele “esconde-esconde”, um jogo que o modernismo jogava com o primitivismo – e ao inquirir se este jogo não é novamente realizado às custas do vasto silenciamento acerca da fascinação ocidental para com os corpos de homens e mulheres negros e de outras etnias. Devemos perguntar acerca deste silêncio continuado

no terreno movediço do pós-modernismo, e se as formas de autorização do olhar a que esta proliferação da diferença convida permite ao mesmo tempo que se desconhecem não estão, realmente, junto com a Benetton e a miscelânea de modelos masculinos de *The Face*: um tipo de diferença que não faz diferença alguma.

Na mesma linha de raciocínio de Hall, Canclini (2010), afirma que além da globalização não representar uma homogeneização absoluta, ela preserva determinadas diferenças. É o “direito à diferença” num mundo em que se questiona o que é novo, de fato. Neste sentido, mesmo sendo pertinente as indagações sobre o que realmente pode ser considerado diferente e até que ponto essas diferenças não são absorvidas pela Indústria Cultural, é preciso considerar as ressonâncias das conexões populares e culturais. Ainda que a política econômica internacional atue como fomentadora de cultura, existem outros ambientes de compartilhamento que interpelam esta lógica. A tensão entre o local e o global se faz presente nas experiências cotidianas da vida urbana, que, em suas particularidades, apresentam uma contra resistência ao que tem sido imposto politicamente. Repensar a identidade nos tempos atuais, significa estudar os modos como são produzidas as relações de ruptura e continuidade, hibridização entre o local e global e o movimento entre tradicional e o moderno. Requer avançar na discussão macro nacionalista do séc. XIX, e reconhecer os diversos modos culturais que aparecem no âmbito da vida cotidiana, e que se recompõe nos desiguais modos de produção e diferentes modos de compartilhamento da cultura. Seguindo a linha de raciocínio de Hall (2006), a desintegração das megacidades não é obra de imposições imperialistas e nem uma repetição da forma urbana americana, ela se compõe também de desigualdades internas no processo de absorção da experiência transnacional. Apesar de existir a padronização quanto ao consumo e modelos de comportamento, é inegável uma certa ressignificação dos bens simbólicos, a partir da conexão entre o popular e o erudito, o interno e o externo, o contemporâneo e o ancestral.

O hip hop, por exemplo, ainda que seja uma invenção americana, que cresceu a partir da divulgação de seus clipes na MTV, produziu uma rede de

identificações, que vão muito além da dominação pela via da mercantilização, promovendo repercussões políticas e estéticas na cultura jovem de todo o mundo. E ainda com todo o sucesso comercial que se possa ter, isso não desqualifica sua essência de voz periférica a partir de um discurso subversivo que remete, por sua vez, à diáspora africana. Enquanto significante global, a cultura hip hop, conecta diversas pessoas de todas as partes, por identificações relativas a classe, cor e etc. Osumaré (2015), define este processo como “Marginalidades conectivas” do Hip Hop. Segundo ela, estas conexões internacionais pela cultura de expressão negra, ligam-se à juventude a partir de quatro significantes: pela classe, cultura, opressão histórica e pela construção discursiva do *status* periférico. As experiências, memórias e tradições de pessoas comuns liga-se àquilo que Bakhtin chama de “o vulgar – o popular, o informal, o lado baixo, o grotesco” (Hall, 2003, p. 152).

Ainda de acordo com Hall (2006, p.153), como a cultura popular, seja ela negra, ou qual for, tem se tornado cada vez mais dominante na cultura global, ela se tornou alvo da indústria cultural, que tem em sua essência o poder e o capital. E se de um lado, a mercantilização das indústrias “traz uma homogeneização em que os estereótipos e as fórmulas processam sem compaixão” os produtos e as experiências. Por outro, a raiz na cultura popular, provoca ressonâncias que transcendem a reprodução simples e pura. Esta ambiguidade na qual a cultura popular está destinada, não representa uma luta perdida para a lógica dominante, mas demonstra que seu lugar sempre será na contradição, representada por uma contestação estratégica conforme sua época.

Assim, a cultura popular, mesmo que de forma contraditória, tem trazido elementos de um discurso de vida diferente, reenquadrando inclusive a justiça. Os movimentos que lutam por reconhecimento, por exemplo, estão rompendo as barreiras territoriais em busca de um alcance global. Sobre este ponto, a socióloga americana Fraser (2009, p. 15) destaca:

Os movimentos que lutam por reconhecimento, cada vez mais, olham além do Estado territorial. Sob o slogan “os direitos das mulheres são direitos humanos”, por exemplo, as feministas estão, ao redor do mundo, vinculando as lutas contra as práticas patriarcais locais a campanhas de reforma da legislação internacional. Ao mesmo tempo, minorias religiosas e étnicas, que sofrem discriminação dentro dos Estados territoriais, estão se reconstruindo em diásporas e construindo públicos transnacionais a partir dos quais mobilizam a opinião internacional.

Para a autora, o princípio de Estado territorial, demarcado nos séculos anteriores, não possuem mais uma base suficiente para determinar quem merece justiça. A partir do “princípio de todos os afetados”, Fraser (2009, p. 29), propõe a todos aqueles que se sentem lesados por uma determinada estrutura social ou institucional, pensar em um coletivo que una sua categoria, não por uma proximidade geográfica, mas por um enquadramento estrutural comum a todos os quais também se sintam merecedores de tal justiça.

### **A luta por reconhecimento e a questão da justiça social na era globalizada**

A fim de pensar nas ressonâncias dos movimentos culturais e sociais na luta por reconhecimento e justiça, tomaremos como ponto de partida a tese central do filósofo contemporâneo Honneth (2003, p. 256) e o que este identifica por luta social. “Uma luta só pode ser caracterizada de “social” na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo”.

Para ele, luta social trata-se de um processo prático em que as experiências morais de desrespeito vivenciadas individualmente são interpretadas como experiências de um grupo, direcionando suas ações em prol de exigências coletivas que levem ao reconhecimento. Neste sentido, o aparecimento de movimentos sociais depende de um esclarecimento sobre as experiências de desapontamento pessoal como algo que agride não somente o eu individual, mas também muitas outras pessoas. Estas experiências negativas devem

sair do campo privado para se unir a um grupo que lute em conjunto pela superação do rebaixamento a que se encontram submetidos. O engajamento em ações políticas possui a função de retirar os indivíduos de uma situação paralisante, promovendo uma nova relação positiva de suas experiências.

De acordo com esta lógica, existem três condições sob as quais os sujeitos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos. Ou seja, a identidade dos indivíduos é determinada por um processo de reconhecimento a partir de três dimensões – o amor, o direito e a estima social. Quanto ao *amor*, este deve ser compreendido no âmbito de todas as relações primárias, na medida em que constituam ligações emotivas entre as pessoas. Fazendo referências à psicanálise de Winnicott, o autor parte da hipótese “de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência da fusão originária que marca a mãe e o filho nos primeiros meses de vida”(Honnet, 2003, p. 174). A experiência da simbiose, que proporciona uma sensação ao bebê de estar plenamente satisfeito, só permitirá o desenvolvimento do sentimento de *amor*, se houver a desilusão da separação, pois é a partir do reconhecimento do outro como uma pessoa independente, que se estabelece uma relação amorosa amadurecida. Este reconhecimento do outro, a partir do inevitável processo de separação, prepara os indivíduos para uma confiança elementar em si mesmos, constituindo o “pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto-respeito” (Honnet, 2003, p. 177). Ou seja, a ruptura com o estado de fusão – em que a pessoa amada preserva sua afeição, mesmo depois da separação, possibilitando ao sujeito que ama, uma segurança emotiva e o reconhecimento de sua independência, desenvolvendo uma autoconfiança – seria a base para sua participação autônoma na vida pública. Nas palavras de Honnet (2003, p. 173).

Se o amor da mãe é duradouro e confiável, a criança é capaz de desenvolver ao mesmo tempo, à sombra de sua confiabilidade intersubjetiva, uma confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência, pelas vias psíquicas abertas dessa forma, vai se desdobrando nela, de maneira gradual, uma “capacidade elementar de estar só”

Assim como no caso do *amor*, em que o bebê desenvolve sua autoconfiança mediante a experiência da separação e da dedicação materna, o indivíduo adulto, manifesta sua autonomia por meio da experiência do reconhecimento jurídico, manifestado pelo auto-respeito. Esta segunda forma de reconhecimento, descrita por Honneth, possui um caráter público, em que somente com o compartilhamento igualitário dos direitos básicos universais, o indivíduo se vê como digno de respeito. Segundo Honneth, a privação dos direitos fundamentais, contra a qual lutou o movimento negro nas Américas, é o testemunho histórico do significado psíquico que o reconhecimento jurídico possui para o auto respeito de grupos excluídos (Honneth, 2003, p. 198). O reconhecimento jurídico, dado por meio do direito, confere ao indivíduo a possibilidade de se ver como simbolicamente igual aos demais perante a sociedade. Do ponto de vista de Honneth (2003, p. 198):

Nessas situações históricas excepcionais, como representam as discussões do movimento negro por direitos civis nos EUA dos anos 1950 e 1960, vem à superfície da linguagem o significado psíquico que o reconhecimento jurídico possui para o auto-respeito de grupos excluídos: sempre se discute nas publicações correspondentes que a tolerância ao subprivilégio jurídico conduz a um sentimento paralisante de vergonha social, do qual só o protesto ativo e a resistência poderiam libertar.

Já a terceira forma de reconhecimento, definida como *estima social*, se dá pela experiência de solidariedade nos grupos, que adquirem uma identidade coletiva, a partir da qual o indivíduo consegue se ver reconhecido e representado. Como membro de um grupo social, ele se vê em condições de realizar ações, cujo valor para a sociedade é reconhecido por todos os membros. Neste caso, as relações internas do grupo assumem uma forma solidária de interação. Pode se entender que *solidariedade* seria uma espécie de aproximação movida por um interesse recíproco de pessoas que possuem modos distintos de vida, mas que se estimam entre si de maneira simétrica. Estas relações são chamadas de solidárias, pois superam a intolerância e despertam um interesse afetivo pelo outro, o qual, mesmo sendo

reconhecido como diferente, é identificado como alguém que partilha objetivos comuns. Para Honneth (2003, p. 209):

A auto-relação prática a que uma experiência de reconhecimento desse gênero faz os indivíduos chegar é, por isso, um sentimento de orgulho do grupo ou de honra coletiva; o indivíduo se sabe como membro de um grupo social que está em condição de realizações comuns, cujo valor para a sociedade é reconhecido por todos os seus demais membros. Na relação interna de tais grupos, as formas de interação assumem nos casos normais o caráter de relações solidárias, porque todo membro se sabe estimado por todos os outros na mesma medida.

A comprovação destes três padrões de reconhecimento contribui para uma distinção sobre como ocorrem suas formas negativas, ou seja, quando os sujeitos sofrem com sua falta. Para Honneth, os maus tratos, representam a maneira mais elementar de rebaixamento pessoal. O grau de humilhação provocado é maior do que qualquer outra forma de desrespeito, já que a lesão física não é puramente corporal, mas atinge o indivíduo na esfera da confiança e da proteção, construídos pelo *amor*. Já a segunda experiência de rebaixamento é a que afeta o auto respeito moral, sendo direcionada a pessoas que se encontram excluídas de determinados direitos conquistados em uma sociedade. “A denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral” (Honneth, 2003, p. 216). E por fim, há um terceiro tipo de desrespeito, o rebaixamento pessoal oriundo da ausência de estima social. O valor social de indivíduos ou grupos são elementos fundamentais para a constituição da “honra” e da “dignidade”. Assim, se a hierarquia social de valores ou a forma como a sociedade está constituída, ofende algumas formas de vida, considerando-as com menor valor ou deficientes, tira-se “dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades” (Honneth, 2003, p. 217). A experiência do rebaixamento ameaça os indivíduos em sua identidade, contudo podem conduzi-los à luta por reconhecimento. A superação, por meio da ação ativa que assume a forma de resistência política, que são

possíveis a partir de um discernimento moral sobre os sentimentos negativos e seus conteúdos cognitivos. O engajamento em ações sociais e políticas tem a função de arrancar o sujeito da situação paralisante de rebaixamento e proporcionar uma auto relação nova e positiva. É como se o indivíduo conseguisse restituir seu respeito social, mesmo que as condições existentes insistam em negá-los. Conforme avalia Honneth (2003, p. 207, 208).

Quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros.

De forma geral, Honneth (2003a) fala da história de lutas das populações historicamente prejudicadas, trazendo o lado positivo e negativo das dependências constitutivas das relações. Em *Redistribution or recognition?* há o registro de um intenso debate havido entre Honnet e Fraser (2003a), acerca de considerar, ou não, a redistribuição de renda como uma categoria chave para se pensar a questão do reconhecimento. Nessa obra, enquanto Honneth concebe a questão do reconhecimento, em seus três níveis, como crucial para se pensar uma sociedade mais justa e igualitária, Fraser dirige críticas às teses do autor sobre o reconhecimento, salientando a redistribuição de renda como uma outra categoria a ser avaliada.

Para Fraser (2002), o século XXI representa uma importante transição social, em que o modelo fordista do capitalismo, baseado na produção em massa, passa para uma fase pós-fordista, em que a produção se volta para nichos de mercado. Outra característica importante desta época é a decadência dos sindicatos, a expansão do sexo feminino no mercado de trabalho e a substituição da sociedade industrial (tecnologias de manufatura) pela sociedade do conhecimento (tecnologias de informação). Segundo ela, isto altera a ordem internacional dividida por Estados que no contexto atual, sofre um desgaste devido à sobreposição de um modelo global. Ou seja, na

era globalizada, a luta por reconhecimento é maior que a luta pela redistribuição de renda.

Neste sentido, Fraser destaca que há um risco de se reproduzir a desigualdade quando se substitui uma luta por outra, que, ao seu ver, possuem o mesmo grau de importância. A autora defende que uma sociedade contemporânea mais justa depende tanto da redistribuição quanto do reconhecimento, e neste sentido, ambas as dimensões devem ser reivindicadas da mesma forma pelos movimentos sociais. Já para o filósofo alemão Honneth (2003), a questão do reconhecimento é a única categoria moral fundamental, sendo a redistribuição algo que derivaria desta luta. Para ele, as injustiças distributivas, devem ser compreendidas como mais uma expressão da falta de reconhecimento e respeito social.

Contudo, apesar da diferença de pensamento entre os dois autores, ambos concordam que o objetivo da justiça social deve ser entendido a partir da lógica das relações sociais. Sem colocar em questão o grau de importância das reinvenções, ao qual todo movimento social e popular deve se orientar como princípio de luta, o ponto de partida deve ser a inclusão dos sujeitos como participantes plenos de seus direitos sociais e civis, podendo ser respeitados, independentemente de suas escolhas e estilo de vida. O que deve estar em pauta na sociedade contemporânea e globalizada é a luta pela dignidade humana, pela integridade física e pelo reconhecimento do valor das diversas culturas e modos de vida.

## Referências

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad.: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CANCLINI, N. G. *Consumidores e Cidadãos*. Trad.: Maurício Santana Dias. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

- FRASER, N. A. Justiça Social na Globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, Trad.: Teresa Tavares, n. 63, p. 7-20, 2002.
- FRASER, N. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova*, São Paulo, Trad.: Ana Carolina Freitas Lima Ogando; Mariana Prandini Fraga Assis, n.77, p. 11-39, 2009.
- FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political philosophical exchange*. London/New York: Verso, 2003a.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Trad.: Raul Fiker. São Paulo: EdUNESP, 1991.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, S. Que “negro” é este na cultura negra? In: SOVIK, L. (Org.). *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad.: Adelaine La guardia Resende...[et al]. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad.: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990.
- McGREW, A. A Global society. In: HALL, S.; HELD, D.; MCGREW, A. (Ed.). *Modernity and its futures*. Cambridge [UK]: Polity press, 1992. p. 61-116.
- MCLAREN, P. *Multiculturalismo crítico*. Trad.: Bedel Orofino Schaeffe. São Paulo: Cortez, 1997.
- OSUMARÉ, H. “Marginalidades conectivas” do Hip Hop na Diáspora Africana: os casos de Cuba e do Brasil. Trad.: de Vinicius Puttini e Mônica do Amaral. In: AMARAL, M.; CARRIL, L. (Org.). *O hip hop e as diásporas africanas na modernidade: Uma Discussão Contemporânea Sobre Cultura e Educação*. p. 63-92, São Paulo: Alameda, 2015.
- TÜRCKE, C. O Belo irresolvido: Kant e a tirania do relativismo na arte. In: CÉRON, I. P.; REIS, P. (Org.). *Kant: crítica e estética na modernidade*. São Paulo: Senac, 1999.



# TELEVISÃO: LINGUAGEM, IMAGEM E COMUNICAÇÃO NO CONTEXTO DA INDÚSTRIA CULTURAL

Rosângela Trabuço Malvestio da Silva<sup>1</sup>

## 1. Introdução

A televisão é um dos meios de comunicação de maior alcance da Indústria Cultural, adentra lares, comércios, hospitais, escolas, com a intenção de distrair e informar. Inicialmente inventada para entreter as pessoas, logo foi utilizada pela Indústria Cultural para transformar-se em uma máquina de reprodução da ideologia. Ocorre que, na sociedade capitalista, o processo formativo estaria sendo substituído pela adaptação do indivíduo ao processo produtivo, em prol do sempre igual e padronizado. A formação ('Bildung'), contudo, lembra Maar (1995, p.141):

Lembre-se aqui o sentido de formação ('Bildung') para Adorno. Em alemão, a expressão possui um sentido 'educacional'. Refere-se, sobretudo, conforme a tradição da filosofia hegeliana, ao processo dialético de formação do homem no mundo, em que aquele, ao se impor a este, adquire sua realidade, enquanto o mundo, simultaneamente, é humanizado pelo homem em interação com ele [...]. O movimento dialético constitui a base do processo formativo e seu paradigma é o trabalho social.

1. Pedagoga, Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Maringá, Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de São Carlos. Professora do Colegiado de Pedagogia da UNESPAR – Campus Paranavaí.

Devido à semiformação (*Halbbildung*), os indivíduos têm a experiência formativa barrada, e os conteúdos culturais, ao serem transformados em bens de consumo, estão servindo apenas à ocultação dos procedimentos sociais, estão desprovidos da negatividade (Maar, 1995). A linguagem, uma vez coisificada, veiculada pelos meios de comunicação, influencia o comportamento dos homens, transmitindo-lhes estereótipos de conduta, valores e hábitos que atuam na consciência, impedindo o pleno desenvolvimento conceitual. Consequentemente, o pensamento vai se tornando cada vez mais abreviado, funcionalizado, unificado. Desta forma, este artigo tem por objetivo discorrer sobre os impactos da televisão na formação do pensamento humano, no contexto da sociedade capitalista.

Para tanto em um primeiro momento, pautado nos autores da Teoria Crítica, discorre sobre a finalidade de entretenimento da televisão ao ser inventada, mas com o passar dos anos, sua programação foi utilizada para formar o imaginário da população em uma única direção: da semiformação (*Halbbildung*). Na sequência analisa como a televisão formata o pensamento, transmitindo cenários prontos e acabados, reduzindo o imaginário e a imaginação, pois fecha as mensagens nos ângulos que lhe convém. Ao final, espera-se contribuir para demonstrar que a televisão contribui para eliminar a tensão crítica entre o que é e o devir.

## **2. A televisão na sociedade de consumo e a formatação do pensamento**

No contexto da sociedade do consumo, a introdução dos meios eletrônicos na vida diária do homem causa impactos que influenciam diretamente a maneira de perceber e compreender a realidade. As tecnologias de comunicação fazem parte da sociedade industrial, são gestadas e produzidas em função das necessidades do capital. Assim sendo, não podem ser tomadas independentemente dos interesses que se situam na base dessas produções. Tampouco pode-se ignorar a lógica que permeia esses recursos e que limita o uso dos mesmos a uma única dimensão. As tecnologias de comunicação, ou *mass media*, desenvolvidas no início do século XX, têm como caracterís-

tica fundamental a comunicação de massa. Como explica Souza (1996, p. 6, grifo do autor):

Foi após a Segunda Guerra Mundial que a expressão *mass media* começou a ser usada pela sociologia norte-americana, para dar a entender ‘difusão maciça’ de mensagens. [...] Os *meios de massa* são, portanto, os veículos de comunicação destinados a um público amplo, um aglomerado gigantesco de indivíduos.

