



Anais I Seminário de Ensino, Pesquisa e Extensão  
da Pós-Graduação em Filosofia da UNESPAR

ANAIS I SEMINÁRIO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO DA PÓS-  
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ  
(UNESPAR)

REVISTA PARANAENSE DE FILOSOFIA – RPFILLO

EDIÇÃO ESPECIAL

ISSN: 2763-9657

VOL. 2, N. 2, 2022

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Thiago David Stadler (UNESPAR)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Naiara Krachenski (UNESPAR)

Prof. Dr. Leandro Costa (UNESPAR)





## SUMÁRIO

Apresentação ( <i>Thiago David Stadler</i> ).....	05
Para que servem os filósofos ( <i>Carlos Fernández Liria</i> ).....	09
A liberdade que nos resta. Filosofia e educação política ( <i>Daniel Santos da Silva</i> ).....	14
O mestre e o filósofo ( <i>Antonio Charles Santiago Almeida</i> ).....	16
As artes e o ensino de filosofia no primeiro quadriênio (2017-2021) do PROF-FILO: breve análise e estado da arte ( <i>Samon Noyama</i> ).....	25
Da <i>autodidaxia</i> enquanto pressuposto metodológico para <i>autárkeia</i> ( <i>Marcos Adriano Zmijewski</i> ).....	28
Franz Fanon e a violência ( <i>Bianca Gabriele Gomes da Silva</i> ).....	35
Representações de August de Saint-Hilaire sobre os Guarani dos Sertões Meridionais (1820-1821) ( <i>Jessica Caroline de Oliveira</i> ).....	37
A crítica de Ludwig Wittgenstein à psicologia na década de 40 ( <i>Yohana Almeida</i> ).....	43
Cristofascismo e bolsonarismo no discurso político, social e religioso brasileiro ( <i>Daniel Andres Baez Brizuela</i> ).....	45
Evasão escolar na educação de jovens e adultos: uma reflexão sócio-filosófica sobre ensino de filosofia na EJA ( <i>Luiz Antonio Valentim dos Santos</i> ).....	52
Liberdade assistida: uma análise dos domínios simbólicos da socioeducação ( <i>Gustavo Furtoso; Elenilton Vieira Godoy</i> ).....	56
A testemunha que não se pode subornar: fotografia como arma de guerra nas tensões imterimperiais em África ( <i>Naiara Krachenski</i> ).....	62
Monumento e memórias: estudo sobre a praça Capitão Kirk – Porto União SC ( <i>Marcos F. Bolincenha; Michel Kobelinski</i> ).....	70



As cheias do Iguaçu: o impacto da enchente de 1983 na memória coletiva e na construção social dos municípios de União da Vitória PR e Porto União SC ( <i>Priscila Emanoeli Rodrigues Cozer</i> ).....	75
Formas de governos: uma breve reflexão sobre a tirania na Grécia Antiga ( <i>Jean Lucas Tavares</i> ).....	81
O mito de Sísifo de Albert Camus como desafio atual para o ensinar filosofia ( <i>Marcelo Martins Barreira</i> ).....	86
A crise das democracias contemporâneas a partir do conceito de <i>retrotopia</i> , de Zygmunt Bauman ( <i>Alaércio Bremmer Maia</i> ).....	92
Interdisciplinaridade: a BNCC e o ensino da língua espanhola ( <i>Silvia Regina Delong</i> ).....	95
Sobre as ideias orteguianas ( <i>Miriam Bertoletti</i> ).....	101
A comédia e a tragédia grega: as diferenças entre as literaturas e a presença de uma poetisa entre tantas figuras masculinas ( <i>Talita dos Santos</i> ).....	103
<i>Acheronta movebo</i> – Moverei as regiões infernais ( <i>Samuel Cardoso</i> ).....	108
Wittgenstein e a lógica: observações sobre as proposições tautológicas ( <i>Leandro Sousa Costa</i> ).....	112
A meditação da prática em Epicteto ( <i>Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues</i> ).....	114
Filosofia e literatura em Michel Foucault ( <i>Solange Alves Pereira</i> ).....	116
Uma análise do silêncio na escrita como condição para a construção do eu poético, a partir da poética de Alejandra Pizarnik ( <i>Karine Bueno Costa</i> ).....	122
Tradição, normas religiosas e jurídicas na Atenas Alexandrina ( <i>Luiz Henrique Silva Moreira</i> ).....	126



Anais I Seminário de Ensino, Pesquisa e Extensão  
da Pós-Graduação em Filosofia da UNESPAR





## APRESENTAÇÃO

Thiago David Stadler  
Universidade Estadual do Paraná

Aqui estão reunidos os resumos expandidos oriundos das apresentações de trabalhos do I Seminário de Pesquisa, Ensino e Extensão da Pós-Graduação em Filosofia da UNESPAR (PROF-FILO). O evento ocorreu entre os dias 25 e 27 de abril de 2022, na cidade de União da Vitória, Paraná. O tema central se deu em torno da inquietante questão “Para que servem os(as) filósofos(as)?”. Para responder inicialmente a tal inquietação, contou-se com a presença do Prof. Dr. Carlos Fernández Liria que proferiu a Conferência de Abertura, no dia 25 de maio de 2022. Carlos Fernández Liria é Doutor em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid, onde trabalha como Professor Titular do Departamento de Filosofia I (desde 1989). De 1982 a 1989 foi professor de Filosofia no Ensino Básico. Durante os anos 1980 foi roteirista do prestigioso programa de televisão La Bola de Cristal (TVE, 1º cadena). Foi um dos fundadores do partido político PODEMOS, do qual se desligou no Congresso de Vistalegre II em 2017. Atualmente é colaborador dos diários Eldiario.es; Público e dos diários digitais Rebelion, Cuarto Poder e CTXT. Recebeu o Premio Libertador al Pensamiento Crítico, Venezuela 2011, pelo livro El orden de El Capital. Por qué seguir leyendo a Marx (Akal, 2010), escrito em coautoria com Luis Alegre Zahonero. O livro Comprender Venezuela. Pensar la democracia, também escrito em coautoria com Luis Alegre Zahonero, recebeu uma menção honrosa no Premio Libertador al Pensamiento Crítico, 2006. Também recebeu o Premio Nacional del Libro de Venezuela, na categoria de “Mejor libro sobre socialismo del siglo XXI”. Foi publicado na Venezuela pela Editorial El Perro y la Rana com uma tiragem de 50.000 exemplares

Em sua Conferência, Carlos atentou para o fato de que, ao longo das últimas décadas, estão acontecendo movimentos graves ao redor de todo o mundo, e um dos principais problemas é que a Filosofia é um dos instrumentos mais importante para compreender a



transcendência das seguidas crises que afetam desde a estruturação dos Estados até a vida cotidiana de todos e todas. Diz-se “problema”, pois com os movimentos institucionalizados da nova BNCC que reduz a carga horária no Ensino Médio e transfigura a Filosofia em algo próximo de um vazio chamado de “projeto de vida”, faz-se fundamental reverter a situação de desprezo pelo saber e defender o Ensino de Filosofia na Educação Básica e nos cursos superiores. Tal como ocorreu em solo europeu nos fins dos anos 1990, com a instauração da Declaração de Bolonha, agora, no Brasil da década de 2020, ao deteriorar a disciplina de Filosofia no Ensino Básico e as Faculdades de Filosofia, corre-se o risco de que a sociedade, em geral, perca a bússola para se orientar nos desastres que de tempos em tempos se avizinham (acelerado, agora, pela crise do coronavírus). Bússola filosófica que auxilia a recordar, rememorar e que sem ela ficamos cegos do ponto de vista moral, político e, até mesmo, científico. De tal modo que a Filosofia tem sido, desde a Antiguidade, a encarregada por impedir que tais coisas caiam no esquecimento.