Produzidos sob o modelo industrial, tais recursos visam promover o comércio. Não obstante, “[...] a comunicação de massa, com seu ruído orquestrado, incentiva a permanência do estado de coisificação” (Palangana, 1998, p.168).

Ao ser inventada, a televisão teve seu uso direcionado para o entretenimento e informações. Mas, como informa Marcondes Filho (1988, p.109), “[...] quanto mais a sociedade (capitalista) tornava-se uniformizadora, padronizadora, tanto mais a TV transformava seus produtos em mercadorias [...]”, auxiliando a expansão da sociedade do consumo. Atualmente, a televisão se encontra nos locais de espera da população, como consultórios, hospitais, bares, lanchonetes, nos terminais rodoviários, nas casas e até em escolas. As pessoas se acostumaram a tê-la sempre presente, ajudando a passar o tempo. Contudo, ela não tem se limitado à distração. Por meio de suas imagens coloridas e de sua linguagem, tem auxiliado na formação de valores e opiniões, direcionando o pensamento num determinado sentido – naturalização das relações sociais –, impossibilitando questionamentos e reflexões. Ao invés de contribuir para a formação do indivíduo, ela tem se tornado um grande aliado aos interesses políticos e econômicos, cujos fins são mercadológicos.

O Estado, por sua vez, ao conceder autorizações para o funcionamento de emissoras, não estipula normas que orientem no sentido da mudança dessa situação. Ao contrário, ele tem se valido dos meios de comunicação de massa, mais especificamente da televisão, para direcionar o imaginário social, para a aceitação do modo de ser estabelecido. A programação diária é recebida em casa, aparentemente sem custo algum. Aparentemente, porque

paga-se, quando menos, pelo aparelho eletrônico de televisão e pela energia elétrica consumida (Belloni, 2001). A sensação de não estar pagando pelo que se assiste leva o indivíduo a pensar que, o que as emissoras lhe oferecem é até um favor. Quando não se paga pela programação cultural, como é o caso dos meios de comunicação de massa, as pessoas acabam por não exigir qualidade e, como o objetivo maior aparenta ser o divertimento, o passar o tempo, a preocupação com os conteúdos apresentados fica em segundo plano.

Um aspecto importante é que a televisão, por meio de seus programas, não tem a intenção de promover um pensamento mais elaborado. Por óbvio, não se pode esquecer que a televisão é apenas um aparelho que transmite mensagens produzidas por profissionais que são pagos pelas emissoras. Não é ela, em si, como objeto, que limita as capacidades psíquicas do indivíduo, mas, sim, a maneira como está sendo direcionado o seu uso. Antes, a sua perspectiva é a de criar e alimentar fantasias – circunscritas ao plano ideal – nos espectadores. As personagens das novelas, filmes, jornais expressam palavras, valores, mensagens que, ao serem transcritos pela televisão, geram credibilidade. O espectador acredita ser real aquilo que vê e ouve. O cunho de entretenimento desenvolve uma aparente ideia de neutralidade e imparcialidade (Almeida, 2000).

Apesar dessa pseudoneutralidade, cujo fim maior seria divertir e agradar o espectador, relaxando suas tensões do dia de trabalho, sabe-se que os anunciantes pagam pela programação minuto a minuto, e pelas propagandas que, diga-se de passagem, não são baratas, até porque seus fins são econômicos. A propaganda, por vezes, é inserida nos intervalos com a intenção de aliviar a tensão que as imagens das novelas, filmes, jornais, causam no indivíduo. Outras vezes, ela mesma se torna uma provocadora de tensão, quando age sobre o pensamento, manipula os sentidos conforme as necessidades da esfera do consumo. Os produtos nesta esfera se tornam substitutos da afetividade.

Os monopólios de empresários que pagam pelos comerciais exigem cada vez mais um aumento no público que assiste às emissoras – donde pode-se compreender porque os apresentadores dão tanta importância aos índices de audiência. Eles estão inseridos num tipo de organização social que privilegia o lucro imediato. Um dos resultados dessa pressão é o baixo nível das programações a que os indivíduos estão expostos. Como a qualquer momento o telespectador pode mudar de canal, as ações e cenas devem passar rapidamente e serem de fácil apreensão, descartando maiores elaborações do pensamento, como compreensão e interpretação. Desse modo, as imagens devem prender o máximo possível a atenção e a linguagem precisa ser rápida, curta. Os diálogos enriquecidos com dúvidas, questionamentos e pontos de vista diferentes são dispensáveis. A linguagem enxuta e padronizada leva à submissão e aceitação das ideias veiculadas. Não se põe em dúvida o conteúdo da mesma.

Dos postulados de Adorno (1971) e Marcuse (1967), tem-se que a programação oferecida pela televisão não exige esforço de capacidades como raciocínio, concentração e compreensão, uma vez que, como já foi dito, a linguagem é sempre simplificada, tida como a linguagem das massas, mas que, na verdade, representa comportamentos a serem imitados, conceitos e valores a serem assumidos. Linguagem e imagem, nesse contexto, são absorvidas sem contestação. Essa pressão da televisão em conquistar audiência tem levado ao rebaixamento da qualidade das programações, que, em sua maioria, beiram à mediocridade. Como enfatiza Marcondes Filho (1988), a limitação de sua oferta é definida por critérios puramente mercadológicos.

Adorno (1971, p.349) explica que o espectador não experimenta a imagem como algo que põe em funcionamento suas capacidades psíquicas complexas. Ele não intenta entender-lhe a essência, ou seja, suas imbricações com a cultura do consumo, com as relações de produção vigentes. As imagens se lhe apresentam como um favor concedido a ele com o intuito de agradá-lo e diverti-lo. Nas suas palavras, “O consumidor é tratado como aquilo para o que tende por si próprio, ou seja, não a experimentar a imagem como algo

em si, ao qual deve atenção, concentração, esforço e compreensão, mas sim como um favor que lhe agrade o suficiente”.

Devido aos aspectos técnicos e artísticos, a televisão é planejada de acordo com padrões industriais, atendendo ao consumidor em domicílio. Ela preenche a lacuna que ainda restava para a vida privada, levando para dentro das casas uma realidade previamente selecionada e significada; uma realidade que chega aos indivíduos como a única e verdadeira representação do real. Há que se perguntar: verdadeira de que perspectiva, para quem? Outro fato importante, explicitado por Adorno (1995), é que a TV acomoda as pessoas em suas casas. Elas não precisam mais se deslocar para ir ao teatro, ao cinema, a lugares públicos. São, isto sim, estimuladas a ficarem reclusas, contemplando as imagens, não raro, de violência veiculadas pela televisão.

A televisão transformou-se em uma máquina de reprodução da ideologia, que significa reproduzir a sociedade como aparência, a qual orienta o pensamento e as ações dos homens. A consciência social, observa Cohn (1973), é produto de uma configuração econômico-social que produz seus próprios sujeitos. Assim sendo, a ideologia não é o cimento da sociedade, pois quando ela está plenamente socializada, o todo consiste em um real ideológico. Desta forma, a televisão é apenas uma peça da ideologia, que dá às pessoas a impressão de estarem sempre ligadas e atualizadas quando, de fato, prolonga a dominação que, inicialmente, caracterizava apenas a labuta. O resultado é um embotamento do pensamento e do comportamento, que dispensa outras atividades físicas e mentais. A realidade administrada, passada de cima para baixo, por meio de imagens e palavras impostas, não deixa o indivíduo desligar-se da rotina que aliena e semiforma.

### **3. Linguagem e imagem: a mídia na constituição do pensamento**

O conjunto de imagens, sons e palavras, transmitido pela televisão, compõe um todo ideológico, visual e sonoro que avança de fora para dentro do indivíduo, manipulando seus gostos, desejos, ideias, necessidades, pensamento. O conteúdo das mensagens e das imagens oferece aos homens uma impressão falsa do que seja a vida real, dando a entender que as imensas discrepâncias

presentes na sociedade contemporânea podem ser superadas no plano das relações informacionais. As pessoas absorvem a falsa harmonização sem se dar conta do que lhes acontece, justamente porque a regulação exercida pelos meios de comunicação de massa é imperceptível, sutil, refinada, dissimulada de liberdade, por isso mais danosa (Almeida, 2000).

A reunião da família em frente à televisão confere a seus membros a sensação de estarem envolvidos em uma situação comunitária, com sensação de partilha. Todavia, por meio de uma observação mais atenta, percebe-se que as pessoas, nessa condição, tendem a não conversar e, quando comentam algo, é sobre o que está sendo veiculado na televisão e não sobre seus problemas. Estabelece-se, assim, uma relação homem x máquina formatada de maneira alheia aos sujeitos. Esta forma de “distração” leva à incapacidade de expressão. Utilizando o termo empregado por Adorno (1971, p.350), ocorre uma “[...] imediação social”, que seria o contrário da mediação, quer dizer, esta pressupõe comunicação entre pares e aquela apenas a escuta das informações recebidas, sem reflexões, nem discussões. A “imediação social” contribui para aumentar e disfarçar o isolamento, a distância real entre as pessoas. Cumpre, pois, uma função deformativa. As pessoas passam um grande espaço de tempo assistindo à televisão e, em contrapartida, ficam sem espaço para conversar e trocar ideias, prática que se mostra desnecessária.

A televisão é apenas é apenas um aparelho que fala sozinho. Apesar de o apresentador dar a impressão de estar falando pessoalmente com o espectador, usando uma linguagem que alcança a todos. Não se pode pressupor mediação com base em um aparelho que apenas transmite valores, ideias, signos e significados, sem que o outro, o indivíduo, precise responder. A ele compete, apenas, ouvir e apreender. De acordo com Marcondes Filho (1988), a forma como a dinâmica da televisão é constituída contribui para o isolamento do indivíduo e, ao mesmo tempo, dá a impressão de participação. Dentro da segurança de seus lares, os indivíduos acabam perdendo o senso da vida comunitária.

As pessoas sentem como se estivessem mantendo um contato próximo com seus pares, devido ao modo como as programações adentram os lares. Porém, tal proximidade é caracterizada pelo socialmente distante. O indivíduo acaba por confundir o conhecimento superficial que tem dos problemas cotidianos – de seu bairro, sua cidade, seu país e de outros países – com o conhecimento necessário a uma atuação consciente sobre os mesmos. Substitui-se o participar pelo ver. Isso limita a atuação em sociedade. Como observa Palangana (1998, p.156).

Os meios de comunicação, notadamente a televisão, promovem reuniões diárias e simuladas entre pessoas que se encontram em localidades e até continentes distintos. Trata-se de uma proximidade simulada, no sentido de que os partícipes não se conhecem concretamente nem podem contar um com o outro. O indivíduo está rodeado de imagens e, portanto, só.

As informações transmitidas pela televisão banalizam os problemas sociais, transformando-os em espetáculo e/ou em índices. Ensinam modos de falar, slogans, padrões de julgamento e comportamento, que são absorvidos sem qualquer resistência. A televisão une a manipulação das massas e o consumo, onde a cultura de massa se torna um instrumento da Indústria Cultural com o intuito de manipular o consumidor, valendo-se da passividade que lhe é imposta (Maar, 1998).

Os noticiários trazem fatos inéditos do mundo todo, mas as notícias, ao serem retiradas do contexto de origem, já numa determinada ótica, perdem seu potencial formativo, reduzindo os fatos a informações efêmeras, descontextualizadas. O telejornal veicula a notícia adaptando-a ao público, dando a impressão de estar transmitindo os acontecimentos mais importantes do dia, de forma condensada. Na verdade, os conteúdos são simplificados, o sujeito perde a noção do todo, o contato com a realidade tal como ela é. A notícia transforma culturas locais, de determinados povos e comunidades, em mercadoria. Essas culturas – tornadas programas – são vendidas para as grandes emissoras, que as veiculam como algo a ser conhecido, admirado,

mas não imitado, posto que a cultura do consumo é sempre propalada como a melhor, a mais desenvolvida. Marcondes Filho (1988) argumenta que o fato de produtos oriundos de um determinado grupo social serem retirados do seu meio e disseminados a outras regiões sem a característica concreta do grupo ao qual pertence contribui para a quebra da identidade cultural. Surgem, então, muitas interpretações para o mesmo fato, por não se conhecer as razões que se encontram na base de sua origem.

A televisão canaliza a cultura diferente “[...] para os parâmetros dentro dos quais ela fica contida no modelo de sociedade já existente, numa quase tentativa de inversão do esquema ‘homem criador de cultura’ para ‘cultura criadora do homem’” (Penteado, 1991, p.24). Nota-se que a programação televisiva – principalmente os jornais – está repleta de problemas sociais, protestos, imagens de violência, mas nunca aprofunda as discussões, passando pelos problemas rapidamente e desviando para assuntos periféricos. Normalmente, logo após uma matéria que tenha um cunho mais polêmico, passa-se a outra mais amena, formando uma mistura de vários assuntos, sem que o telespectador tenha tempo para refletir sobre cada um. Este é um aspecto importante, porque está relacionado à semiformação (*‘Halbbildung’*): o indivíduo tem a impressão de que, por essa via, tem acesso de fato ao conhecimento, quando, na verdade, adquire muitas informações quase sempre sem sentido para sua vida diária.

A televisão prima pela informação superficial, esvaziada de conteúdo, diferentemente da formação, que ultrapassa a mera transmissão de fatos naturalizados e requer elaboração cognitiva. Adorno (1995) demonstra que, nessa conjuntura, o conceito de formação tem duplo sentido: por um lado, pode designar a formação cultural com fins pedagógicos; por outro lado, pode constituir-se como sinônimo de deformação psíquica, que é a situação dominante. Isto porque, a TV divulga ideologias e dirige a consciência do telespectador embaralhando-lhe os referenciais do pensamento.

[...] a formação a que nos referimos consistiria justamente em pensar problematicamente conceitos como esses que são assumidos meramente em sua positividade, possibilitando adquirir um juízo independente e autônomo a seu respeito [...] (Adorno, 1995, p.80).

Expostas por um tempo significativo à TV, as pessoas desenvolvem um vínculo com as programações. O conteúdo dessas programações converte-se em conteúdo da consciência, orientando a atenção do telespectador de acordo com necessidades e interesses políticos e econômicos. Devido ao modo como é programada e aos fins a que serve, a televisão é um dos principais instrumentos de que o poder econômico se vale para a manutenção da falsa experiência social. Segundo Marcuse (1967), na sociedade mercantilista, o indivíduo é privado de experiências formativas tanto no âmbito do trabalho como no da cultura. Esse fato tem implicações diretas no pensamento. Se a consciência é determinada pelas exigências da sociedade, então, o que domina é a falsa consciência, que se põe como verdadeira. Ao dispor seus produtos para as massas, a dominação passa a ser um estilo de vida, formando a base do desenvolvimento social e da consciência unidimensional. A cultura, inserida nesse contexto, perde a possibilidade de proporcionar a formação multidimensional aos indivíduos.

Em seus escritos, Naujorks (1998) deixa claro que a televisão não se limita apenas a informar ou entreter. Ela, fundamentalmente, induz opiniões, modelando a consciência individual por meio de imagens e ideias transmitidas. Em geral, as notícias são rápidas e enfocam um lado da questão. Promove-se o sensacionalismo, diminuindo a capacidade dos espectadores de organizar os acontecimentos, estabelecer relações entre imagens e ideias, ambas transmitidas de maneira fragmentada e rápida. As sequências prévias estabelecidas, muitas vezes, não respeitam o tempo de que o indivíduo necessita para vislumbrar outros nexos, diferentes dos que são heteronomamente sugeridos.

Vale destacar, ainda, que as cenas se movem num ritmo, que não permite ao indivíduo perceber os cortes e as montagens realizados, nem tampouco

detalhes de cores, sons, movimentos, dentre outros. Marcondes Filho (1988) postula que a era eletrônica criou a imagem que se perde no ar, diferente de uma pintura ou de uma foto que se pode contemplar, observar detalhes mais atentamente, parar quando quiser e retomar em um outro momento. É comum ocorrer que os desfavorecidos se identifiquem com a personagem mostrada, se alegrando pela boa sorte que tiveram em encontrar um homem tão bom como o apresentador. Sonham em um dia estar no lugar daquela pessoa, o que seria a solução para seus problemas. Os diálogos que poderiam resultar em reflexões sobre aspectos da estrutura social que explicam o desemprego, a falta de moradia, de condições de saúde, saneamento, etc. são banidos. A explicação para tantas desigualdades fica restrita a fatores periféricos ou à própria pessoa que é responsabilizada pelo seu fracasso e miséria. As relações sociais de produção, as razões político-econômicas, que estão por trás do problema, não são mostradas nem discutidas.

Nos programas de auditório, passou a ser fato comum o apresentador tomar a justiça em suas mãos, colocando-se como “guardião da lei” (Penteado, 1991, p.56). Tem-se a impressão de que os representantes da lei não estão a favor da população pobre, mas sim o apresentador. O órgão a quem compete fazer valer a justiça não é mais capaz, ficando este trabalho ao encargo de alguns programas televisionados, cujos apresentadores chamam para si tal responsabilidade. O apresentador, ao tomar as injustiças como questão pessoal, é sempre aplaudido, ganhando um *status* de super-homem, justiceiro, quando, efetivamente, ele ultrapassa os trâmites da ética para conseguir seu intuito. Essa prática, além de ser perigosa, pois incentiva a justiça pelas próprias mãos, inverte papéis, mascarando a realidade. Ao mesmo tempo que ressalta as desigualdades sociais, oculta a origem e os mecanismos de poder que as engendram, deixando os economicamente mais fortes sem qualquer punição pelas transgressões cometidas.

Outro aspecto destacado por Adorno (1995), que continua extremamente atual, é o forte poder de sedução, de criação de sonhos e fantasias, que têm determinados programas televisionados, especialmente as novelas. Sonhar é preciso, porém não a ponto de perder o senso de realidade. Quando o es-

pectador começa a se identificar com os problemas da personagem e a viver as emoções e frustrações desta, em lugar de seus próprios problemas, reflete a satisfação das próprias carências, tendo a impressão falsa de realização pessoal.

A renúncia à individualidade que se amolda à regularidade rotineira daquilo que tem sucesso, bem como o fazer o que todos fazem, seguem-se do fato básico de que a produção padronizada dos bens de consumo oferece praticamente os mesmos produtos a todo cidadão. Por outra parte, a necessidade, imposta pelas leis do mercado, de ocultar tal equação conduz à manipulação do gosto e à aparência individual da cultura oficial, a qual forçosamente aumenta na proporção em que se agiganta o processo de liquidação do indivíduo. Também no âmbito da superestrutura, a aparência não é apenas o ocultamento da essência, mas resulta imperiosamente da própria essência. A igualdade dos produtos oferecidos, que todos devem aceitar, mascara-se no rigor de um estilo que se proclama universalmente obrigatório; a ficção da relação de oferta e procura perpetua-se nas nuances pseudo-individuais. Se contestamos a validade do gosto na situação atual, é muito fácil compreender de que se compõe na verdade este gosto, em tal situação (Adorno, 1991, p. 88).

Quando, nos programas, algum personagem transgride ou foge às regras, sempre existe um poder regulador, dando uma punição ou uma sanção para que não escape aos padrões impostos, fazendo a “ordem” voltar ao “normal”. As personagens que se relacionam com o poder, normalmente são más para que o público não se identifique com elas. Reforça-se a ideia de que poder e dinheiro não trazem felicidade e que esta é encontrada nas coisas simples do povo. Algumas destas personagens quando infringem a lei, não são punidas, e logo suas atitudes são esquecidas ou naturaliza-se a ideia de que para os ricos não existe justiça. Segundo Belloni (2001), as telenovelas mimetizam a realidade da vida cotidiana e, apesar de os modelos apresentados serem fictícios, criam a aparência de serem reais, porque representam cenas da realidade, dando a sensação de que o mundo real é o simples prolongamento daquele que se vê na televisão.

É certo que os programas humorísticos aliviam as tensões diárias. Contudo, é igualmente verdadeiro que contribuem para reforçar as desigualdades sociais. Isto porque a sátira recai, via de regra, sobre grupos menos favorecidos, como estrangeiros, homossexuais, pobres e não sobre os grupos hegemônicos. A sátira política é veiculada como sendo o máximo em termos de formação, a despeito de seu pequeno potencial nesse sentido. Observe-se que a sensação de que as queixas são ouvidas é um engodo, pois o que é destinado à diversão – como os programas humorísticos – não deve ser considerado e levado a sério.

O homem contemporâneo, mais que em qualquer outra sociedade, tem a sua consciência moldada pela Indústria Cultural. A maneira como o trabalho está organizado e se realiza é, sem dúvida, a razão maior da alienação. Entretanto, há que se considerar o expressivo impacto dos veículos de comunicação de massa nesse processo deformativo. Referindo-se à semi-formação (*Halbbildung*), Adorno e Horkheimer (1990, p. 165) escrevem: “A atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural de hoje não tem necessidade de ser explicada em termos psicológicos”, posto que ela está concretizada na sociedade.

Maar (1995, p. 143) adverte que os meios de comunicação de massa estão tomando o lugar formativo da escola. Consistem em um canal muito mais eficiente, uma vez que “[...] atinge todas as camadas impondo padrões de ‘educação’, totalmente dissociados de níveis formativos, de conscientização”. Pode-se verificar esta situação nos reflexos do comportamento eleitoral da população, em que as pesquisas e intenções de voto influenciam eleitores, reforçando a despolitização, além de situações sociais como reivindicações sindicais e outras manifestações que seguem a mesma lógica. Em sua obra *Televisão, consciência e indústria cultural*, Adorno dispõe elementos que vêm ao encontro desse problema explicitando-o:

Ao invés de dar ao inconsciente a honra de elevá-lo ao consciente e com isso simultaneamente atender ao seu ímpeto e satisfazer à sua força destruidora, a indústria cultural, tendo à frente a televisão, reduz os

homens ainda mais a formas de comportamento inconscientes do que aquelas suscitadas pelas condições de uma existência, que ameaça com sofrimentos aquele que descobre os seus segredos, e promete prêmios àquele que a idolatra (Adorno, 1971, p. 353).

Diante dessas constatações, se fazem necessárias e urgentes reflexões sobre as relações que permeiam o dia-a-dia não só das crianças, mas de todos os homens. Justamente o fator de maior peso no desenvolvimento do indivíduo – as relações sócio-culturais –, na atual conjuntura, fala no sentido contrário ao desenvolvimento, à formação do pensamento analítico. Os educadores precisam, primeiro, compreender e, depois, manter-se muito atentos ao caráter mercantilista da cultura, à manipulação do pensamento levada a termo pelos *mass media*. Se para enfrentar um problema, antes, há que se conhecê-lo, então, a educação não pode promover a mediação formativa, sem que tenha claro as condições de mediação que dominam na atualidade. Para tanto, é necessário que o professor se aproprie de um referencial teórico que dê a conhecer os mecanismos de manipulação dos quais se vale a cultura administrada.

#### **4. Considerações finais**

Ao final deste estudo pode-se concluir que o advento da televisão acentua significativamente um processo de fragmentação das imagens, que se iniciou com a divisão científica do trabalho. As imagens referentes aos problemas sociais mais comuns são exibidas, mas, antes, são filtradas, de modo que o espectador conviva o mais naturalmente possível com a miséria, a violência, a guerra, dentre outros fatos deprimentes. Por esse motivo, geram perda da dimensão simbólica dos conteúdos.

A linguagem e a imagem veiculadas pela televisão são um dos principais instrumentos da Indústria Cultural. O modelo de comportamento padronizado – unidimensional – é amplamente divulgado por meio da comunicação de alcance universal, alimentando os mecanismos de reprodução social. A linguagem e a imagem, são responsáveis pela formação do pensamento que o indivíduo tem de mundo, fixando diferenças e semelhanças, que nem sem-

pre correspondem à realidade. Dos estudos efetuados, depreende-se que a televisão é um instrumento eficaz quando posta a serviço da ordem capitalista. Tem se prestado, com propriedade, para divulgar, através de suas imagens e linguagens, valores e princípios da ética capitalista.

Desta forma, depreende-se a necessidade dos educadores terem muita clareza sobre tais implicações se querem fazer do seu trabalho uma atividade formativa, um foco de resistência a esse processo de semiformação (*'Halbbildung'*). O desafio é contra-argumentar o que chega na forma de verdade pronta e acabada. Se os programas televisionados, que massificam, não permitem ver nas imagens pseudodemocráticas e na linguagem regulada pela mídia uma fonte de deformação humana, da qual o modo de produção capitalista já não pode prescindir, esse trabalho de decodificação há que ser feito, evidentemente, pela educação.

## Referências

- ADORNO, T. W. Televisão, consciência e Indústria Cultural. In: COHN, G. (Org.). *Comunicação e Indústria Cultural*. São Paulo: Cia Editora Nacional e EdUSP, 1971. p. 346-354.
- ADORNO, T. W. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores). p. 79-105.
- ADORNO, T. W. Televisão e formação. In: ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Trad.: Wolfgang Leo Maar. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 75-95.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. A indústria cultural: O iluminismo como mistificação das massas. In: LIMA, C. L. (Org.). *Teoria da Cultura de massa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 159-206.
- ALMEIDA, M. J. A educação visual na televisão vista como educação cultural, política e estética. *Revista Online da Biblioteca Prof. Joel Martins*, v. 2, n. 1, p. 1-6, 2000. Disponível em <http://www.brapci.inf.br/v/a/3522> Acesso em 23 fev. 2017.

- BELLONI, M. L. *O que é mídia-educação*. Campinas: Autores Associados, 2001. (col. Polêmicas do nosso tempo)
- COHN, G. *Sociologia da comunicação: teoria e ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1973.
- MAAR, W. L. Educação crítica, formação cultural e emancipação política na Escola de Frankfurt (p. 59-81); A indústria [des]educa[na]cional: um ensaio de aplicação da Teoria Crítica no Brasil (p.139-150). In: PUCCI, B. (Org.). *Teoria Crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes/São Carlos: Edufscar, 1995.
- MAAR, W. L. A Formação em Questão: Lukács, Marcuse e Adorno. A gênese da Indústria Cultural. In: PUCCI, B.; OLIVEIRA, N. R.; ZUIN, A. A. S. (Org.). *A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação*. São Carlos: Edufscar; Petrópolis: Vozes, 1998. p. 45-87.
- MARCONDES FILHO, C. *Televisão: a vida pelo vídeo*. São Paulo: Moderna, 1988.
- MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- NAUJORKS, M. I. Mídia e deficiência: uma reflexão preliminar sobre o potencial educativo da TV. *Cadernos de Educação Especial*, Santa Maria: UFSM, v. 1, n.11, p. 5-9, 1998.
- PALANGANA, I. C. *Individualidade: afirmação e negação na sociedade capitalista*. São Paulo: Plexus/EDUC, 1998.
- PENTEADO, H. D. O. *Televisão e escola: conflito ou cooperação?* São Paulo: Cortez, 1991.
- SOUZA, J. B. *Meios de comunicação de massa: jornal, televisão, rádio*. São Paulo: Scipione, 1996.

## **A CONVALESCENÇA DA LINGUAGEM EM CLARICE LISPECTOR**

Dênis Ribeiro de Souza<sup>1</sup>

### **1. A linguagem como reconstrução da obra**

Diante da condição da sociedade moderna envolvida sob a égide do discurso e das máscaras que revestem a obra de arte e por extensão o sujeito, (Benjamin, 1987) recorre a uma antiga forma de linguagem como maneira de escapar à “opressão” discursiva do mundo moderno. Souza (1994, p. 136-137), discutindo essa proposta em Benjamin assim apresenta este contexto:

O homem no mundo moderno vive uma verdadeira esquizofrenia entre o discurso proferido e a realidade vivida. Quando a linguagem é utilizada de inibir a revelação da essência mais íntima do homem, ela se torna apenas um instrumento de uma sociedade que encarcera seus indivíduos, sem que estes, muitas vezes, deem conta do processo aprisionador do qual são vítimas. Assim, para se escapar ao maquinismo infernal de uma linguagem que submete o homem a uma servidão generalizada, é necessário reinventar a própria linguagem, ou melhor, recuperar algo que nela existe, mas que hoje cada vez mais, vem sendo expulso do seu domínio. Para isso Benjamin recorre às raízes messiânicas de uma linguagem original

1. Graduado em Letras Português/Espanhol pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG) e associado ao grupo de pesquisa *Literatura e outros saberes* pela mesma universidade. O trabalho foi desenvolvido pelo autor como resultado de projeto de iniciação científica com apoio do CNPq e sob orientação da Profa. Dra. Aparecida Maria Nunes.

que se perdeu no corrente do *progresso*, mas que precisa ser resgatada para que o reencontro do homem com sua própria liberdade se torne uma linguagem possível. O amor pela tradição e pelo passado revela uma intuição profunda de que nessa paixão está a força subversiva capaz, de fato, de colocar em crise o presente.

Ainda apresentando esse conceito a estudiosa informa que para Benjamin o discurso moderno que aprisiona o homem surge de um processo de ordem mimética nos momentos iniciais do homem primitivo, cujo som seria um desdobramento do gesto e que ao longo da história desenvolveu-se no complexo discurso da modernidade (Souza, 1994, p. 137). Desprovido, portanto, do arsenal discursivo atual o homem primitivo então teria maior contato com sua essência, pois seus gestos e sons de então estabeleceriam conexões – correspondências – com essa natureza íntima do ser e do mundo. Tais correspondências representam a mais imediata relação de sentido do ser e da realidade com o gesto/som, como na relação binomial saussuriana significante/significado, estabelecendo um jogo polissêmico, em que cada signo se imbuí de inúmeros significados para representar o real. Segundo Souza (1994, p. 138), Benjamin, todavia, encontrará na atualidade a figura da criança como o último reduto dessas correspondências:

O jogo das crianças é impregnado de comportamentos miméticos que não se limitam de modo algum à imitação de pessoas. A criança não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também se transforma em moinho de vento ou trem, cavalo ou gato, ou seja, a criança, por meio da mimese, imita o real sendo verdadeiramente aquilo que a imaginação deseja – pessoas, animais ou coisas.

No momento da imitação, portanto, a criança se funde com as representações de sua imaginação, não distinguindo, assim, sua real identidade e seu paralelo criativo. Sendo qualquer coisa a própria criança se torna signo para os mais diversos significados de sua experiência sensorial. A criança ainda desprovida da maturidade adulta para digerir o fluxo do discurso atual

exerce, com suas ações e gestos, tal como o homem primevo, a imitação da realidade imediata nesse processo criativo.

De modo semelhante às produções lúdicas da criança moderna a obra produzida pelos antigos revela, portanto, para Benjamin (1987), uma representação mais próxima do real.

É importante ater-se também ao que Benjamin (1987) define como *aura*, pois esta será exatamente o componente perdido da obra que se deve encontrar no texto. O autor entende como *aura* uma afetação dirigida ao espectador, uma afetação que caracteriza a obra e que a permite ser transmitida ao longo das gerações. Na reflexão sobre a obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica Benjamin (1987, p.170) assim exemplifica a *aura*:

Em suma, o que é a aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho.

A aura é, enfim, a energia que emana do objeto artístico, capaz de inebriar o espectador fornecendo-lhe uma experiência única, transcendental. Portanto, buscar o real na obra é encontrar sua aura. Para tanto Benjamin ainda informa que a origem da aura se relaciona com um princípio ritual presente no momento da construção da obra de arte. “As mais antigas obras de arte, como sabemos, surgiram a serviço de um ritual, inicialmente mágico, e depois religioso” (Benjamin, 1987, p.171). A obra de arte, pode-se dizer, tem sua origem num contexto desprovido da tecnocracia e seu discurso moderno, por isso o pensador alemão buscará no método de leitura dos livros sagrados, por serem eles os textos mais antigos, uma alternativa de leitura, “numa tentativa de resgatar a dimensão polissêmica da linguagem” (Souza, 1994) e assim extrair da obra o máximo possível de significações. Souza (1994, p. 140) observa ainda que tal tipo de leitura não envolve a tradicional leitura dogmática de tais textos, mas a busca pela ilimitada capacidade

de significação oriunda da palavra divina, que impede sua cristalização semântica.

Dessa maneira deve-se buscar nas dimensões da palavra o que ela tem volátil, de instável. Deve-se operar no texto como um alquimista – para usar um termo do próprio Benjamin – que manipula seu campo semântico e dele extrai as diversas correspondências que traduzirão o real, como comenta Gagnebin (1980, p. 221) a respeito da condição do leitor-crítico: “É somente após ter conscientemente analisado a imagem transmitida que o crítico pode esperar atingir a significação de um texto”.

A linguagem então passa a ser a arena máster onde se dá essa manipulação, pois é, como assinalado anteriormente, no nível das representações dos signos imediatos à realidade que se aplica o exercício da leitura. Essa é a maneira como se dá a reconstrução da linguagem na proposta de Benjamin. Nela o leitor se situa como a criança que crê ser o que imagina à medida que estabelece essas correspondências recriando/reconstruindo a aura do texto. Ele, reinterpretando os signos, reconstrói o universo do texto inserindo-se nele e deslocando-se do mundo concreto em direção a uma realidade nova que se encontra além das percepções mundanas, ao mesmo tempo em que se despe das afrontas da discursividade moderna por meio dessa sensibilidade crítica de uma infância redescoberta.

## **2. O ovo e a galinha e o exercício da linguagem mística**

Quando se atenta para uma análise da linguagem em Lispector (1998), observa-se uma forte inclinação da autora para o uso de princípios alegóricos e de manipulação de sentido dos elementos constituintes da sua produção. Especialmente tratando-se do conto *O ovo e a galinha*, a autora parece exercer uma abordagem mística na composição de sua linguagem, segundo os preceitos de Benjamin (1987).

Como visto, Benjamin (1987), pela sua intenção de recuperar a realidade fenomênica pela realização da linguagem messiânica contida nas produções dos textos sagrados, permite entender que estes são constituídos por uma

tessitura que favorece a variedade de significação no processo hermenêutico, como comenta Souza (1994, p. 140) acerca da perspectiva Benjaminiana:

Ocorre que nesses textos [os textos sagrados] a interpretação não busca delimitar um sentido unívoco e definitivo, mas, ao contrário, revela a profundidade ilimitada da palavra divina, o que impede a cristalização e a redução das palavras do texto, qualquer que ele seja, a um único significado.

O texto místico, então, tem como propriedade o processamento da volatilidade da palavra e, nesse sentido, suas possibilidades metafóricas afloram. Conforme Souza (1994, p. 141):

Para explicar a dimensão metafísica da linguagem, Benjamin recorre à sua origem bíblica. No início, a palavra não se destinava à comunicação entre os homens, ela se constituía na revelação da essência de um saber que dispensava todas as mediações.

A escrita de natureza místico-filosófica contida nesses textos e aventada por Benjamin (1987) parece estar projetada em *O ovo e a galinha* (Lispector, 1998), já que a obra em questão constitui exemplo sobre como a linguagem pode representar o mundo oculto benjaminiano. Nesse conto, o exercício dessa linguagem se dá por meio da alegoria.

## **2.1 A dimensão alegórica**

Para Benjamin (1986, p.19) a alegoria não constitui mero recurso de linguagem, ela é assim entendida pelo crítico alemão como “uma forma de expressão, assim como a fala e a escrita”. Rompendo com a posição classicista, para a qual o alegórico funcionava mais como designativo, Benjamin (1986) se preocupará em refletir a respeito da alegoria como forma de expressão, vista por ele como princípio predominante do barroco.

A expressão barroca seria, na definição benjaminiana, uma manifestação marcada pela ruína e pela fragmentação, constituindo um sistema que possibilita a recuperação de ideias e de fenômenos. Nesse sentido, pode-se

dizer, em outras palavras, que a maneira barroca de expressão artística de Benjamin (1986, p. 36) é responsável por exercer o trajeto para a restauração de uma linguagem que permitiria o acesso a verdade oculta: “[...] o objeto torna-se uma chave para uma esfera de saber oculto e é venerado como emblema desse saber. É o que constitui o caráter da alegoria como escrita”.

Para Gagnebin (1980, p.223) o próprio Benjamin (1986; 1987) exercia esse tipo de escrita em seus textos críticos:

O que impressiona é a ausência explícita de sistematicidade desses ensaios. Eles não seguem a clareza de uma dedução lógica, passando cuidadosamente de uma hipótese à sua confirmação, de um conceito ao seu desenvolvimento.

Cumpramos aqui a noção de aura em Benjamin (1987), segundo a qual o objeto artístico emana uma energia mística responsável pela transferência do observador ao alcance das dimensões profundas da realidade. Dessa forma, pode-se dizer que pelo acesso à verdade oculta tem-se a recuperação da aura, haja vista que esta tem sua origem nas produções dos antigos que faziam uso da linguagem mística (Benjamin, 1987).

Na escrita de Lispector (1998) pode-se observar um tipo de composição narrativa que se aproxima das definições de alegoria de Benjamin (1986), como se observará em *O ovo e a galinha*.

Clarice Lispector é autora de obras marcadas pelo desprendimento da realidade, de teor místico e natureza metafórica. Seus contos em sua maioria transmitem as inquietações internas de sujeitos em processo de autoconhecimento. A narrativa, em muitas de suas obras, remete, antes de tudo, a um exercício transcendental, em vista da natureza altamente intimista dessa narrativa que, assim como em *A paixão segundo G.H.* (Lispector, 2009), pelo confronto direto com algum elemento, à luz da eternidade do instante, expõe igualmente a imagem do homem em aporia diante da inscrição do *conhece-te a ti mesmo*, processo pelo qual se executa o trajeto do sujeito a

uma consciência interna de si. Assim também encontra-se bem delineado o escrever clariciano nas palavras de Nunes (1989, p.99):

Autoconhecimento e expressão, existência e liberdade, contemplação e ação, linguagem e realidade, o *eu* e o mundo, conhecimento das coisas e relações intersubjetivas, humanidade e animalidade; tais são os pontos de referência do horizonte de pensamento que se descortina na ficção de Clarice Lispector.

Os elementos apontados por Nunes (1989) quanto ao fazer literário clariciano se organizam de maneira a constituir representações metafóricas da vida e da condição humana no mundo, uma vez que seus elementos constituintes aludem a questões existencialistas. Assim são verificadas passagens desse cunho, por exemplo, em *A maçã no escuro*: “Agora, através de uma incompreensão muito familiar, o homem enfim passa a ser ele mesmo” (Lispector, 2015, p. 11); ou mesmo em *A paixão segundo G.H.*: “Seria simplório pensar que o problema moral em relação aos outros consiste em agir como se deveria agir, e o problema moral consigo mesmo é conseguir sentir o que se deveria sentir?” (Lispector, 2009, p.85).

Importante se faz sinalizar também, agora com maior especificidade, não apenas sua temática da escrita, mas sua forma composicional. Aqui se procura apoiar ainda em Nunes (1989) para fornecer uma informação muito válida a esse respeito, que permite ter em Lispector (1998) um vislumbre de uma possível aproximação quanto à forma de escrita apresentada na teoria de Benjamin (1986), a dispersão escritural:

A *escritura* autodilacerada, conflitiva, (...) é agora a contingência assumida de transgressão das representações do mundo, dos padrões da linguagem (...). À falta de melhor palavra, *ficção* é o nome equívoco desse texto fronteiro inclassificável, que está no limite entre literatura e experiência vivida (Nunes, 1989, p. 156-157).

A narrativa do conto em estudo permite perceber que se trata de uma metáfora que conflui para a representação ontológica do conteúdo e do con-

tingente. Dessa forma *ovo* pode ser entendido como a essência de alguma coisa e essa coisa é a *galinha*. O ovo é coisa em si, indelineável, não pode ser determinado pelos conceitos: “O ovo é uma coisa suspensa. (...) Entendê-lo não é o modo de vê-lo. – Jamais pensar no ovo é um modo tê-lo visto” (Lispector, 1998, p. 50). Nessa passagem expõe-se a inacessibilidade do objeto, ele é neutro e foge a toda pretensão representativa. Contatar a coisa só é possível mediante um paradoxo: sua aproximação se dá somente por meio de seu distanciamento. A galinha é portadora do ovo, e existe para escondê-lo. Assim a galinha se constitui como representação disforme do ovo, para assim resguardar sua realidade, para impedir que sua pureza existencial seja afetada pela representação: “Ele vive dentro da galinha para que não o chamem de branco” (Lispector, 1998, p.51).

Uma vez que a narradora se põe no lugar da galinha – “Faço parte da maçonaria dos que viram uma vez o ovo e o renegam como forma de protegê-lo” (Lispector, 1998, p.55), o conto passa a transmitir a alegoria do homem em relação a sua própria essência. Nesse sentido enquanto galinha o homem mascara sua realidade interior, ao passo que se manifesta como representação objetiva.