É por isso que o I SEPE, ao se perguntar “o que é a Filosofia?” e “para que servem os filósofos(as)?” enfrentou um dos problemas de nossa contemporaneidade: a misologia, o ódio à razão. Se fosse possível resumir as conclusões apresentadas na noite do dia 25.05.2022 pelo conferencista convidado, Prof. Dr. Carlos Fernández Liria, quanto à inquietante questão “para que serve a filosofia?”, antes de tudo, teríamos que compreender a imensa gravidade do que está acontecendo nos dias de hoje. De acordo com o conferencista, a revolução neoliberal no mundo do ensino não fez outra coisa senão marginalizar cada vez mais o Ensino de Filosofia e, com isso, aproximar a Filosofia a um mero conjunto de “práticas” para o comportamento. Isso seria um erro fatal. Para conceituar de modo mais eficaz a Filosofia é preciso, disse Carlos Liria, atentar-se para a íntima relação entre Filosofia e as Matemáticas ou a Física, por exemplo. No entanto, de modo aparentemente paradoxal, tampouco se entende o que é a Matemática e a Física sem pensar na Filosofia. De tal modo que a retirada da Filosofia do âmbito do Ensino Básico acarreta o empobrecimento de todas as outras disciplinas escolares. Então, o ideal seria que os Matemáticos e os Físicos soubessem de Filosofia, e os filósofos soubessem de Matemática ou de Física; a propósito. No entanto, como na finitude de nossa



existência não cabe tudo, no final, haveria de se fazer certas escolhas. Desse modo, a escolha do I Seminário de Pesquisa, Ensino e Extensão da Pós-Graduação em Filosofia da UNESPAR foi a de não admitir mais que os alunos(as) continuem a aprender respostas para perguntas que não sabem fazer. Para tanto, as apresentações de trabalhos e a conferência de abertura nos lembraram dos nossos anos no Ensino Primário, em que éramos obrigados a resolver raízes quadradas quilométricas, quando, obviamente, bastaria entender o conceito, e as calculadoras que cuidassem do resto. Na verdade, pontuou Carlos Fernández Liria, o que é desesperador nesses casos não é (como tantas vezes se diz) ensinar coisas que não se sabe “para que servem”, mas ensinar coisas “que não se sabe o que são”; que se ensine a fazer piruetas para resolver operações sem ter entendido o conceito “teórico” daquilo que se está fazendo.

Em termos numéricos, o I SEPE cumpriu com a proposta aprovada pela Chamada Pública 11/2019, Convênio 216/2019. Contou com mais de 100 (cem) ouvintes na Conferência de Abertura, entre professores, discentes e membros da comunidade externa. Obteve-se um excelente número de inscrições para apresentações de trabalho: um total de 25 (vinte e cinco) trabalhos foram apresentados ao longo de 2 dias e 4 sessões. Como previsto no projeto do evento, o mesmo realizou-se de modo híbrido. Assim, foram 05 (cinco) apresentações feitas de modo remoto e 20 presenciais. Várias instituições foram representadas com os apresentadores de trabalho: UFPR, UFABC, UFES, UNESPAR, UFSM, PUCSP, COLTEC. Ainda no tocante às apresentações de trabalhos, deve-se ressaltar a ampla interação no que concerne às etapas da formação educacional: foram 11 (onze) trabalhos apresentados por professores universitários; 09 (nove) trabalhos apresentados por pós-graduandos; 02 (dois) trabalhos apresentados por graduandos; 01 (um) trabalho apresentado por membro da comunidade não acadêmica; 01 (um) trabalho apresentado por aluno de graduação e seu orientador; 01 (um) trabalho apresentado por uma aluna do Ensino Médio. Desse modo, compartilharam o mesmo ambiente doutores, doutorandos, mestres, mestrandos, graduados, graduandos e secundarista. A absoluta integração de todos os níveis formativos do processo educacional formal brasileiro.



Por fim, como organizador principal do evento, agradeço expressamente os recursos financeiros oriundos da Fundação Araucária, por meio do Programa de Apoio à Organização de Eventos Técnico-Científicos (Chamada Pública 11/2019, Convênio 216/2019); também agradeço a Superintendência de Ciência, Tecnologia e Ensino Superior do Paraná (SETI), a Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da UNESPAR, o Colegiado de Filosofia e História da UNESPAR por todo o apoio destinado à realização do I SEMINÁRIO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO DA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UNESPAR.