A representação ontológica observada nesse conto encontra ainda paralelo em outro romance da autora, *A paixão segundo G.H* (Lispector, 2009). Nele a protagonista G.H. exerce uma trajetória existencial a partir do olhar de uma barata. A narradora do romance, também em primeira pessoa, realiza o contato com sua unidade coisal, interna e indefinida, num processo de autodiluição, para depois retornar ao mundo exterior, reconstruindo-se como ser objetivo ao abandonar a experiência mística.

Para ilustrar sua alegoria Lispector (1998) se serve de dois recursos que exemplificam uma linguagem fragmentada: um exercício metalinguístico, que demonstra a impossibilidade de edificação do objeto, fundamentada na afirmação e negação deste; e uma narrativa elaborada na ruptura de sua linearidade.

Como demonstração desse aspecto as primeiras linhas do conto apresentam como a narradora elabora sua narrativa a partir de um processo de negação e afirmação:

Ver o ovo nunca se mantém no presente: mal vejo um ovo e já se torna ter visto um ovo há três milênios. – No próprio instante de se ver ele é a lembrança de um ovo (...). Ao ver o ovo é tarde demais: ovo visto, ovo perdido” (Lispector, 1998, P. 49).

Pode-se observar nesta passagem que a autora exerce um processo cíclico em que o presente e o passado se articulam dando lugar um ao outro na unidade mínima do instante. Com isso a partir do olhar imediato do ovo presente e passado se confundem no momento em que este se manifesta pela ação daquele. Essa relação temporal vem a estabelecer, assim, uma relação de afirmação e negação, pois para que a lembrança do ovo se manifeste a visão imediata, presentificada, deste anula-se imediatamente, possibilitando, com isso, a transmissão da consciência da narradora para momentos anteriores a sua visão.

Corroborar essa linguagem clariceana as observações de Nunes (1989, p. 22) quando trata a respeito de *Perto do coração selvagem* (Lispector, 1980).

Essa dispersão no tempo, através da experiência interior, de uma vida que contém outras, como “*círculos inteiros fechados*”, é homóloga ao ritmo temporal entrecortado da narrativa, que alterna ou *no mesmo episódio* ou em episódios distintos como sucede na primeira parte do romance, *o passado com o presente* (grifo meu).

Como visto, Nunes (1989) acentua a possibilidade de que o processo dialético de alternância temporal é realizado também em outras obras da autora, o que reforça a proximidade da escritora com o exercício filosófico da linguagem.

Se o ritmo temporal se dá num mesmo episódio, é no episódio do olhar que a narradora exerce a alternância entre presente e passado, uma vez que ela mesma o afirma anteriormente, “De manhã na cozinha sobre a mesa vejo o ovo. Olho o ovo com um só olhar”, e informa ainda que, embora veja o ovo

na mesa, imediatamente não o vê (Lispector, 1998, p. 49). Lispector (1998) oferece, então, a possibilidade de inferir que o ovo tem sua representatividade manipulada pelo deslocamento temporal. Uma vez que o ovo se desloca no presente e no passado assimila um estado de ser e não ser no tempo – ele deixa de ser no presente para passar a ser no passado –, e aí se instaura a pluralidade de sua significação, pois *sendo* e *não sendo* o sentido daquilo que ele é sempre estará submetido à desconstrução. Por meio dessa relação opositiva semântica Clarice não permite que o sentido do ovo se cristalice, como se observa em trecho seguinte na obra em que a autora manifesta claramente essa coerência: “Se disser apenas “o ovo”, esgota-se o assunto e o mundo fica nu” (Lispector, 1998, p. 51).

Mais que isso ainda, Lispector (1998, p. 51; 54), exerce o princípio da contradição, marcado pela construção do ser pelo não-ser. O ovo, bem como a galinha, se constituem como algo à medida que são entendidos como *nada*. Assim, para que o mundo fique “nu”, em várias passagens a autora faz referência aos elementos constituintes de sua alegoria a partir de uma linguagem fundamentada na oposição ser/não-ser:

Nas areias da Macedônia um homem com uma vara na mão desenhou-o. E depois apagou-o com o pé nu. (...) Com o tempo o ovo se tornou um ovo de galinha. Não o é. (...) Comecei a falar da galinha e há muito já não estou falando mais da galinha.

Ao assumir a possibilidade alegórica do ovo enquanto manifestação da essência humana, como anteriormente mencionado, pode-se dizer então que Lispector (1998) quer nos levar a refletir sobre a niilismo da alma humana, uma vez que enquanto *ovo* esta se encontra irrepresentável, relegada ao *nada*. Aqui opera um processo de metalinguagem ao percebermos que a alegoria da fragmentação da alma humana se constrói pelo processo da ruína da linguagem. Por estas passagens fica clara a maneira como Clarice pratica a alegoria benjaminiana: a construção do elemento alegórico se dá pela sua fragmentação.

Apenas para ilustrar as possibilidades semânticas dessa alegoria, faz digno de menção outra abordagem metalinguística no processo hermenêutico, que vem a corroborar o postulado de Benjamin (1987) quanto à condição da aura: a de que o ovo pode ser pensado como a própria natureza interior da obra (sua aura) enquanto que a galinha se revela como seu revestimento discursivo ofuscante.

Prosseguindo com seu desenvolvimento alegórico mais adiante a autora realiza a ruptura narrativa, desta vez no nível da consciência, à medida que executa o deslocamento entre a experiência psíquica subjetiva, pautada na metáfora do ovo e da galinha, e o retorno ao mundo natural objetivo: “Quando a galinha vê o ovo pensa que está lidando com uma coisa impossível. (...) De repente olho o ovo na cozinha e só vejo nele a comida”. E ainda: “Mas ainda estou falando do ovo. Eis que não entendo o ovo. Só entendo ovo quebrado: quebro-o na frigideira” (Lispector, 1998, p.53-54).

A composição alegórica em *Lispector* (1998) parece revelar a ineficiência da linearidade narrativa como recurso de representação ao passo que exerce um processo de narrativa fragmentada, uma vez que sua pretensão é expor o conteúdo e seu significado alegórico em detrimento da incipiência do enredo no qual uma mulher, ao olhar para um ovo na mesa, o toma e o frita em uma frigideira. Por isso, diante da escassez factual do texto o mesmo contribui para a reflexão do leitor diante do conteúdo representativo, mais que qualquer envolvimento de trama. Nesse sentido é permitido ao leitor uma ação participativa no processo de construção da alegoria como bem sintetiza Carvalho (1981, p. 46):

O tom *objetivo* não é muito comum, porque o narrador de primeira pessoa tende a fazer comentários. É eficaz, entretanto, quando os fatos são suficientemente interessantes em si próprios, ficando para o leitor o tirar as conclusões.

### 3. Conclusão

Lispector (1998) tece o texto *O ovo e a galinha* a partir de uma narrativa que rompe o modelo clássico do narrar, além de dialogar com a filosofia na construção de sua linguagem que estabelece um olhar íntimo e místico. O exercício dessa linguagem aproxima-se, portanto, da natureza filosófica dos textos ancestrais, como postulava Benjamin (1986), uma vez que, pela articulação da dialética ontológica e da narrativa não-linear, a autora desemboca na ação de promover as possibilidades da ilimitação semântica da palavra.

A escrita descontínua de Lispector (1998) retoma a ação filosófica da tentativa de recuperar as possibilidades da narração uma vez perdida com o declínio concomitante da experiência. Com as possibilidades significativas atribuídas aos elementos de sua narrativa a escritora convida/obriga o leitor a participar da construção do próprio texto. Nesse sentido cabe ao leitor a recuperação fenomênica que se dá quando este, ao reinterpretar o objeto, relaciona-o com as ideias dando-lhe salvação.

A composição alegórica em Lispector (1998) parece revelar ao mesmo tempo a possibilidade da ineficiência da linearidade narrativa como recurso de representação ao passo que exerce um processo de narrativa fragmentada, uma vez que sua obra enfatiza o conteúdo e seu significado alegórico em detrimento da incipiência do enredo no qual uma mulher, ao olhar para um ovo na mesa, o toma e o frita em uma frigideira. Por isso, diante da escassez factual do texto o mesmo contribui para a reflexão do leitor diante do conteúdo representativo, mais que qualquer envolvimento de trama.

Uma narrativa cujos elementos constituintes encontram-se indefinidos e, portanto, abertos às impressões do leitor, bem como uma temporalidade entrecortada, faz com que este conto de Lispector (1998) se apresente como ruína, segundo o conceito de procedimento alegórico de Benjamin (1986), que é o que engendra as possibilidades de (re)interpretação do texto.

Isso permite que se infira que as obras claricianas não romanceadas, em particular seus contos de orientação metafísica, oferecem um ponto de atenção promissor quanto às reflexões filosóficas e teóricas da literatura. *O ovo e a galinha* (Lispector, 1998), pela sua articulação e composição interna pautada no exercício da ruína como recurso alegórico, fornece indícios de que a literatura contística de Clarice também se constitui, de maneira equânime, um fazer literário compatível aos seus maiores romances. Por outro lado, se as dimensões internas do homem refletem uma realidade que muitas vezes ignoramos, a constituição alegórica de Clarice oferece uma oportunidade para se ter acesso a essa verdade que na maioria da vezes permanece oculta as nossas reflexões.

## Referências

- BENJAMIN, W. *Documentos de cultura/Documentos de barbárie* – Escritos escolhidos. Seleção e apresentação Willi Bolle. Trad.: Celeste Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix: EdUSP, 1986.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*, v.1: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARVALHO, A. L. *Foco narrativo e fluxo de consciência: questões de teoria literária*. São Paulo: Pioneira, 1981.
- GAGNEBIN, J. M. A propósito do conceito de crítica em Walter Benjamin. *Discurso*, São Paulo: USP, n. 13, p. 219-230, dez. 1980. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37898> Acesso em 24 fev. 2017.
- LISPECTOR, C. *A maçã no escuro* [eBook]. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2015. Disponível em <http://lelivros.love/book/baixar-livro-a-maca-no-escuro-clarice-lispector-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/> Acesso em 24 fev. 2017.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.* São Paulo: Rocco, 2009.
- LISPECTOR, C. O ovo e a galinha. In: LISPECTOR, C. *Felicidade clandestina: Contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 49-59.

- LISPECTOR, C. *Perto do Coração Selvagem*. 9.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- NUNES, B. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1989.
- SOUZA, S. J. *Infância e linguagem: Bakhtin, Vygotski e Benjamin*. Campinas: Papyrus, 1994. (Col. Magistério: Formação e Trabalho Pedagógico).

# **A COMUNICAÇÃO EMPRESARIAL E A PRODUÇÃO DO CONSENSO NA RELAÇÃO ENTRE EMPRESA E TRABALHADOR**

Maria Isabel Braga Souza<sup>1</sup>

## **1. Condições de produção do discurso empresarial**

O mercado globalizado impactou as empresas com novas demandas e exigências, reorganizando valores, fazendo emergir novas formas de administração e gestão, e “diretrizes” para as relações entre capital e trabalho. Conforme Raij (2009, p. 90), a globalização fez com que as empresas modificassem diversos aspectos relacionais e administrativos para atender a essa conformação de mercado que se instalou em todo o mundo. Nas suas palavras:

A globalização teve, pois, importante participação no desenvolvimento [das empresas], exigindo que transformassem suas competências acumuladas – conhecimento, experiências, sistemas, tecnologias – em recursos aptos a garantir vantagens competitivas e novas oportunidades diante de um mercado mais exigente, mais pulverizado, mais sofisticado, mais complexo.

Pensada discursivamente, a globalização é uma condição de produção do discurso empresarial que expressa o modo como as organizações se significam em suas relações, entre elas, no domínio do trabalho, a partir de evidências que buscam estabilizar os sentidos, fazendo

1. Mestre em Ciências da Linguagem (PPGCL-UNIVÁS). Professora nos cursos de Jornalismo e Publicidade e Propaganda (UNIFAE).

com que funcionem de um modo e não de outro perante o público, sujeitos que de alguma forma são parte da empresa e do seu modo de produção, buscando assim silenciar as relações antagônicas entre capital e trabalho.

As empresas buscam materializar em seus dizeres imagens de uma organização que seja “compreendida” pela sociedade como detentora de certos atributos, em consonância às formações discursivas do capital, aos sentidos que estão em circulação na atualidade, nessa relação entre produzir, vender e lucrar. Nos dizeres das empresas, na atualidade, há a produção de um lugar de engajamento do trabalhador em relação à empresa, de modo a produzir sentidos de parceria, bem como de uma produção organizada, padronizada, que respeita a natureza e as comunidades onde a empresa atua.

Para domarem os sentidos e se significarem de uma maneira e não de outra, as empresas silenciam seus propósitos e interesses, sobrepondo a eles a evidência de certos comportamentos que se tornam moldes, movimentos que dissimulam, ocultam a realidade e assumem um caráter institucionalizado de verdade única e ideal no meio corporativo, envolvendo nesses jogos de interesses as relações entre empresa e público.

Os materiais de comunicação empresarial institucionalizam os dizeres da organização em textos e imagens, produzindo efeitos de fechamento, direcionando a certas práticas que estabilizam os sentidos, promovendo consenso, que imaginariamente para a empresa, é a “garantia”, a “estratégia”, para se manter no mercado e dominar o público. É importante destacarmos que, na perspectiva da Comunicação Social, a comunicação empresarial tem como atribuições dar visibilidade às iniciativas e posturas, criando certos modos de compreensão, de interpretação. O trabalho neste setor não envolve somente o relacionamento com os veículos de comunicação, mas também a elaboração de materiais para a comunicação entre a empresa e o público, compreendidos, na área da Comunicação, como “internos” – àqueles que têm ligações diretas com a empresa: funcionários, gestores, acionistas, etc.; e “externos” – os que podem ou não ter ligações diretas: sociedade, vizi-

nhança, sindicatos, Organizações Não Governamentais (ONGs), clientes, fornecedores, imprensa, etc.

As empresas se valem da comunicação para externalizar procedimentos, normas, entre outras informações que devem ser divulgadas e colocadas em uso pelos sujeitos que fazem parte do contexto organizacional. Pelos materiais de comunicação, busca-se produzir nos dizeres uma identificação com o público, com o mercado, entendendo que a comunicação empresarial pressupõe, antecipa a direção dos sentidos que se deseja dar ao texto, por isso nosso interesse em analisar discursivamente o funcionamento desse discurso empresarial nas “estratégias” comunicativas.

As organizações criam espaços discursivos específicos para que suas formulações possam circular e significar, projetando um modelo de organização, um padrão, produzindo consenso, como forma de evitar conflitos. Esse efeito de coerência no discurso é uma forma de poder, já que o político também se faz presente na relação entre o que é dito e os sentidos que se farão compreender. Trazendo essa reflexão para os discursos empresariais, o analista pode entender os mecanismos de funcionamento desses enunciados que materializam o posicionamento da empresa e outras posturas que podem ser consideradas mecanismos de regulação.

Para a Análise de Discurso de linha francesa, o político nos discursos reflete a disputa entre os sentidos dentro de circunstâncias dadas. Foucault (2002) afirma que o discurso é dispersão e são as instituições que dão sentido a ele, o discurso é aberto e quem o ordena é o autor. Na relação entre política e consenso, o poder atua como “polícia”, assim como considera Rancière (1996), cercando, organizando e estabilizando os sentidos em uma direção determinada. As instituições produzem esse imaginário consensual para significar o poder de determinadas formas, como dominação, como ausência de diferença, como igualdade.

Essas diferentes formulações do poder, por exemplo, acontecem na relação do sujeito de direito com suas obrigações vivendo em sociedade, sendo controlado por leis e hierarquias. Para a Análise de Discurso, esse sujeito é

livre para agir, porém submisso à lei, interpelado pelo poder, pela evidência inscrita no discurso da ordem, produzindo senso de afinidade e camuflando o litígio. É o confronto entre o político e o ideológico discursivizado pelos textos que significam a empresa.

O efeito de consenso produzido pelo imaginário é o que garante, de certo modo, a manutenção do jogo capitalista, que está centralizado nos interesses da empresa. É o efeito identificatório do “bom sujeito” que aparece nas relações de trabalho da atual sociedade e, sobre isso, Amaral (2008, p. 02) aponta que:

O sujeito universal, que orienta o discurso no campo do trabalho, é o capital, o que dá voz ao sujeito do discurso mercadológico. Nesta prática discursiva do trabalho, o “bom sujeito” é interpelado pelo interdcurso do engajamento, do empreendedorismo, da competência, da responsabilidade, do sucesso, que determina a Formação Discursiva Mercadológica. O “bom sujeito” faz parte de uma equipe, participa de grupo, executa trabalho voluntário, possui vários títulos e, por tudo isso, expõe um bom currículo.

Nas empresas, o controle de atitudes e comportamentos é representado nos discursos com sentidos de valores e expectativas, de crescimento profissional, de ação e reação, causa e consequência, uma “estratégia” que faz com que essas delimitações se tornem evidentes para o trabalhador. Há também a memória de que o bom funcionário faz carreira, é dedicado, que agindo assim ele (se) significa na sociedade de maneira ímpar e atinge seus objetivos pessoais e profissionais.

Essas são características da formação discursiva de mercado, e como define Amaral (2014, p. 138), é uma formação discursiva dominante na sociedade, formada por dizeres fundamentados na ideologia do capitalismo que produzem efeitos de regulação nas relações de trabalho. Nas palavras da autora:

A Formação Discurso de Mercado se define como um lugar de encontro entre elementos de saber já sedimentados, produzidos em outros discursos, que são convocados em seu interior para ser confirmados

ou negados, por meio das práticas discursivas destinadas a organizar os discursos que representam. Os elementos de saber constitutivos da Formação Discursiva de Mercado estão ancorados em fundamentos da formação ideológica capitalista que, grosso modo, consideram existir apenas um caminho para a felicidade e a liberdade do homem: seguir as determinações do mercado.

As empresas utilizam a linguagem enquanto instrumento de comunicação, para significar condutas manipulatórias, criando denominações que circulam na sociedade de maneira naturalizada, mas que, para Alves (2011), poderiam ser compreendidas como parte de uma reestruturação produtiva denominada por ele de imperialismo simbólico.

No discurso empresarial, há processos de produção de efeitos de sentidos que nos interessam ser compreendidos. Por exemplo, a troca de nomes que as empresas fazem quando usam colaborador ao invés de trabalhador, ou ainda, operário por empregado, ou outras denominações que não são trocas inocentes, impensadas; há nestas palavras efeitos de sentido de dominação e significação que refletem os ideais da empresa e a imagem que ela faz de si e do seu trabalhador. Sobre isso, Alves (2011, p. 17) afirma:

No plano da linguagem, é indiscutível a intensificação da manipulação que surge a partir do novo complexo de reestruturação produtiva, com o surgimento do imperialismo simbólico e novos léxicos que habitam o universo locucional das individualidades de classe. Além do aspecto ideopolítico, a utilização dos novos vocábulos no mundo do trabalho tem uma função psicossocial.

O modo como a empresa denomina seu trabalhador, para não dizer, ou dizer, funcionário, colaborador ou outra denominação, remete a uma classificação desta mão-de-obra como parte integrante da empresa e transferir para ela suas obrigações enquanto força de trabalho produtiva, responsável pelos resultados da organização, pelos seus próprios resultados enquanto mão-de-obra, e resultados da vida pessoal, o ser humano, que tem suas outras especificidades também influenciadas pelo trabalho.

Na contemporaneidade, as empresas buscam materializar os seus valores que devem ser interpretados e seguidos por aqueles que compõem a sua força de trabalho, fazendo com que estes sujeitos, em sua posição sujeito trabalhador, multipliquem estes “ideais”.

Considerando isso, a partir da perspectiva teórica da Análise de Discurso, Orlandi (2012) ressalta a questão da interpretação dos textos pelos modos institucionais, ou seja, com sentidos sendo geridos por estas instituições, historicamente determinados. Segundo a autora, é necessário que o sujeito interprete, mas na sociedade há o controle dessa interpretação, o efeito de fechamento dos sentidos, por parte das instituições e das diferentes posições-sujeito que podem ser diferentes cargos ou funções – as posições que o sujeito pode tomar ou ser interpelado –, e as instituições como a escola, a religião (igreja) e as empresas, sendo estas o foco de nosso interesse para o entendimento dos efeitos que são produzidos neste gerenciamento dos sentidos em circulação no ambiente organizacional.

Trouxemos para nossas análises, nesse artigo, recortes de um dos materiais de comunicação da multinacional Alcoa Alumínio S/A (Alcoa, 2015), uma organização privada originária dos Estados Unidos. A empresa está presente em mais de trinta países e possui cerca de 60 mil funcionários. No Brasil se instalou em 1965, possui escritórios, unidades de exploração e empreendimentos em nove diferentes Estados, atuando na produção do metal, desde a extração da bauxita até sua transformação em diversos produtos.

Os recortes que apresentamos estão disponíveis para acesso livre e *download* no *site* da empresa, o que para nós, também produz efeitos, ou seja, estão acessíveis na Internet, um lugar discursivo, promovendo dessa maneira significações na/da empresa para um público amplo – trabalhadores, sociedade, concorrentes etc.

A empresa Alcoa Alumínio S/A se dirige à sociedade e a seus funcionários de maneira institucionalizada, por meio de diferentes discursividades. Tomamos aqui para análise o Código de Conduta Empresarial (Alcoa, 2014),

edição publicada<sup>2</sup> em setembro de 2014, de autoria da Organização de Ética e Conformidade da multinacional. A edição analisada possui 40 páginas, nas quais constam informações da empresa, direcionamentos e indicações de comportamento para as mais diversas situações que podem ocorrer envolvendo seus trabalhadores.



Figura 1. Seção “Institucional”, localização do material de análise “Código de Conduta”.

Ao clicar em “Políticas” e no link que direciona ao Código de Conduta, conforme a Figura 2, na tela de abertura, há o seguinte texto de apresentação.

2. Os estudos apresentados neste artigo foram desenvolvidos durante o período de elaboração da dissertação intitulada “Discurso, sujeito e organizações: efeitos de sentido na comunicação empresarial”, defendida em 2016. Neste trabalho de pesquisa, por meio da Análise de Discurso de linha francesa, procuramos compreender as chamadas “estratégias de comunicação empresarial”, nas textualidades pelas quais a empresa dirige-se à sociedade por meio dos diferentes sujeitos a ela relacionados (funcionários, consumidores, fornecedores, comunidade na qual está inserida, sociedade em geral). Fazemos essa ressalva, destacando o ano de defesa da dissertação, pois de lá para cá a empresa que destinamos parte das análises aqui apresentadas, atualizou o site e o Código de Conduta (2017). No entanto, mesmo com essa atualização, percebemos através das compreensões aqui colocadas, à luz da Análise de Discurso, que continuam nestes materiais de comunicação as mesmas regularidades que fortalecem nossa discussão acerca do discurso empresarial, seus efeitos de sentido e a relação estabelecida entre empresa, trabalhador e sociedade.

The screenshot shows the Alcoa website interface. At the top, there is a navigation bar with the Alcoa logo and the text 'ALCOA alcoa.com'. To the right, there are links for 'English', 'fale conosco', a search bar, and social media icons. Below this is a secondary navigation bar with links for 'Home', 'Institucional', 'Negócios', 'Sustentabilidade', 'Carreiras', 'Imprensa', and 'Instituto Alcoa'. The main content area is titled 'Política - Código de Conduta Empresarial' and features a background image of a person in a hard hat. The page is divided into a sidebar and a main content area. The sidebar contains a tree view of 'Políticas' with the following items: 'Sobre a Alcoa', 'Alcoa no Brasil', 'Balanços', 'Políticas' (expanded), 'Saúde, Segurança e Meio Ambiente', 'Política de Relações Governamentais', 'Código de Conduta Empresarial' (highlighted), 'Prêmio Alcoa', and 'Fornecedores'. The main content area contains the following text: 'A Alcoa preza pela excelência e qualidade em todas as suas atividades. Seu Código de Conduta Empresarial é regido pelo conjunto de valores da Empresa, possibilitando que o relacionamento com todos os seus públicos seja feito de maneira ética, contribuindo, assim, para um trabalho íntegro e honesto.' followed by 'O Código de Conduta Empresarial criado pela Alcoa estabelece padrões que vão além do que a lei exige, dando exemplo com práticas que a Empresa defende na forma de agir profissionalmente. Para a Alcoa, é preciso fazer as coisas de forma correta. Os valores da Companhia devem sempre estar presentes nas tomadas de decisões dos negócios e ações de todos os funcionários, estendendo-se aos fornecedores, clientes, parceiros e comunidades onde atua.' and a download link: 'Download Código de Conduta Empresarial'. At the bottom, there is a footer with 'Direitos autorais © 2015 Alcoa Inc.', 'websites mundiais', and 'login de cliente'.

Figura 2. Texto de apresentação do “Código de Conduta” no site da empresa (grifos nossos).

Neste texto de apresentação, destacamos elementos que nos chamaram a atenção pelo efeito de sentido regulador. Antes mesmo de acessar o Código, é possível compreender seu caráter consensual, nivelador, pois, ao estabelecer padrões, a empresa consegue materializar pelo discurso ideais que refletem o seu próprio posicionamento no mundo capitalista.

As palavras excelência e qualidade, evocadas no início do texto, também produzem sentidos que norteiam o discurso da empresa, que “fala” em valores, relacionamento, ética, trabalho íntegro e honesto, que padronizam, vão além do que a lei exige, produzindo efeito de que é preciso fazer as coisas desta forma e não de outra, desta que é a forma correta e decisiva nas tomadas de decisões dos negócios e ações de todos os funcionários.

O Código de Conduta, após *download*, conforme Figura 3, é apresentado com a identificação no alto da página “Código de Conduta”, e o subtítulo

“Avançando com Integridade”. No rodapé da página inicial há ainda a logomarca da empresa e o *slogan*, “Avançando cada geração”. Na sequência, há a apresentação da visão e valores da empresa, além de indicações de departamentos para contatos e dúvidas.

O material é colorido e ilustrado, mostrando os sentidos formulados no discurso empresarial parafraseados no não-verbal (imagens). Além disso, o recurso da diagramação prioriza uma leitura didática, agradável, ou seja, facilitada por meio dos recursos gráficos que formulam estes dizeres e que também os significam. Facilitar a leitura do material de comunicação, em nosso caso, do Código de Conduta, se inscreve em uma formação discursiva neoliberal, de que estes produtos de comunicação são de fácil compreensão e úteis.



Figura 3. Capa do “Código de Conduta”, após *download*.

O Código é útil no sentido de avisar o que é aceito ou não para aquele que vai ler, impedindo que o funcionário incorra naquilo que a empresa não permite acontecer. Nele, os textos são organizados por áreas, e as informações que precisam ser destacadas possuem cores diferentes das demais, ou são inseridas com outros recursos gráficos. As cores que prevalecem são azul e branco, as mesmas que estão presentes na logomarca da empresa e em outros materiais de comunicação, como o *site*, por exemplo.

Considerando a conjuntura sócio-histórica e as formações discursivas neoliberais nos/dos dizeres empresariais, a diagramação e a comunicação visual agem na textualidade, no sentido de uma estetização mercadológica. As cores, por exemplo, produzem efeito de uma “identidade” institucional pelo visual. Essa configuração diagramática determina a produção de efeitos de sentido nos dizeres empresariais representados de modo não-verbal, mas que parafraseia o verbal.

## **2. Imaginário e a denominação “Alcoanos”**

Outro aspecto a se destacar no Código, é que a empresa nomeia seus funcionários, independentemente da posição hierárquica que ocupam, como “Alcoanos”. Analisando o uso dessa regularidade nos textos produzidos para o público da empresa, percebemos que há um esforço para nivelar os trabalhadores, de modo que todos os vinculados a mesma empresa tenham atitudes, repliquem posturas e posições ideológicas, como espelhos da organização.

Criando a categoria “Alcoanos”, a empresa busca a padronização e quem não se inscreve nesta posição estará fora da parcela dos que, pelo imaginário, entendem ser iguais perante à organização. O termo pode ainda ser compreendido como um nome próprio, uma identificação, com a grafia da primeira letra maiúscula, assim como acontece na grafia dos nomes em nossa sociedade. Os “Alcoanos” se conhecem, têm ideologia própria e se inscrevem na mesma posição. Os “Alcoanos” têm competência para disseminar a postura da empresa entre eles próprios, é o poder que, como água, inunda os funcionários, para que corroborem com um propósito.

Ao se depararem com a nomenclatura “Alcoanos” os funcionários silenciam o “eu”, o indivíduo se oculta para se inscrever nestes enunciados mercadológicos. Esse silenciamento, ocasionado pelo consenso e domínio, faz com que os indivíduos/funcionários se nivelem ao padrão da empresa, às suas ideologias, se assujeitando à formação discursiva do capital.

No discurso da Alcoa quem está inserido neste ambiente consensual é competente por agir dessa maneira e não de outra, inscrevendo os funcionários em uma visão de dentro para fora, um imaginário onde eles são diferentes, quando comparados a outros trabalhadores, de outras empresas. Esse imaginário é reflexo de como a multinacional se significa, evidenciando que quem não cumpre o que está estabelecido é desqualificado. Nossa formação social nos remete ao capital e a denominação “Alcoanos” produz um efeito de verdade, dá existência a algo inexistente: o coletivo da empresa inventado, o “nós” Alcoa.

### **3. Código de Conduta Empresarial e a produção de efeitos de sentido**

Analisando os dizeres que encontramos no Código de Conduta, compreendemos que esse material assume um lugar de compromisso, o caminho para uma conduta íntegra, reta, ílesa, o que representaria a felicidade de ser Alcoano, por exemplo. Essa integridade é codificada pela empresa nas páginas do material, nas imagens, textos, na diagramação, estabilizada nos dizeres empresariais para ser decodificada pelo seu trabalhador, e por este mecanismo de decodificar, o Código significa sua aderência, sua adesão. Ou seja, o “Avançando a cada geração” se dá/dará nesta conjuntura de manter e conduzir o trabalho em um ambiente íntegro, transparente, que sustenta o grupo, o time dos Alcoanos. Individualiza-se o trabalhador pela integralização, o Alcoano se individualiza porque se integra.

Pensando nos dizeres da empresa na página dedicada a Visão e Valores, o efeito da integridade também sustenta outros modos de significar a empresa e a conduta que ela almeja. A Visão da empresa, “Avançando cada geração”, reforça o sentido de união e perpetuação, da ideia de família, de proximidade e de manutenção de algo, ao mesmo tempo. E os Valores “vivenciamos

diariamente”, ou seja, são permanentes para atingir qualidade, coesão, funcionam para além da empresa, beneficiando a todos, desde que incorporados em todos os lugares. São parte dos Valores: Integridade, Respeito, Meio Ambiente, Saúde e Segurança, produzindo efeito de qualidade; há ainda Excelência e Inovação, que se completam na busca por resultados.

Ainda nesta página de Visão e Valores, conforme Figura 4, há indicativos de orientação para casos de dúvidas ou situações que demandem auxílio específico de setores na empresa, denominada Cadeia de Ajuda para a Integridade. A palavra “integridade” é repetidamente usada, ou seja, produz efeito de comprometimento, de cuidado com o todo, de não se desviar daquilo que a empresa norteia, uma prerrogativa dos Alcoanos, íntegros, que se integram, que são coerentes.

**2**  
Obrigado por sua atenção. Avançando com Integridade

## Visão e valores

**Nossa visão**  
*Avançando cada geração*

Desde 1888, os funcionários da Alcoa se uniram para criar soluções inovadoras e sustentáveis que contribuam para o progresso do mundo.

**Nossos valores**  
Vivenciamos diariamente nossos Valores, em todos os lugares, colaborando em benefício de nossos clientes, investidores, funcionários, comunidades e parceiros.



**INTEGRIDADE**  
Somos abertos, honestos e responsáveis.



**RESPEITO**  
Tratamos todas as pessoas com dignidade e proporcionamos um ambiente de diversidade e inclusão.



**MEIO AMBIENTE, SAÚDE E SEGURANÇA**  
Trabalhamos com segurança, promovemos o bem estar e protegemos o meio ambiente.



**EXCELÊNCIA**  
Buscamos incansavelmente resultados excepcionais e sustentáveis.



**INOVAÇÃO**  
Transformamos, de maneira criativa, ideias em valor.

---

**FALE**

Entre em contato com alguém da cadeia de ajuda para Integridade se você tiver alguma dúvida ou preocupação sobre ética ou conformidade na Alcoa:

- ▶ Seu supervisor ou líder de equipe
- ▶ Departamento de Recursos Humanos
- ▶ [Linha Direta de Conduta ética](#)
- ▶ Departamento Jurídico
- ▶ Seu Patrocinador de Integridade

▶ [Linha da Integridade](#)

▶ Especialistas no assunto (por ex., Finanças Corporativas, Auditoria, Procurement)

Os telefones, endereços de e-mail e de sites desses recursos estão na página 39.

Figura 4. Enunciados seção “Visão e Valores”.

Na próxima página do material, conforme Figura 5, há uma mensagem do presidente e diretor executivo da Alcoa (nível mundial), que mantém o efeito de fechamento dos sentidos, do ser íntegro 24 horas, da integridade do trabalhador, orientando aos funcionários para que façam “a coisa certa”, seguindo os valores da multinacional que, via materiais de comunicação, busca a transparência dos sentidos, já que a empresa estabelece, por exemplo no Código de Conduta, a postura que julga correta, aquilo que entende ser certo, ou seja, não se tolera o erro, os desvios. No trecho que selecionamos as palavras “devem”, “roteiro”, “alto padrão” e “incorpore”, reforçam o fazer “a coisa certa”, produzindo efeitos de ordem, do roteiro como uma receita para atingir o que a empresa deseja, o alto padrão, dada a relação do sujeito com a empresa enquanto seu trabalhador.

**Mensagem do presidente/CEO**

Colegas,

Todos os “alcoanos” devem viver de acordo com nossos Valores, todos os dias. Eles funcionam como nossa bússola moral, a maneira para chegarmos ao nosso norte. O Código é seu roteiro para avançar com integridade, garantindo que possa cumprir as expectativas no mais alto padrão e orientando-o a fazer a “coisa certa” onde quer que façamos negócios. Leia, consulte, discuta com seus colegas e o incorpore à maneira como você faz negócios.

Às vezes, a coisa certa a fazer pode não estar tão clara. Nas nossas interações comerciais, podemos encontrar situações difíceis, cheias de incertezas e dúvidas. Nesses casos, recursos adicionais, incluindo este Código de Conduta, oferecem orientação crucial.

A Alcoa disponibiliza muitos recursos para você por meio da nossa Cadeia de ajuda para integridade. Você pode conversar com seu supervisor, líder de equipe ou Patrocinador de integridade da organização quando tiver alguma dúvida ou preocupação. Ou pode ligar para a Linha da Integridade para obter orientação ou manifestar uma preocupação. Uma lista completa de recursos encontra-se na página 39.

**KLAUS KLEINFELD,**  
Klaus Kleinfeld,  
presidente e CEO

3  
Mensagem do presidente/CEO

Figura 5. Trecho da mensagem do CEO da empresa.

A mensagem do CEO da Alcoa traduzida na versão brasileira traz, como já discutimos, a expressão “coisa certa”, entre aspas. Consideramos que há nesta conjuntura efeitos de sentido como os já apresentados anteriormente, mas entendemos que seria interessante trazer neste momento algumas considerações da própria tradução. O trecho da mensagem, “orientando-o a fazer a coisa certa” é uma tradução da expressão *Do the right thing*, usada em ambientes corporativos no exterior também neste sentido de nortear o trabalhador a manter-se na postura correta, na coisa certa, no que a empresa julga assertivo, ou seja, para obter integridade, progresso, sucesso, valores que garantem a felicidade, o bom trabalho, para o trabalho do modo correto.

Ainda na versão em português, destacamos a seguinte formulação: “O Código é seu roteiro para avançar com integridade, garantindo que possa cumprir as expectativas no mais alto padrão”. O discurso da empresa, o avançar com integridade, reflete novamente os valores da Alcoa, produzindo aqui o efeito do agir coletivo para almejar qualidade e assim cumprir as expectativas, ou seja, as metas da empresa de modo determinante e determinado. Esta formulação também hierarquiza, ou seja, silencia-se o efeito do coletivo, os Alcoanos não aparecem juntos por um propósito em comum, há uma separação entre quem determina (a empresa) e quem deve seguir o roteiro, a conduta (os trabalhadores).

Ao fazer essa convocação para o uso do Código como um “roteiro”, a empresa pretende arrebanhar os funcionários para o norte que ela deseja seguir. É fato que para crescer e se manter no mercado, a multinacional precisa de mão de obra, sem os trabalhadores nada disso seria possível, mas estes trabalhadores devem seguir o que ela (empresa) propõe, é um enquadrar-se nos padrões de ação, e não uma simples recomendação. Incorporando a visão e os valores da empresa todos se integram, e assim, a Alcoa padroniza, ordena e delimita ações que só serão válidas se estiverem subsidiadas pelos valores e visão da empresa, já estabelecidos e apresentados no material que foi estrategicamente formatado para estabelecer padrões.

#### 4. Considerações finais

Procuramos, na perspectiva da Análise de Discurso, refletir sobre o movimento dos sentidos. Desse modo, a análise do material de comunicação que aqui foi apresentado, nos permitiu uma reflexão sobre as práticas discursivas na sociedade hoje, considerando o modo como a área da Comunicação aí se insere, a partir de uma concepção instrumental da língua e da linguagem.

A Alcoa projeta um modelo e tem no Código de Conduta um lugar discursivo, no qual é possível inscrever as suas formulações, demandas e expectativas (Visão e Valores), mas não nos esqueçamos de que o Código de Conduta também pode ser acessado pelo público externo da empresa, sem limitações, por meio do *site*.

Atualmente, com a mundialização, as relações sociais necessariamente também se constituem no digital, lugar discursivo que para a empresa oferece visibilidade e a circulação da materialidade discursiva de seus enunciados. Há a produção de um “lugar” de identificação entre a empresa e os diferentes sujeitos – os trabalhadores, por exemplo.

Se pensarmos nessa relação, empresa e trabalhadores, o Código tem um efeito de afinidades, capaz de produzir consenso sobre o que é esperado e almejado na/pela empresa e seu trabalhador. É a instituição de um “nós” imaginário, um coletivo de pensamentos e sentidos únicos para esse público, em seu próprio interior, e dele frente à sociedade, já que público e empresa precisam se fundir.

Já na relação com a sociedade de modo geral, ou seja, os visitantes do *site*, que não vivem diretamente neste contexto da empresa, a disponibilização do Código de Conduta toca o imaginário de outra forma, produzindo efeito da empresa para se construir carreira, íntegra, organizada.

Os materiais da Alcoa produzem efeitos de sentido que sugerem credibilidade, organização, funcionários motivados e crescimento profissional, dado o sujeito que se relaciona com a empresa enquanto “consumidor” des-

sa imagem. Um ambiente seguro, de alto padrão que busca excelência nos negócios. Entre o público, seja ele a sociedade ou os próprios trabalhadores, essas formações imaginárias podem produzir interpretações que rotulam a multinacional como uma empresa ideal para se construir carreira, ter estabilidade e crescer profissionalmente. O consenso produzido pelo imaginário é o que garante, de certo modo, a manutenção dos ideais capitalistas, que estão centralizados nos interesses empresariais.

## Referências

- ALCOA S/A. Sobre a Alcoa no Brasil [on line]. Disponível em <http://www.alcoa.com/brasil/pt/default.asp> Acesso em 16 mai.2015.
- ALCOA S/A. Código de Conduta. Pittsburgh(PA): Organização de Ética e Conformidade da Alcoa, nov. 2017. Disponível em [http://www.alcoa.com/global/en/who-we-are/ethics-compliance/pdf/code-conduct/Code\\_Conduct\\_Portuguese.pdf](http://www.alcoa.com/global/en/who-we-are/ethics-compliance/pdf/code-conduct/Code_Conduct_Portuguese.pdf) Acesso em 24 fev. 2018.
- ALVES, G. Trabalho, subjetividade e capitalismo manipulatório: o novo metabolismo social do trabalho e a precarização do homem que trabalha. *Estudos do Trabalho*, Marília: Unesp, Ano 5, n. 8, 2011. Disponível em: <http://www.estudosdotrabalho.org/RevistaRET08.html> Acesso em 16 mar. 2016.
- AMARAL, M. V. B. O discurso do “bom sujeito” nas relações de trabalho. Trabalho apresentado no XXIII ENANPOLL: Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Lingüística. Mesa b - formulações teóricas e analíticas a partir de processos marginais de subjetivação, 03 de jul. 2008. Disponível em <http://d1m.fflch.usp.br/node/826> Acesso em 05 jun.2016.
- AMARAL, M. V. B. Práticas discursivas nas relações de trabalho. In: MARCHIONI, M. (Org.). *Linguagem e discurso*. Col. Faces da cultura e da comunicação organizacional, v.7. Rio de Janeiro: Senac, 2014.
- FOUCAULT, M. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad.: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2002.