## PARA QUE SERVEM OS FILÓSOFOS?

Carlos Fernández Liria<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid

Há um texto de Aristóteles que nos diz que o humano não está destinado a ser meramente um humano, que não devemos nos comportar como humanos somente por sermos humanos, nem como mortais somente por sermos mortais, mas que devemos buscar imortalizarmo-nos no divino que há em nós. Isto é, os seres humanos devem estar um pouco além do próprio ser humano. Devemos ser, como diria Nietzsche, um pouco super-homens. Assim, tal como dito por Aristóteles, não nascemos para nos limitarmos enquanto seres humanos, mas para nos assemelharmos aos deuses. Tudo isto nos fala da experiência mais importante que qualquer aluno e aluna precisa compreender sobre o que concerne à filosofia. Tal experiência nos diz que há algo *na* vida mais importante do que a vida em si mesma. Não nascemos apenas para sobreviver, também devemos viver e, como diria Aristóteles, viver uma boa vida. Ou, como de alguma maneira nos explicou Sócrates, devemos levar uma vida digna. A dignidade é essa “coisa” que vale mais do que a vida em si mesma. Ao longo da história, é possível encontrar muitas pessoas que renunciaram ou colocaram em risco a própria vida para não perder a dignidade. Isto nos indica que há coisas que não possuem preço, não podem ser medidas, não podem ser comparadas com outras coisas desta vida. Definitivamente, isto é o que chamamos de dignidade. Um ensinamento que a própria figura de Sócrates nos proporcionou, frente ao tribunal dos atenienses, ao dizer que ele mesmo não perderia mais do que a vida, já que o haviam condenado à morte, mas o tribunal que o condenara teria perdido algo muito mais importante do que a vida em si mesma. Perderam a dignidade, aquilo que faz com que a vida mereça ser vivida. Sócrates disse que sentia tristeza, vergonha e pena das

---

<sup>1</sup> Trata-se de parte da Conferência de Abertura do I Seminário de Ensino, Pesquisa e Extensão do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia da UNESPAR *campus* de União da Vitória. Tradução: Thiago David Stadler.



pessoas do tribunal que seguiriam vivendo sem nenhum motivo para seguirem vivos. Ao fim e ao cabo, Sócrates apenas morreria e nem mesmo sabia se a morte era algo bom ou ruim.

Assim, a História da Filosofia não é mais do que uma reflexão sobre esta dupla perspectiva do humano: de um lado, enquanto seres naturais, materiais e finitos sabemos que a sobrevivência é fundamental, devemos a toda hora negociar com a natureza, com o metabolismo que nos permite viver; mas do outro lado, que também pertencemos, é o reino que nos diviniza, como diria Aristóteles, que nos converte um pouquinho em deuses: é o reino dos fins em si mesmos. São fins que perseguimos por si mesmos e não como meios para conseguir outros fins e nos esgotamos nos caminhos do mero sobreviver – atualmente, trabalhando, trabalhando e trabalhando para seguir trabalhando no dia seguinte. Aristóteles nos diria que esta não é uma vida propriamente humana. Seria uma vida muito próxima do reino natural, uma vida reduzida ao metabolismo de primatas, que também somos, para tão somente sobreviver na natureza. Mas os seres humanos estão destinados a finalidades mais elevadas. Para começar, o humano está destinado a ser livre e, enquanto livre, é capaz de produzir leis que irá obedecer, isto é, o humano pode ser, ao mesmo tempo, colegislador das leis que obedece. De tal modo que ao obedecer à lei, obedece a si mesmo e, portanto, não obedece mais do que a sua própria vontade. Assim, obedecer à lei e ser livre acabariam sendo a mesma coisa. Isto é o que Kant chamou de república: este lugar no qual os que obedecem à lei não obedecem nada além do que a si mesmos e, portanto, são livres. Este modelo de república aspirado por qualquer projeto político digno nos converteria em iguais, livres frente à lei. A lei se converteria em um tipo de gramática da liberdade e esta é a aspiração política mais importante oferecida através da História da Filosofia.