- ORLANDI, E. P. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. 4.ed. Campinas: Pontes, 2012.
- RAIJ, C. F. M. Análise de um discurso organizacional. In: KUNSCH, M. M. K. (Org.). *Comunicação organizacional: linguagem, gestão e perspectivas*. v. 2. São Paulo: Saraiva, 2009.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. Trad.: Angela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996. (Col. Trans).



# **UTILIZAÇÃO DE COTAS NA UNIVERSIDADE: O CASO DO CURSO DE GRADUAÇÃO DO BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA DA UNIFAL-MG<sup>1</sup>**

Kênia Eliber Viera<sup>2</sup>

Betânia Alves Veiga Dell'Agli<sup>3</sup>

## **1. Introdução**

Analisando as políticas públicas sociais no Brasil, Farah (1999) faz as seguintes considerações: (i) no final dos anos 1980 e nos anos 1990, as propostas de políticas foram redefinidas, buscando maior descentralização, participação e seleção de prioridades; (ii) buscaram-se novas formas de articulação com a sociedade civil e com o mercado; (iii) ocorreu um deslocamento de iniciativas de políticas sociais para esferas subnacionais de governo; (iv) houve a introdução de novos arranjos institucionais e de novos processos de gestão pelos governos locais enfatizando a promoção de ações integradas. Assim, observa-se a construção de novas formas de articulação entre Estado, sociedade civil e mercado, com arranjos institucionais que incluem novos atores na formulação e efetivação das políticas públicas no nível local.

1. Este trabalho é uma versão modificada de parte de dissertação de mestrado da autora defendida e aprovada em 25 de fev. 2016 no Programa de Pós-Graduação em educação, ambiente e sociedade, do Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino-UNIFAE. O trabalho na íntegra pode ser acessado em: <http://www.fae.br/mestrado/dissertacoes/2016/JUSTI%C3%87A%20DE%20COTAS%20NA%20UNIVERSIDADE%20E.pdf>

2. Mestre em Educação, Ambiente e Sociedade, pelo Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino - UNIFAE. E-mail: keniaeiber@gmail.com.

3. Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP. Docente Titular no Programa de Pós-Graduação em Educação, Ambiente e Sociedade, pelo Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino - UNIFAE. E-mail: betaniaveiga@uol.com.br.

A educação, assim como outras áreas consideradas inclusivistas por natureza, não ficaria de fora dessa evolução do pensamento em relação a melhorias de acesso de parte significativa da população, que até então, ficavam de fora do sistema. Cardoso (2005, p. 10) considera que a luta contra o racismo implica em uma necessidade moral bem como uma tarefa política primordial e considera, sobretudo, que a educação teria papel decisivo nesta conquista.

Neste contexto, a fim de promover o acesso de forma igualitária ao ensino superior brasileiro e corrigir a inserção desigual das classes sociais no ensino superior público, foi publicada a lei n.12.711, de 29 de agosto de 2012 (Brasil, 2012). Assim, ficou estabelecida a reserva de vagas para ingresso nestas instituições, de no mínimo 50% para estudantes que tenham cursado o ensino médio em escolas públicas. Dentro dessa reserva, 50% deverão ser preenchidas por estudantes com renda familiar igual ou superior a 1,5 salários-mínimos per capita.

Ficou previsto ainda, dentro da reserva de vagas, o preenchimento por auto-declarados pretos, pardos e indígenas, em proporção no mínimo igual à de pretos, pardos e indígenas na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o censo do IBGE.

Como toda política de cunho social, a de reserva de vagas nas universidades vem promovendo discussões tanto Na sociedade quanto no espaço acadêmico, sobre alguns aspectos como a falta de investimento no ensino básico público, a efetividade do ENEM, a possível diminuição da qualidade de ensino e de pesquisa, a dificuldade de permanência do estudante cotista, a questão da igualdade, do preconceito e a questão da justiça das reservas.

O impacto dessas reservas, já é percebido pela sociedade, que discute a questão de justiça social das cotas. Segundo Chauí (2001), vivemos os resquícios de uma cultura escravista, em que as relações sociais são realizadas como relação entre um superior, que manda e um inferior que obedece, e o outro não é visto como igual, com direitos iguais, relacionando as políticas que assumem a função de diminuir essas desigualdades, uma forma de favor.

Na diversidade, na tolerância, na tomada de consciência de que se faz parte de uma comunidade, onde todos estão interligados e que as formas de exploração social, causam um desconforto (Piaget, 1973) é que se pode alcançar o ideal da justiça social.

## **2. O papel da diversidade na educação**

Deve-se entender como a sociedade percebe a igualdade num contexto de diferenças sociais, culturais, étnicas, de oportunidades, “onde a pluralidade de variáveis pode fazer uma grande diferença devido à diversidade dos seres humanos” como afirma Sen (2008, p. 352) e não apenas nas diferenças de renda, como ocorre nas pesquisas em geral, que agrega à renda o bem-estar social, desconsiderando as diferenças individuais.

Fica ainda mais evidente a importância da educação, não apenas considerando seu papel intelectual na transmissão de conhecimento e formação técnica especializada, mas também e principalmente sua vertente transformadora do indivíduo e da sociedade, pelo aspecto do desenvolvimento humano, onde a tolerância e a convivência com a diversidade no cotidiano da vida escolar são fundamentais para a construção de uma sociedade mais disposta a respeitar opiniões e formas de agir, pensar e sentir diferentes, desenvolvendo assim, um sentimento de justiça através do respeito mútuo e solidariedade (Piaget, 1996).

Isto evidencia a importância das interações na educação, tanto com objetos quanto nas relações sociais, incluindo, no ambiente institucional escolar, a intervenção do professor e as relações entre os alunos, pois ninguém ensina ninguém, mas ninguém aprende sozinho – os homens aprendem em comunhão (Freire, 1987, modificado).

Assim sendo, há a necessidade de propostas pedagógicas que se preocupem com a inclusão social e educativa, com a garantia de acesso aos bens culturais e intelectuais por todos os cidadãos, desfazendo assim, a concepção tradicional de manutenção do *status quo* de uma elite intelectual e econômica e voltada ainda e principalmente, para a convivência humana.

Macedo (2005, p 15) ao tratar o tema que envolve a cultura das diferenças, inicia com uma crítica fundamental ao dizer que a escola foi constituída por uma cultura das semelhanças. O autor define a semelhança como uma forma de organizar as coisas pelo conhecido, enquanto que a diferença as organiza pela dimensão do desconhecido e explica este desconhecido como aquilo que está entre nós e dentro de nós, mas que não reconhecemos ou não sabemos como encaixar. Sendo assim, só é possível abstrair as diferenças pelas inferências, pelo que se pode concluir a partir das informações parciais, incompletas. Ao concluir deixa uma pergunta: “Como conviver em sistema aberto, complexo de múltiplas passibilidades?”. A escola inclusiva, segundo o autor, deve ter o mesmo sentido que autonomia, ou seja, ambos se assemelham porque implica em ser parte e todo ao mesmo tempo.

O que são as cotas senão nos deparar com as diferenças? Nesse sentido, a convivência ganha destaque. Quanto à importância deste convívio para o desenvolvimento humano, Piaget em “Problemas de Psicologia Genética” (1975, p. 259), salienta que a necessidade lógica própria às estruturas da inteligência “não é nunca dada anteriormente à experiência: ela se constitui pelo contrário no fim de um processo evolutivo que depende da arte do exercício e da experiência, sendo uma necessidade final”. O sujeito não depende nem só dos fatores extrínsecos (objetos exteriores), nem só de seus fatores intrínsecos (mecanismos inatos), e sim de um processo de adaptação que tem como modelo a noção biológica do organismo em interação constante com o meio.

Nesse sentido, o interacionismo nos permite pensar sobre o desenvolvimento sustentável, porque requer trocas entre o sujeito e meio, mas sem nos esquecer da dimensão construtiva do sujeito. O construtivismo piagetiano preconiza que todo conhecimento, todo desenvolvimento é construído pela ação. Assim, o conhecimento sobre cotas e políticas afirmativas, possibilita ao sujeito agir e desta forma construir escalas de valores condizentes com uma educação para a diversidade.

Na teoria piagetiana (Piaget, 1996), as relações de cooperação são justamente aquelas que vão pedir e possibilitar o desenvolvimento, pois pressupõe a coordenação das operações de dois ou mais sujeitos, não havendo imposição, assimetria, repetição. Há discussão, troca de pontos de vista, controle mútuo dos argumentos, representando o mais alto nível de socialização. Segundo La Taille (1992), a cooperação é um método, uma possibilidade de se chegar a verdades. A coação só possibilita a permanência de crenças e dogmas.

Assim, para Piaget (1964) a lógica da ação é operar, conseguir agir cooperativamente, com coordenadas reversíveis, para o desenvolvimento do conhecimento. Conhecer um objeto, conhecer um acontecimento, não é simplesmente olhar para ele e fazer uma cópia ou imagem mental. Conhecer um objeto é agir sobre ele. Conhecer é modificar, transformar o objeto e entender o processo dessa transformação, e como consequência, entender como o objeto é construído.

Portanto, o indivíduo é concebido como um ser dinâmico, que a todo o momento interage com a realidade, operando ativamente com objetos e pessoas e esta operação é parte da sua construção do conhecimento; é uma ação interiorizada que modifica o objeto do conhecimento e é modificado por este, e neste sentido a educação deve estar intrinsecamente ligada à proposta desse agir constante não apenas na construção do conhecimento formal, como na construção da autonomia individual, como facilitadora no processo de colaboração (Piaget, 1964).

Através das interações sociais acontecem inicialmente a descentração que segundo Marques e Oliveira (2005) é a capacidade de o sujeito deslocar seu pensamento do centro e ser capaz de considerar outras formas possíveis de pensamento, sendo capaz de coordenar sua forma de enxergar os fenômenos à diferentes pontos de vista sem perder-se nessas relações. Quando isto acontece, é possível a relação de cooperação entre o indivíduo e o outro e ao coletivo, atingindo o equilíbrio social. Aliás, segundo Inhelder e Piaget (1976)

o ponto final da construção do pensamento humano é quando na adolescência o homem se torna capaz de adaptar o “eu” ao “ser coletivo”.

### **3. As interações sociais**

As relações de interdependência entre o homem e o objeto do conhecimento através das interações são condições necessárias para o desenvolvimento de uma sociedade mais justa, no sentido de tomadas de decisões individuais e coletivas que visem condições mais solidárias. Para tanto, este ideal somente será alcançado na convivência com a diversidade, na tolerância, na tomada de consciência de que se faz parte de uma comunidade, onde todos estão de alguma maneira interligados e que as formas de exploração tanto social quanto dos recursos naturais, causam um desconforto e todos são atingidos de alguma forma (Piaget, 1964).

Assim, segundo Pelicioni (2000), não seria mais aceito, do ponto de vista moral, que para o desenvolvimento, se exponha a sociedade a situações de exploração que aumentam as diferenças socioeconômicas, esgotem recursos naturais e poluam os espaços naturais e construídos sem pensar nas gerações futuras, mas, ao contrário exige-se uma sociedade que atenda às necessidades sociais de toda a população inclusive a dos excluídos, com igualdade e justiça, nos apresentado assim, como esta política pública das cotas nas universidades, cumpre um papel de imperativo moral para a inclusão dessa parcela da população.

Na universidade, com a convivência com cotistas, que apresentarão realidades bem diversas do que se encontra atualmente no ambiente acadêmico, pode haver uma significativa transformação nas atitudes e formas de pensar, conseguindo assim, formar e preparar cidadãos para a reflexão crítica e para uma ação social transformadora do sistema, de forma a tornar viável o desenvolvimento integral dos seres humanos e conseqüentemente da sociedade.

A comunidade escolar, sendo às vezes a primeira forma de contato social, deve promover situações e atividades que propiciem discussões e

reciprocidade de pontos de vista contraditórios, conseguindo assim, uma descentração, um olhar para o olhar do outro e uma propensão ao diálogo das partes e ao entendimento das medidas sociais adotadas pela comunidade em que está inserido (Biaggio, 1997).

O poder público, tendo em vista as suas prerrogativas, define as leis, entendidas aqui como regras, que regulam as relações sociais. Segundo Piaget (1973), para que estas normas sejam aceitas pela sociedade, os indivíduos devem “reconhecer esses direitos” como análogos aos de todos enquanto membros de uma comunidade. Para isso, o diálogo e as discussões entre os envolvidos no processo, no caso, os cotistas e não cotistas é determinante para o surgimento de um sentimento de respeito, atribuído à moralidade da lei, culminando na cooperação necessária para que as deliberações sejam reconhecidas. Como afirma Piaget (1996a, p. 5, grifo no original), “[...] a moral resultante do respeito mútuo e das relações de cooperação pode caracterizar-se por um sentimento diferente, o sentimento do *bem*, mais interior à consciência e, então, o ideal da reciprocidade tende a tornar-se inteiramente *autônomo*”.

De fato, quando o ser humano se conscientiza de que faz parte de um sistema maior, no qual convive com outros seres vivos (humanos e não humanos) e com o meio, a sua capacidade cognitiva impõe-lhe uma imensa responsabilidade ética e moral pelo impacto que suas ações acarretam para a sociedade (La Taille, 2001). Por isto, pode-se asseverar que a degradação ambiental e intolerâncias diversas atualmente observadas podem ser, dentre outras coisas, o reflexo da falta de valores morais e éticos dos indivíduos, já que não se pensa no outro, mas somente em benefícios particulares.

Assim, o debate acerca do conflito na utilização das cotas, visto como um dilema moral pela sociedade deve ser amplamente incentivado, com a exposição de todos os pontos de vista e a verificação de suas validades, através de estudos e dados concretos, sem a manipulação de uma tradição, tida como “autoridade” intocada, mas sim, com respeito mútuo e igualdade de posicionamentos, para o efetivo reconhecimento dessa norma. Ainda, com

esse processo de embate com o outro baseado na diferença de classe social e raça/etnia, pode ocorrer uma dificuldade no processo de interação, pois o valor atribuído a esta diversidade, se negativo, fundamentaria ainda mais desigualdades e discriminações. Acreditamos que a escola dada a sua importante função social se torna um ambiente propício para o desenvolvimento moral. E esse é o tema da discussão que apresentamos a seguir.

#### **4. Método**

**Local e participantes:** A pesquisa foi realizada na Universidade Federal de Alfenas – UNIFAL-MG, *Campus* Avançado de Poços de Caldas, no curso de graduação do Bacharelado Interdisciplinar em Ciência e Tecnologia (BCT), considerado primeiro ciclo de formação, no qual o segundo ciclo oferece os cursos de Engenharia Ambiental, Engenharia Química e Engenharia de Minas. Foi dividida em 02 (duas) etapas:

- Para o levantamento de dados sociodemográficos e acadêmicos, foram analisados os dados fornecidos pelo Setor Acadêmico, de 806 discentes. Destes, 682 apresentaram seus cadastros completos e foram realizadas análises estatísticas dos dados de situação acadêmica e evasão.
- Participaram, 317 alunos e 15 docentes do referido curso, divididos em três grupos: grupo 1 (G1): composto por cotista – com 186 participantes; grupo 2 (G2): composto por não cotista – com 131 participantes; grupo 3 (G3): composto por docentes do curso – com 15 participantes.

##### **4.1. Instrumentos**

*Para a 1ª etapa:* foram levantados dados sociodemográficos e acadêmicos dos grupos G1 e G2.

*Para a 2a. etapa:* a) Questionário para identificar a opinião dos participantes acerca da justiça da utilização de cotas, composto por um dilema e por 17 questões. A primeira se refere à avaliação do dilema em si quanto à justiça e 08 argumentos a favor e 08 contra.

## **4.2. Procedimento e aspectos éticos para a realização da pesquisa**

O método adotado foi o descritivo, de abordagem quantitativa e um estudo de campo. Foi enviado por email, um *link* de acesso aos instrumentos construídos na ferramenta *Google Drive*. Os dados sociodemográficos institucionais coletados junto ao Setor Acadêmico.

O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa - CEP do Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino - UNIFAE (parecer n. 1.089.724).

## **4.3. Análise dos dados**

A tabulação dos dados e análises descritivas de todas as variáveis, foram feitas no programa SPSS 21.0 – Statistical Package for Social Sciences. Em uma segunda etapa, testes de Qui-Quadrado para investigar a associação entre variáveis categóricas e Testes *t* de amostras independentes e Análises de Variância (ANOVA). Ao compararmos grupos com grande discrepância no tamanho amostral, optou-se pelo uso do Teste de Welch à ANOVA (Field, 2009).

## **5. Resultados e discussões**

1. Foram analisados dados acadêmicos e sócio-demográficos de 682 estudantes. As informações demográficas coletadas demonstram que os alunos são na maioria dos estados de Minas Gerais e São Paulo (68,05%), evidenciando que mesmo com a adoção do ENEM e do SiSU, que possibilita uma maior dinâmica, os candidatos escolheram uma Universidade mais próxima às suas residências. Este fato foi observado principalmente entre os cotistas, o que pode estar relacionado às suas possíveis dificuldades de permanência em localidades distantes.
2. Verificamos que os alunos cotistas apresentam pior desempenho no percurso acadêmico, entretanto, não evadem na mesma proporção da sua dificuldade. Os ingressantes com caráter social e racial associados, apre-

sentam ainda maiores dificuldades, evidenciando a necessidade de algum tipo de assessoria para sua permanência.

No quadro a seguir apresentamos os resultados das comparações de médias:

Quadro 1. Comparações entre os diferentes tipos de cotas

CDA	Não cotistas com média superior aos PPI+RB RB com média superior ao PPI+RB
Notas ENEM	Não cotistas com média superior aos PPI+RB, PPI+IR, RB e IR; PPI+IR tem média superior aos PPI+RB; RB com média superior ao PPI+RB; IR tem média superior aos PPI+IR e PPI+RB;

Fonte: Dados da pesquisa<sup>4</sup>

De acordo com Carvalho e Waltenberg (2015), apesar do desempenho inferior dos cotistas em relação ao dos demais alunos, esta política atinge o objetivo de proporcionar maior diversidade, e o hiato de desempenho entre cotistas e não cotistas é um preço modesto em prol da diversidade e da equalização das oportunidades.

A variável raça/etnia é responsável por reduzir mais a média do que a renda baixa. Assim, candidatos que sofrem com as exclusões socioeconômicas, raciais e educacionais, tendem a ter mais dificuldade, assim como demonstra Campos *et al.* (2014), evidenciando a necessidade de desenvolvimento de ações que propiciem sua permanência.

Na segunda etapa, participaram 317 estudantes e 15 professores e apresentaram no questionário relacionado à justiça de cotas, maior concordância com os argumentos favoráveis às ações afirmativas. Entretanto, verificamos que os cotistas, em média, julgam a favor da justiça destas ações afirmativas e os alunos de ampla concorrência contra, o que pode significar um interesse pessoal no julgamento.

4. Nota: CDA: Coeficiente de Desempenho acadêmico. PPI+IR: Pretos, pardos e indígenas independente de renda. PPI+RB: Pretos, pardos e indígenas com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo. RB: com renda familiar bruta per capita igual ou inferior a 1,5 salário mínimo. IR: independentemente da renda.

Definimos os seguintes escores, com seus resultados descritos na tabela 2:

- *Pro Justiça*: que é a média dos pontos obtidos nos argumentos A FAVOR das cotas;
- *Contra a Justiça*: é a média dos pontos obtidos nos argumentos CONTRA as cotas;
- *Senso de Justiça*: é a diferença entre o “Pro Justiça” e o “Contra a Justiça”.

Tabela 2. Escores obtidos pelos grupos

Grupo	Variável	Pro Justiça	Contra Justiça	Senso Justiça
<b>Ampla Concorrência</b>	Média	3,60	3,51	0,09
<b>Cotistas</b>	Média	4,38	2,85	1,54
<b>Professores</b>	Média	4,13	3,28	0,85
<b>Geral</b>	Média	3,93	3,24	0,69

Fonte: Dados da pesquisa

Notamos uma pequena diferença no Senso de Justiça do grupo dos discentes de ampla concorrência, evidenciando a divisão neste grupo quanto à justiça dos argumentos apresentados. Assim, embora haja a concordância com relação às cotas, este grupo pode apresentar algumas restrições.