Tudo isto pode parecer utópico, mas é preciso dizer que a filosofia não é uma tarefa de sábios, loucos, distraídos ou que vivem no mundo da lua. Os filósofos também prestaram muita atenção nas condições materiais que poderiam tornar possível este projeto político republicano, um projeto de república no qual a obediência à lei é, ao mesmo tempo, a gramática da liberdade. Para tanto, é claro, são necessárias condições materiais para realizar tal projeto e, notadamente, foi o filósofo Marx quem prestou mais atenção à essa questão. No



entanto, esta preocupação é encontrada ao longo de toda a História da Filosofia. O fato é que não basta ser livre e igual frente à lei; também são necessárias as condições materiais que permitam ao cidadão fazer algo com a sua liberdade. Caso contrário, somos livres para nada. É preciso fazer algo com essa liberdade e, para isso, são fundamentais as condições materiais. Este aspecto do problema republicano foi chamado de *fraternidade* porque o que se esconde por debaixo da ideia de fraternidade é a ideia de independência civil. Isto quer dizer que os seres humanos não devem ter que pedir aos outros a permissão para existir. Os seres humanos não deveriam pedir permissão a nenhum outro humano tal como acontece quando um filho pede permissão ao seu pai, um escravo pede permissão ao seu amo, um servo pede permissão ao seu senhor ou, como infelizmente ainda acontece, uma esposa pede permissão ao seu marido. Faz falta uma emancipação material para que ocorra a independência civil da cidadania.

Assim, a ideia de fraternidade é uma boa metáfora porque irmãos são aqueles que não pedem permissão uns aos outros para poder existir. Portanto, o lema de todo projeto político republicano segue sendo o lema da própria Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. Isto é, liberdade, igualdade e independência civil. Liberdade, igualdade e as condições materiais necessárias para se fazer algo com a liberdade e com a igualdade. O que faz com que todo este assunto fique confuso, é que sempre se considera que a Revolução Francesa foi uma unidade que triunfou e que deu o poder a uma nova classe social, a burguesia. Pois bem, não é assim. A única “parte” da Revolução Francesa que se colocou como uma revolução burguesa foi a Contra-Revolução. A Revolução Francesa foi um projeto político derrotado muito cedo, durou praticamente dois anos. No momento em que guilhotinaram Robespierre, triunfou, de alguma maneira, uma classe social que estava destinada a acabar com o projeto político da Ilustração e a substituí-lo por um projeto econômico mais potente, muito mais poderoso, mas criminoso e terrorista chamado de Colonialismo. Não tivemos Ilustração, tivemos Colonialismo. Esta foi a derrota da Revolução Francesa. Sempre afirmo que, de alguma maneira, a França foi o país que derrotou a Revolução Francesa.