Entre as divergências apontadas, encontramos maior aceitação da cota social do que da cota racial e acreditamos que no Brasil, a miscigenação produziu alguns mitos, como da ‘democracia racial’ apontada por Freyre (1933), e a população entende a discriminação mais como o resultado da estratificação social do que das diferenças de cor, sendo o negro discriminado não por ser negro, mas por ser pobre. Entretanto, a cor da pele se apresenta como central na definição do nível da classe social que o indivíduo pertencerá, pois, os negros recebem menores salários que seus colegas não negros, e apresentam maiores dificuldades em conseguir emprego formal (Brasil, 1998). Isto demonstra que os programas de inclusão que priorizem apenas a renda não são suficientes para inclusão racial.

Quanto ao investimento em Ensino Básico ao invés de adoção de cota no ensino superior, concordamos com Guimarães (1999), pois não deveria haver

uma oposição entre as políticas adotadas, mas, sim, uma combinação entre elas, visto que, cotas não dispensam, mas exigem, uma política mais ampla de igualdade de oportunidades implementada conjuntamente.

Dessa forma, enquanto o ensino fundamental e médio exige uma universalização, o ensino superior necessita de medidas que garantam o ingresso de certos grupos dele sistematicamente excluídos, não pelo mérito ou dotes intelectuais, mas comprovadamente por critérios raciais e sociais (Moehlecke, 2002).

A questão que trata da exigência feita pela lei de que as vagas sejam preenchidas por autodeclarados pretos, pardos ou indígenas, é o mesmo critério utilizado pelo IBGE, no Censo Demográfico e na maioria das políticas de ações afirmativas já utilizadas nas universidades e no Brasil (Rosemberg, 2004) e de acordo com Munanga (2003) os cientistas sociais, mesmo concordando sobre a inexistência científica de raça, justificam o seu uso como realidade social e política, sendo raça uma categoria social de dominação e exclusão.

Ainda, segundo Telles (2003), a classificação realizada por terceiros leva em conta a aparência física, podendo incluir, além do fenótipo, sinais de status como vestimentas e maneira de falar. Já a autoclassificação pode resultar de “um processo reflexivo e complexo de socialização”, incluindo-se neste processo a ascendência, a cultura e a forma como a sociedade classifica e valoriza seus membros.

Encontramos ainda nas respostas a interpretação da igualdade formal, que segundo Gomes (2001) não considera o processo histórico de exclusão, não compreendendo que as cotas representam as discriminações legítimas ou positivas, possibilitando uma “verdadeira igualdade”.

## 6. Considerações Finais

Este estudo foi motivado inicialmente pela verificação de como a “Lei de Cotas” estaria sendo aceita pela comunidade acadêmica. A pesquisa se deu numa universidade pública em que não haviam políticas de ações afirmativas estabelecidas e esta seria a primeira experiência com as reservas de vagas. Verificamos ainda, o desempenho acadêmico parcial comparativo entre os alunos cotistas e não cotistas, para identificação de possíveis dificuldades.

Assim, os dados evidenciam que os alunos cotistas que ingressaram pelo caráter social e racial associados, podem necessitar de algum tipo de assessoria pedagógica e social para auxílio na sua permanência. Este dado é interessante em virtude de ser o tipo de cota que mais apresentou opiniões contrárias à sua utilização. De acordo com Moehlecke (2002), uma política que se baseia em critérios unicamente sociais é incapaz de solucionar de modo eficiente a discriminação racial ou a estratificação socioeconômica, pois não consegue desfazer as interconexões de raça e classe.

Os cotistas tendem a opinar favoravelmente aos argumentos relacionados à justiça das cotas e os alunos de ampla concorrência se apresentam contrários. Isto pode significar um interesse pessoal no julgamento, visto que estão envolvidos diretamente com a política. Pode expressar ainda, um interesse social na manutenção de privilégios, pois as cotas redirecionam vagas no ensino superior até então usufruídos apenas por uma parcela da população.

Entendemos ainda, que a diversidade escolar proporcionada pela política de cotas, poderá cumprir não apenas seu papel de propiciar oportunidades a uma população até então excluída, como também proporcionar uma maior interação entre os sujeitos de diferentes etnias, culturas, origens, habilidades, interesses e níveis sociais, promovendo, neste novo cenário de complexas relações, o preparo desse futuro profissional para avaliar, elaborar juízos que subsidiarão sua ação e refletir sobre ela, favorecendo a construção de sociedades mais justas.

## Referências

- BIAGGIO, A. M. B. Kohlberg e a “Comunidade justa”: promovendo o senso ético e a cidadania na escola. *Psicologia: Reflexão e Crítica [on line]*, v.10, n.1, p. 47-69, 1997. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/25654> Acesso em 25 fev. 2018.
- BRASIL. Lei Federal n.12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Presidência da República, Brasília, DF: Diário Oficial da União, 30 ago. 2012. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm) Acesso em 25 fev. 2017.
- BRASIL. *Programa Brasil, Gênero e Raça: todos pela igualdade de oportunidade. Discriminação: Teoria e Prática*. Brasília: Ministério do Trabalho/Assessoria Internacional, 1998.
- CAMPOS, L. A.; FERES JÚNIOR, J.; DAFLON, V. T. O Desempenho dos Cotistas no ENEM: comparando as notas de corte do SISU. *Textos para discussão*, GEMAA: IESP/UERJ, n. 4, 2014, pp. 1-23. Disponível em [http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/tpd4\\_gemaa.pdf](http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/tpd4_gemaa.pdf) Acesso em 25 fev. 2018.
- CARDOSO, F. H. Prefácio à 2ª impressão (2000). In.: MUNANGA, K. (Org.). *Superando o Racismo na Escola*. 2.ed. rev. Brasília: Secretaria de Ação Continuada, Alfabetização e Diversidade - MEC/BID/Unesco, 2005.
- CARVALHO, M. M.; WALTENBERG, F. Desigualdade de oportunidades no acesso ao ensino superior no Brasil: uma comparação entre 2003 e 2013. *Economia Aplicada*, Ribeirão Preto, v. 19, n. 2, p. 369-396, jun. 2015. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-80502015000200369&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-80502015000200369&lng=en&nrm=iso) Acesso em 25 fev. 2018.
- CHAUÍ, M. S. *Escritos sobre a Universidade*. São Paulo: Ed.Unesp, 2001.

- FARAH, M. F. S. Parcerias, novos arranjos institucionais e políticas públicas locais. In FUNDAÇÃO PREFEITO FARIA LIMA. *O município no século XXI: cenários e perspectivas*. Ed. Especial. São Paulo: Cepam, 1999. p. 325-344.
- Field, A. Descobrimo a estatística usando o SPSS [recurso eletrônico]. 2.ed., Trad.: Lorí Viali. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREYRE, G. *Casa-Grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.
- GOMES, J. B. B. *Ação afirmativa e princípio constitucional da igualdade: o direito como instrumento de transformação social: a experiência dos EUA*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- INHELDER, B.; PIAGET, J. (Org.). *Da lógica da criança à lógica do adolescente: Ensaio sobre a construção das estruturas operatórias formais*. Trad.: Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1976.
- LA TAILLE, Y. Desenvolvimento moral: a polidez segundo as crianças. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 114, 89-119, nov. 2001. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-15742001000300004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742001000300004&lng=en&nrm=iso) Acesso em 25 fev. 2018.
- LA TAILLE, Y. O lugar da interação social na concepção de Jean Piaget. In: LA TAILLE, Y.; OLIVEIRA, M. K.; DANTAS, H. *Piaget, Vygotsky, Wallon: teorias psicogenéticas em discussão*. São Paulo: Summus, 1992. p. 11-22.
- MACEDO, L. *Ensaio pedagógico: Como construir uma escola para todos?* Porto Alegre: ArtMed, 2005.
- MARQUES, L. P.; OLIVEIRA, S. P. P. Paulo Freire e Vygotsky: reflexões sobre a educação. V Colóquio Internacional Paulo Freire. Recife: Centro Paulo Freire – Estudos e Pesquisas, 19 a 22-setembro 2005.

- MOEHLECKE, S. Ação afirmativa: História e debates no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 117, p. 197-217, nov. 2002. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-15742002000300011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742002000300011&lng=en&nrm=iso) Acesso em 25 fev. 2018.
- MUNANGA, K. Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo Identidade e Etnia. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação. Rio de Janeiro: Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade Brasileira-PENESB, Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, 05 de nov. 2003. Disponível em <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-noco-es-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf> Acesso em 25 fev. 2018.
- PELICIONI, M. C. F. *Educação em saúde e educação ambiental: estratégias de construção da escola promotora da saúde*. Tese (livre docência). São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da USP, 2000. Disponível em <http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/cd26/fulltexts/0805.pdf> Acesso em 25 fev. 2018.
- PIAGET, J. *A epistemologia genética; Sabedoria e ilusões da filosofia; Problemas de psicologia genética*. Trad.: Zilda Abujamra Daeir. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores, v.51).
- PIAGET, J. *Estudos sociológicos*. Trad.: Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Forense, 1973.
- PIAGET, J. *O juízo moral na criança*. 4.ed. Trad.: Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1996.
- PIAGET, J. Os procedimentos da educação moral. In: MACEDO, L. (Org.), *Cinco estudos de educação moral*. Trad.: Maria Suzana De Stefano Menin. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996a. p. 1-36. Disponível em <http://materiaeapoioaotcc.pbworks.com/f/Jean+Piaget+-+Os+procedimentos+da+Educa%C3%A7%C3%A3o+Moral.pdf> Acesso em 25 fev. 2018.

- PIAGET, J. Part I: Cognitive development in children: Piaget development and learning. *Journal of Reseach on Science Teaching*, v.2, n.3, p. 176–186, set. 1964. Disponível em <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/tea.3660020306/full> Acesso em 25 fev. 2018.
- ROSEMBERG, F. O branco no IBGE continua branco na ação afirmativa. *EstudosAvançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 61-66, abr. 2004. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100007&lng=en&nrm=iso) Acesso em 25 fev. 2018.
- SEN, A. *Desigualdade Reexaminada*. Trad.: Ricardo Doninelli Mendes. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- TELLES, E. *Racismo à Brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Trad. Ana Arruda Callado, Nadjeda Rodrigues Marques, Camila Olsen. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fundação Ford, 2003.



# A (CIBER)LITERATURA NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES

Fabiano Correa da Silva<sup>1</sup>

## 1. Introdução

Mais do que nunca, as novas tecnologias têm sido tema de muitos trabalhos acadêmicos nas mais diversas áreas do conhecimento, possibilitando assim uma gama muito variada de percepções, análises e até mesmo conclusões a respeito de como estas inovações tecnológicas afetam direta e indiretamente a vida de todos os cidadãos.

As mídias que um dia se convergiram em multimídias, variadas mídias trabalhando em conjunto (o rádio, a TV, a própria escrita), tornam-se, graças aos avanços da computação, em hipermídias: mídias que se convergem em um único suporte: o computador (aqui representado por toda esta tecnologia dos suportes digitais: tablets, smartphones, computadores pessoais – notebooks – relógios digitais com funções avançadas e até mesmo eletrodomésticos), tecnologias estas que já transformam o cotidiano das pessoas, desde o grande empresário ao vendedor ambulante, do estudante primário ao universitário, da auxiliar de escritório ao faxineiro do prédio, da doméstica à patroa.

Diante de todos estes fatos constatados e experimentados diariamente pelas pessoas, propomos a seguinte discussão: como a escola se apropria destas tecnologias?

1. Graduado em Letras (PUC-Campinas), Mestre em Educação (PUC-Campinas) e Doutorando em Educação (UNIMEP). Professor nas instituições de ensino superior: Faculdade Santa Lúcia; Faculdade de Tecnologia do Estado de São Paulo – FATEC; e UNIMOGI.

Ou melhor: como se dá a formação de professores para utilizar, valorizar e disseminar estas inovações em sala de aula?

Em nosso trabalho de pesquisa, aqui apresentado em forma reduzida apenas como um demonstrativo de nossa questão primária, propusemos a pensar especificamente como a formação de professores de Letras utiliza-se das novas tecnologias como forma de valorização da cultura literária em nosso país, afinal, a arte da escrita tem sido algo considerado ultrapassado, demasiado chato e cansativo por uma grande parcela dos graduandos e até mesmo dos docentes.

A partir destas reflexões, nos deparamos com o termo Ciberliteratura, muito bem definido por Santaella (2012, p. 231) e que ainda é algo novo e a ser decifrado, pois até mesmo a nomenclatura ainda é divergente, chamada de “Literatura Digital”, “Literatura gerada por computador”, “Literatura cibernética”, dentre outros nomes que surgem para tentar definir esta arte literária produzida, consumida e apreciada especificamente com o uso das novas tecnologias midiáticas da computação, sendo necessário o suporte da tecnologia digital para poder existir:

Diferente da literatura digitalizada, a literatura digital não se caracteriza pela mera digitalização de um texto previamente existente na forma impressa. Antes, trata-se de experimentos literários que fazem uso simultâneo da linguagem literária e da linguagem de programação de computador para a construção dos textos. (Kirchof, 2013, p. 129)

Diferentemente do que muitos pensam, este tipo de arte literária não se resume, ou melhor, não é a transposição ou digitalização de obras literárias em suporte impresso para a versão digital, apesar de este ser um projeto importante de preservação e acesso às obras clássicas da literatura universal.

Desfazendo esta confusão, nos deparamos com algo que é novo nos cursos de formação de professores de Letras, pois a Ciberliteratura não é simplesmente uma evolução da obra impressa em obras digitalizadas, mas uma forma diferenciada de consumir, apreciar e valorizar a arte literária.

Quando falamos em Ciberliteratura, estamos falando em diferentes formas de produzir arte utilizando-se do suporte do computador, sendo, como já dissemos anteriormente, impossível acontecer fora deste. Ou seja, os recursos tecnológicos, tais como o hipertexto, as hiper mídias, as mídias digitais, são parte integrante da “ciber-obra literária”.

Diante de todos estes fatos, é de fundamental importância a formação de professores de Letras que, primeiramente, conheçam estas obras ciberliterárias e, conseqüentemente, as trabalhem com seus alunos nas aulas de Literatura na escola, buscando contornar os problemas de desinteresse com a arte literária e com a leitura em geral:

é imprescindível, contudo que a escola atraia o aluno-leitor para a nova era da literatura, em especial, para a Ciberliteratura, pois esta vem promovendo mudanças na história da leitura e destacando a função do leitor, o qual se tornou protagonista do processo por se configurar de modo ativo, um hiperleitor. (Xavier & David, 2014, p. 50)

Não estamos afirmando que a tecnologia (a Ciberliteratura) resolverá todos os problemas de falta de interesse dos estudantes em relação à leitura e à arte literária, no entanto, é uma preciosa ferramenta que pode muito contribuir para a valorização desta arte, afinal, os alunos têm um contato muito próximo e íntimo com as novas tecnologias, pois são, como afirma Prensky (2001), nativos digitais.

É iminente que o professor de Literatura trabalhe estas novas tecnologias em sala de aula, demonstrando a Ciberliteratura como forma de produção artística para estes educandos, despertando nos mesmos o interesse pela leitura, produção e “degustação” da arte ciberliterária:

El uso por parte de los Nativos Digitales hace que los docentes necesiten implantar nuevas Tecnologías en la enseñanza, adecuadas a los lenguajes que ellos emplean .Se trata de comprobar si esto ayudaría a mejorar su motivación y contrastarlo con técnicas tradicionales. (Núñez & Guardia, 2011, p. 88)

## 2. A Literatura

“A linguagem carregada de sentido” (Pound, 2006)

A arte da escrita, a arte com os signos linguísticos. A literatura é a manifestação dos sentimentos humanos por meio do qual consegue expressar, de forma artística e muitas vezes metafórica, o que sente em relação ao mundo e à realidade que o cerca. Existem, com o decorrer de décadas, séculos e até milênios, diferentes enfoques dados pelos homens de cada período histórico, demonstrando assim que a arte literária é uma manifestação do homem daquele determinado momento histórico em que vive e escreve. Porém, a Literatura (aquela que podemos chamar de arte no sentido mais restrito da palavra) tem a essência de ser eterna, ou a intenção de eternizar, por meio da escrita, dos signos linguísticos, os sentimentos humanos.

Por este motivo, vemos muitas obras literárias que se eternizaram por tratar do amor, da saudade, da paixão, do altruísmo em diferentes períodos históricos, justamente por abordar de forma universal sentimentos que aparentemente são particulares. Assim, encontramos uma característica importante que define a arte literária que é o trabalho realizado pelo autor ao criar um “jogo” de ir e vir: do particular para o universal; do efêmero para o eterno; do temporal para o atemporal; do superficial para o profundo; do material para o espiritual; da aparência para a essência; dentre outros.

A Literatura tem diversificadas funções, além é claro da mais comentada e discutida: a de proporcionar o prazer ao homem por ser uma manifestação de arte. ECO (2003) discorre sobre as funções que a arte literária tem ao se propor como uma manifestação dos sentimentos do ser-humano.

Primeiramente, a Literatura tem a função de manter em exercício a língua como patrimônio coletivo, ou seja, importantes obras literárias influenciaram e influenciam a língua no que diz respeito ao seu aspecto social, como é o caso de muitas palavras que são introduzidas na língua por meio de romances e poemas que se tornaram célebres. Ao mesmo tempo, porém destacada pelo estudioso como uma outra importante função da Literatura,

a língua individual, com marcas particulares de usos de cada indivíduo, de como cada um usa o seu “estilo”, é algo de grande valia que a arte da escrita proporciona.

Portanto, a arte literária cumpre a função de reafirmar a língua como algo coletivo e ao mesmo tempo individual. Isso se dá por meio das obras literárias que contribuem com o uso de palavras que se tornam presentes no falar coletivo, concomitantemente à função de particularizar a língua por meio do modo próprio de cada usuário/falante/escritor utilizá-la.

A terceira função apresentada por Eco (2003) diz respeito à interpretação das obras literárias, justamente demonstrando que há uma liberdade de compreensão por parte do leitor, mas que esta deve ser guiada pelas intenções do produtor da obra, nas palavras o autor: “A leitura das obras literárias nos obriga a um exercício de fidelidade e de respeito na liberdade da interpretação” (p. 12).

Essa função da Literatura nos faz refletir sobre até onde podemos ir quando estamos lendo uma obra de arte literária, ou seja, não podemos simplesmente afirmar com toda a certeza que um autor quis dizer isso ou sugeriu aquilo, o que fazemos ao ler obras literárias é jogar com o autor, criando um dialogismo entre obra e leitor, sabendo os limites da interpretação. Isso se dá pelo fato de que:

De um lado, parece que o mundo é um livro fechado que consente uma só leitura, pois se há uma lei que governa a gravitação planetária, ou ela é correta ou é incorreta; em relação a isso, o universo de um livro nos surge como um mundo aberto. (Eco, 2003, p. 12)

Surgindo como consequência desta terceira função da literatura, aparecem os personagens literários das grandes e famosas obras de arte como que modelos de vida e de identificação do leitor com os seres criados pelo autor, o que pode ter a duração da leitura da obra, findando juntamente com o processo de término da leitura, ou se perpetuar, criando como se tivesse vida própria, independente da vontade de seu criador.

Essa função da literatura comprova o fato de muitos personagens migrarem de obras e de tempo, tornando-se “eternos” na memória coletiva e literária. Porém, o fato de migrarem e de ganharem autonomia de existência em relação a seus autores, não permite que estes deixem de ser quem são, ou que sejam remodelados por seus leitores. Ou seja, Cinderela sempre será a princesa que muitas meninas sonham em se tornar um dia e não a bruxa que muitos repelem.

A função de identificação do leitor com os personagens é algo que contribui para que a arte literária se torne eterna, pois, afinal, ao se ver nos personagens dos romances, poemas, contos e crônicas que lê, o leitor percebe que seus sentimentos e preocupações, suas angústias e decepções, seus temores e ansiedades, assim como suas alegrias e paixões, suas conquistas e sorrisos são na verdade manifestações universais do ser-humano e que ao mesmo tempo se particularizam na vida de cada um.

Uma última, porém, não menos importante, função da literatura é a de despertar do leitor/ouvinte a criatividade e, conseqüentemente, a intencionalidade de se tornar um escritor por influência das leituras das obras literárias que realizou. Essa função desperta a escrita criativa e livre, o que é chamada pelo autor de “prática de uma escritura inventiva livre” (p. 18). Este fato torna-se ainda mais propagado e valorizado com o surgimento dos hipertextos e da tecnologia da informática, sendo o surgimento da Ciberliteratura uma consequência desta função da arte literária.

Por todos estes motivos, características e funções, podemos dizer que a Literatura é a arte da língua manifestada por meio de uma “linguagem carregada de significados” (Pound, 2006), que faz do efêmero, o eterno; do singular, o universal; e do insignificante, o primordial.

### 3. A Ciberliteratura

*“...versão interativa e experimental da arte literária”* (Xavier & David, 2014, p. 49)

A literatura impressa, segundo muitos críticos literários, vem perdendo espaço na atualidade, devido à evolução e ascensão das tecnologias digitais. A mera transposição do texto em versão impressa para a versão digital não tem significado uma revolução na arte literária, pois simplesmente muda-se de suporte sem haver mudança significativa na estrutura do texto literário.

A digitalização de obras literárias é algo importante no que se refere à manutenção de clássicos literários, afinal, a mudança de suporte ajuda na propagação e disseminação das obras, devido a diferentes fatores: facilidade de acesso às obras, custo final da obra e também manuseio do material. No entanto, a estrutura linear de escrita e de leitura não se modifica não podendo, portanto, significar uma revolução na arte literária.

Sendo assim, a literatura produzida em meios digitais, chamada por muitos estudiosos de Ciberliteratura (também existem outras denominações como Literatura Eletrônica; Literatura Gerada por Computador; Literatura Algorítmica) é mais do que a transposição de suporte (sendo esta também importante característica da obra literária em meio digital), é uma transformação e revolução na maneira de produzir obras literárias com o auxílio das tecnologias digitais, sendo a não-linearidade textual e temporal uma marca destas obras ciberliterárias, tendo no hipertexto o seu representante máximo de descontinuidade textual.

Muitos questionamentos são suscitados quando procuramos discutir e teorizar a ciberliteratura, afinal, o que podemos ou não considerar ciberliteratura e quais elementos são utilizados para caracterizar estes tipos de produções artístico-literárias? Sendo assim:

Como pensar o fazer poético diante de outros suportes que geram temporalidades, linguagens e espaços outros? Decerto são questões que nos possibilitam uma reflexão fecunda acerca dos caminhos da literatura,

uma vez que o que está em jogo nesse novo espaço de saber é a criação poética, a questão da autoria, a relação mais interativa com o leitor e até a possibilidade de construção de uma nova crítica e postura acadêmica. (Guida, 2011, p. 59)

Por se tratar de algo novo que se utiliza de um conhecimento já estruturado e edificado (a literatura tradicional impressa), a ciberliteratura é vista muitas vezes como “o mais do mesmo”, isso pelo fato do desconhecimento de muitos leitores que se encantam com a simples transposição do impresso para o digital, fator este que até desmerece o trabalho dos autores que produzem ciberliteratura.

Portanto, a teorização a respeito da ciberliteratura e das obras produzidas exclusivamente para leituras em meios digitais é algo que precisa ser mais divulgado e propagado nos meios acadêmicos. A Literatura nos meios digitais não pode ser encarada, lida e analisada da mesma forma que a literatura em meio impresso:

[...] a literatura eletrônica não pode ser vista com as mesmas lentes da literatura impressa, pois isso implica não vê-la de modo algum. Além disso, há que se fazer a diferença entre a literatura eletrônica que nasce da transposição do impresso para o digital e a literatura que nasce no digital (*digital-born*). (Santaella, 2012, p. 230)

Segundo Barbosa (2011), a grande inovação da ciberliteratura está no uso imprescindível da máquina (o computador) como forma de gerar arte literária, o que não significa que o papel do humano seja diminuído, pelo contrário, o fazer poético e literário, a inspiração e a idealização da obra literária são próprias do ser-humano, que tem na máquina uma ferramenta importante de “jogar” com as ideias, com estas inspirações e com o fazer artístico-literário.

Barbosa (2011) define: Homem (inspiração-produção artística) + Máquina (processador destas ideias) = Ciberliteratura (arte literária própria para meios digitais). Estas inovações vão além da transposição do impresso para

o digital, demonstrando que a ciberliteratura é mais que isso e que o papel da máquina na geração e no processamento das ideias dos autores torna-se algo importante para este tipo de fazer arte.

A literatura ganha novos espaços e novas dinâmicas, como é próprio da arte, no entanto, isto não desqualifica ou descarta a arte impressa, a literatura tradicional. Como ocorre com toda mudança, há uma suspeita e até mesmo receio com o que é novo, aconteceu com a passagem da oralidade para a escrita, do pergaminho para o códex, e agora com a passagem do impresso para o digital.

Pensar sobre, discutir a respeito e teorizar a ciberliteratura torna-se fator fundamental nos dias de hoje, afinal “se o mundo ganhou uma nova dimensão, a literatura, que é uma representação do homem, acompanhou essa mudança. (Duarte & Alcântara, 2011, p. 192).

#### **4. O Cibertexto e o Hipertexto**

O conceito de cibertexto foi cunhado por Espen J. Aarseth para se referir ao texto como sendo uma produção que depende muito do *medium* no qual está sendo veiculado, ou seja, o suporte deste texto faz parte da própria concepção do texto. Além disso, o que marca o cibertexto, segundo o autor, é o papel do leitor como sendo parte integrante do texto, que também define os rumos de um texto, sendo o que se chama de escri-leitor.

Esse esforço que o leitor tem que fazer para ler um cibertexto, o autor chama de ergódico, ou seja, o leitor não tem um papel de passividade frente ao texto, mas tem um poder de modificar os textos e, para isso, exerce um esforço até mesmo físico. Neste sentido, ergódico se refere ao caminho que o leitor/receptor/utilizador tem que percorrer para “ler” o cibertexto.

The concept of cybertext focuses on the mechanical organization of the text, by positing the intricacies of the medium as an integral part of the literary exchange. However, it also centers attention on the consumer, or user, of the text, as a more integrated figure than even reader-response

theorists would claim. The performance of their reader takes place all in his head, while the user of cybertext also performs in an extranoematic sense. (Aarseth, 1997, p. 1)<sup>2</sup>

Uma observação importante feita pelo autor é a de que não somente os textos da era digital podem ser classificados como sendo cibertextos, mas sim todo aquele texto que dependendo do seu *medium* coloca o leitor como utilizador (para usar as palavras do próprio Aarseth) do texto, como é o caso de algumas obras literárias impressas que exigem do usuário uma atitude concreta ao percorrer os caminhos do texto (por exemplo, as obras “I Ching” da cultura oriental chinesa e os “Cem mil milhares de poemas” do francês Queneau).

O cibertexto, portanto, é ciber porque centra o seu fazer na mecânica do próprio texto, ou seja, o texto é o que é porque ele é ciber, porque ele tem um suporte específico que o define e também que exige do leitor uma postura mais participativa e concreta na própria definição do que é o texto.

## 5. O Hipertexto

O conceito de hipertexto é algo que vem sendo muito apresentado nos dias de hoje, afinal, com a evolução das chamadas tecnologias digitais, o texto passa a ser HIPER, ou seja, potencializado em sua capacidade de conexões com uma gama infinita de outros textos.

Esta concepção de texto como rede não acontece somente com os textos veiculados em meio digital (veja o caso dos estudos que há muito tempo vem discutindo a respeito da intertextualidade presente nos textos impressos), no entanto, tem nestas tecnologias uma potencialidade de tornar-se hiper, justamente por fazer com que as ligações entre os diferentes textos seja quase que automática, dependendo apenas de um *clique* do usuário-leitor.

2. O conceito de cibertexto centra-se na organização mecânica do texto, reconhecendo as implicações do medium como parte integrante do intercâmbio literário. Contudo, também centra a sua atenção no consumidor ou utilizador do texto como uma figura ainda mais integrada do que os próprios teóricos da recepção reivindicariam. O desempenho do seu leitor realiza-se todo no seu cérebro, enquanto que o do utilizador do cibertexto também se exerce num sentido extranoemático.

Tecnicamente, um hipertexto é um conjunto de nós ligados por conexões. Os nós podem ser palavras, páginas, imagens, gráficos ou partes de gráficos, sequências sonoras, documentos complexos que podem eles mesmos ser hipertextos. Os itens de informação não são ligados linearmente, como em uma corda com nós, mas cada um deles, ou a maioria, estende suas conexões em estrela, de modo reticular. Navegar em um hipertexto significa portanto desenhar um percurso em uma rede que pode ser tão complicada quanto possível. Porque cada nó pode, por sua vez, conter uma rede inteira. (Lévy, 2006, p. 33)

Atualmente, muito sobre o que se estuda relacionado ao hipertexto, refere-se ao caminho percorrido pelo leitor-usuário na leitura de um texto deste formato, ou seja, o que muito tem interessado aos estudiosos da leitura em meios digitais no que se refere à leitura dos hipertextos é como o percurso escolhido pelo usuário define a leitura que o mesmo faz dos textos. Isso lembra-nos o conto de Jorge Luiz Borges (2008) “O jardim das veredas que se bifurcam”, no qual a escolha dos caminhos define o fim a que se chega, é o que acontece com o leitor-usuário do hipertexto.

Como já citado anteriormente, esta concepção do hipertexto não acontece devido às tecnologias digitais (a nota de rodapé, por exemplo, é uma forma de hipertexto nas obras impressas), porém, encontra nelas potencialidade de se tornar o texto mais veiculado no suporte digital. Portanto, hipertexto diferencia-se de texto não somente pelo suporte, mas também pela intencionalidade de ser um conhecimento em rede, no qual o leitor percorre diferentes caminhos para se chegar a um fim que, na verdade, é o início de um novo caminho.

Outra metáfora importante de Jorge Luis Borges (2009) que podemos usar para definir este mundo interligado por uma rede de conhecimento que é o hipertexto é o conto “o livro de areia” no qual um vendedor bate à porta do narrador e oferece a ele um livro que é chamado de o livro de areia, pois não tem início e nem fim, e cada vez que se abre aleatoriamente em uma página, esta nunca mais será novamente aberta:

Não pode ser, mas é. O número de páginas deste livro é exatamente infinito. Nenhuma é a primeira; nenhuma, a última. Não sei por que são numeradas desse modo arbitrário. Talvez para dar a entender que os termos de uma série infinita admitem qualquer número. (Borges, 2009, p. 102)

O hipertexto é este livro de areia dos tempos modernos, no qual nos perdemos e nos encontramos em meio a tantos caminhos possíveis de leitura e de conhecimento. O leitor passa de um importante receptor da mensagem, para o usuário-leitor que define os caminhos, os percursos de leitura que irá realizar.

Essa leitura hipertextual já é algo presente em nosso dia-a-dia, principalmente na escola, pois os alunos, vindos de uma geração de nativos digitais, fazem estes percursos naturalmente e a todo momento, sendo o papel do professor justamente o de guia nestes caminhos da leitura.

Em suas reflexões e análises a respeito da importância do hipertexto em sala de aula, Marcuschi & Xavier (2005) criam uma analogia entre o método de alfabetização de Paulo Freire e os usos do hipertexto, demonstrando que a leitura do mundo que precede a leitura da palavra, conforme afirma Freire, tem hoje no hipertexto uma ferramenta espetacular, pois a leitura hipertextual apresenta ao educando o mundo, dá acesso a ele, cria uma relação de proximidade entre ambos. Assim:

A leitura do mundo, da realidade que circunscreve o leitor de Paulo Freire passa a ser profundamente alargada pelo hipertexto. Esse, em tese, deve expandir os horizontes de expectativa e de surpresa do leitor a patamares inimagináveis. O hipertexto reúne condições físicas de materializar a proposta paulofreiriana até às últimas consequências. (Marcuschi & Xavier, 2005, p. 172)

A partir destes exemplos, podemos perceber a importância de uma discussão e reflexão a respeito dos usos dos textos, cibertextos e hipertextos em sala de aula, afinal os educandos já se apropriaram destas inovações tec-

nológicas e, cabe a nós, professores-pesquisadores, estudarmos o que isso pode contribuir para a melhoria do processo de ensino-aprendizagem.

## **6. Considerações Finais**

O uso das tecnologias por/pela educação é algo que ainda causa um certo estranhamento numa considerável parcela dos docentes e futuros professores. Vendo por esta perspectiva da novidade, a temática da Ciberliteratura causa ainda mais estranheza nos professores, principalmente nos de literatura e língua, pois estes são marcados pela formação tradicional no livro impresso e mantêm a sacralização do suporte como parte fundamental de valorização da arte literária, ou seja, o que não é registrado pelo livro impresso não pode e nem deve ser considerado arte.

Partindo destas considerações e da reflexão a respeito dos conceitos apresentados neste artigo sobre a Literatura e sua relação com a Ciberliteratura e os tipos de textos que surgiram a partir da ascensão da tecnologia digital, pudemos constatar que há um não conhecimento, por parte dos educadores, dos novos suportes de textos propiciados pelos recursos tecnológicos, gerando o estranhamento, o não-reconhecimento, a não-valorização e até mesmo uma não-validação do que é produzido nestes suportes, como o digital, por exemplo.

O conhecimento e o contato paulatino com os textos produzidos nestes novos suportes demonstram que a aceitação e o reconhecimento destes pelos professores também ocorre desta maneira, por etapas: da mais simples e mera transposição de um conteúdo do suporte impresso para o digital, até à obra literária gerada por computador, na qual o suporte faz parte da criação e a ela se torna imprescindível.

Estas constatações nos mostram a necessidade de se trabalhar estes conceitos na formação inicial de professores, para que estes possam se familiarizar com a nomenclatura e façam uso destes recursos tecnológicos em suas práticas pedagógicas ao atuarem na sala de aula.

A Ciberliteratura é um exemplo de recurso que, ao ser utilizado pelos docentes em suas aulas, pode atrair, animar e encantar os alunos, estabelecendo assim um primeiro contato com a arte por meio de algo que para eles, por si só, já é significativo: a tecnologia. Portanto, defendemos aqui a proposta de inserção dos estudos ciberliterários nos cursos de formação de professores de língua e literatura como forma de aproximar os alunos desta arte milenar.

A magia da Literatura ganha um reforço fenomenal na luta pelo encantamento dos alunos, pois a tecnologia aparece como o “pó mágico” que ajuda na propagação da estonteante arte de criar e recriar os sonhos da humanidade, tornando possíveis seus mundos inimagináveis e concretas suas mais impensadas esperanças.

## Referências

- AARSETH, E. J. *Cibertext: perspectives on Ergodic Literature*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- BARBOSA, P. *A renovação do experimentalismo literário na literatura gerada por computador*. Disponível em: <[www.pedrobarbosa.net/artigos\\_online-pdf/lgartigo.pdf](http://www.pedrobarbosa.net/artigos_online-pdf/lgartigo.pdf)>. Acesso em: 24 jul. 2017.
- BERNÁRDEZ, E. *Introducción a la lingüística del texto*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- ALCÂNTARA, S.S.; DUARTE, E.C.C. Literatura e Cibercultura: Um Olhar sobre os Textos Multimidiáticos na Internet. *Scripta Uniandrade*, São Paulo, V.9, n.2, jul.-dez. 2011. p. 191-208. Disponível em [http://culturadigital.br/ciberliteratura/files/2014/12/Scripta-Uniandrade-9\\_N.-2\\_2011-Literatura-e-cibercultura.pdf](http://culturadigital.br/ciberliteratura/files/2014/12/Scripta-Uniandrade-9_N.-2_2011-Literatura-e-cibercultura.pdf) Acesso em 24 jul 2017.
- ECO, U. *Ensaio sobre a literatura*. 2.ed.; Rio de Janeiro: Record, 2003.
- FÁVERO, L. L.; KOCH, I. G. V. *Linguística textual: uma introdução*. São Paulo: Cortez, 1994.

- GUIDA, A. Literatura e espaço digital: diálogos poéticos. *O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira*, [S.l.], v. 20, n. 2, p. 57-69, dez. 2011. Disponível em: [http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/view/3410](http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3410) Acesso em 12 mar. 2017, p. 57-69.
- KIRCHOF, E. R. Desafios para o ensino de literatura digital. *Revista da ANPOLL* [online], v. 1. n. 35, 2013. p. 127-142. Disponível em <http://www.anpoll.org.br/revista/index.php/revista/article/view/647/716> Acesso em: 03 Set. 2017.
- KOCH, I.; TRAVAGLIA, L. C. *Texto e coerência*. São Paulo: Cortez, 1992.
- LÈVY, P. *As tecnologias da inteligência*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- MARCUSCHI, L. A. *Linguística textual: o que é e como se faz*. Recife, UFPE. Séries Debates. VI, 1983.
- MARCUSCHI, L. A.; XAVIER, A. C. (Org.) *Hipertexto e gêneros digitais: novas formas de construção de sentido*. 2.ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005.
- NÚÑEZ, P., GUARDIA, M. L. G. Nativos digitais y nuevas tecnologías: implantación en la universidad. *Educación Temática Digital*, 12 (especial), 2011, p. 73-91.
- POUND, E. *ABC da Literatura*. 11.ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SANTAELLA, L. Para compreender a Ciberliteratura. *Texto Digital*, Florianópolis, v. 8, n. 2, 2012, p. 229-240.
- XAVIER, N. R. G. D.; DAVID, N. A. A Ciberliteratura na sala de aula. *III Semana de Integração, XII Semana de Letras e XIV Semana de Pedagogia: Educação e Linguagem: novos olhares, novas possibilidades de ensino*, UEG, 2 a 7 jun. 2014.







the *Journal of Applied Behavior Analysis*.

It is a pleasure to thank the following individuals for their assistance in the preparation of this manuscript: Robert G. Anderson, Robert D. Berman, and the members of the Applied Behavior Analysis Laboratory at the University of Minnesota.

Address correspondence to: Robert D. Berman, Applied Behavior Analysis Laboratory, University of Minnesota, 750 East River Drive, Minneapolis, MN 55455.

Received 24 October 1988; accepted 27 February 1989.

*Journal of Applied Behavior Analysis*, 1990, Vol. 17, No. 1, pp. 113-114.

© 1990 Association for Behavior Analysis International. 0893-3200/90/1701-0113\$02.00

DOI: 10.1923/hja.17.1.113

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.

Copyright © 1990 by the Association for Behavior Analysis International. All rights reserved.

0893-3200/90/1701-0113\$02.00

Published by the Association for Behavior Analysis International, Inc.





Em relação dialética com as crescentes transformações tecnológicas, as contínuas mudanças nas formas de interação e comunicação humanas são impulsionadoras de redes sociais e novas mídias de massa, ensejando impactos decisivos e novas experiências, as quais exigem uma devida compreensão científica e crítica. Essa nova realidade mundial desafia a comunidade acadêmica a renovar suas interpretações, requerendo abordagens integradas, permanentemente subsidiadas pelo diálogo interdisciplinar.

Contribuem para este ambiente reflexivo áreas de investigação como a Filosofia, a Psicologia, a Comunicação, o Jornalismo, a Linguística, a Educação, a Arte, a Semiótica, ao lado de outras Ciências Humanas e Sociais. Enfoques direcionados a pesquisas no campo tecnológico, da informação e do comportamento muito têm a colaborar para uma visão mais abrangente desses fenômenos, trazendo reflexões e análises próprias, bem como inovadoras perspectivas teóricas e metodológicas.

Animado por este propósito é que surgiu a ideia do Simpósio Internacional de Filosofia, Comunicação e Subjetividade (Lubral 2016). Ao integrar pesquisadores de três diferentes países, quatro nacionalidades e diversas instituições, o simpósio priorizou a aproximação cultural e o compartilhamento de experiências sobre formas emergentes de interconexão, comunicação e relacionamento humanos, estudadas em diferentes campos de abordagem.

A presente coletânea constitui o primeiro de dois volumes que reúnem as conferências e uma série das comunicações apresentadas nas mesas, as quais traduzem o espírito interdisciplinar do evento, que valorizou diferentes temáticas a partir de distintas áreas do conhecimento.

## LUBRAL 2016 - SIMPÓSIO LUSO-BRASILEIRO-ALEMÃO

ORGANIZAÇÃO



UNIVERSIDADE  
BEIRA INTERIOR



APOIO