Para mim isto significa que o projeto político da Ilustração, o que normalmente chamamos de Modernidade, nunca ocorreu, nunca se realizou verdadeiramente. Na verdade, o que realmente fizemos, foi interromper o projeto da Modernidade substituindo-o por uma nova Idade Média prolongada, na qual os senhores feudais se converteram naquilo que chamamos atualmente de grandes corporações econômicas, os mercados – como ficaram conhecidos na imprensa, na televisão, nos telejornais. Os mercados são novos macro poderes feudais porque, ao fim e ao cabo, são poderes privados que não têm nada a ver com o controle público e que, no entanto, possuem muito mais poder do que o suposto poder soberano do Parlamento, o poder legislativo – o que, de fato, seria o projeto político da Modernidade. Tal projeto era o da soberania de um poder legislativo no qual a obediência à lei e a liberdade coincidem em um mesmo ponto. Isto nunca chegou a acontecer. Isto quer dizer que longe de sermos pós-modernos ou pós pós-modernos, como muitos autores da atualidade dizem, eu diria que ainda esperamos pelo projeto político da Modernidade. Ainda esperamos que se realize verdadeiramente o projeto republicano que de alguma maneira se mostrava como germen, desde os tempos de Aristóteles e Platão, e que esteve a ponto de triunfar nas revoluções modernas, mas foi violentamente interrompido, violentamente interrompido a sangue e fogo, por uma classe social, a burguesia, que substituiu a Ilustração pelo Capitalismo. Assim, não se pode confundir, como muitas vezes os marxistas se confundiram, a Ilustração com o Capitalismo. A Ilustração também não é a superestrutura do modo de produção capitalista. A Ilustração estava posta para terminar com todo o império dos poderes selvagens e privados à margem da lei. Isto é, a Ilustração era um projeto para acabar com o Antigo Regime. No entanto, esta é a realidade que mais nos toca atualmente: poderes privados, completamente selvagens, à margem da lei. Poderes que funcionam nas franjas da legalidade, que possuem dinheiro nos paraísos fiscais, onde a lei não pode chegar, e, além disso, possuem mais poderes que os próprios Parlamntos. Ou seja, ainda vivemos na Idade Média. Uma nova Idade Média cheia de engenhocas eletrônicas, muito sofisticadas, mas seguimos na Idade Média.



Acredito que a Filosofia deveria ensinar-nos e recordar-nos a todo momento sobre isto: que ainda temos muito a fazer. Um verdadeiro poder legislativo no qual o conceito de lei e o conceito de liberdade coincidam. No fundo, era o que Kant tentou demonstrar em sua *Crítica da Razão Prática*: um livro que busca demonstrar que o conceito de lei e o conceito de liberdade são a mesma coisa. Isto ainda devemos realizar em nossa própria realidade. Este é o ensinamento que eu transmitiria e, por isso, estou muito feliz de transmiti-lo em uma Universidade pública. Que tenhamos Universidades onde possamos falar que estamos orgulhosos por ser uma instituição pública, pois é precisamente através do império do público onde começamos a realizar o verdadeiro projeto da Modernidade. Devemos, ao mesmo tempo, conservar tudo o que nos resta de instituições públicas neste mundo neoliberal que, uma vez mais, a sangue e fogo, está fazendo com que a Ilustração retroceda em todo o mundo.



## A LIBERDADE QUE NOS RESTA. FILOSOFIA E EDUCAÇÃO POLÍTICA

Daniel Santos da Silva

Universidade Estadual do Paraná

Neste trabalho, recupero aspectos da minha pesquisa em filosofia política – constituída de elementos da Modernidade e da Contemporaneidade – para esboçar um conceito de educação política que nos instigue a debater os papéis possíveis da filosofia na formulação e aprofundamento da crítica social e política diante das mazelas que nos isolam da alteridade, da comunicação de ideias e afetos, da percepção de que a liberdade, conceito nunca fechado em si mesmo, tem suas condições de possibilidade no encontro entre alteridades constituídas na tensão entre histórias singulares e formações comuns de valores.

Não pretendo comentar – apenas – caminhos trilhados por filosofias particulares, ainda que, aqui, Maquiavel, Espinosa e Hanna Arendt, deem o suporte conceitual através do qual lanço minhas propostas. De qualquer maneira, o traço comum de tais filosofias, que, a meu ver, passa pela ideia de liberdade irmanada às formas pelas quais as sociedades são organizadas politicamente, é o ponto de partida e, simultaneamente, o horizonte a partir do qual me ponho a pensar aberturas concretas da educação política como transformação de conjunturas que afastam os seres humanos entre si e com os meios em que habita, incluindo tanas outras espécies de vida.

Se falo de uma liberdade que nos resta, não é porque acredito que, a partir de uma história que seja homogênea e linear, teríamos atualmente menos liberdade que em outros tempos – mas acredito que o estágio atual do capitalismo logra, como nunca antes, fazer exatamente isto: impor uma proporção inversa entre comunhão de alteridades e sucesso, fazendo dos indivíduos como que átomos que constantemente se chocam sem que possam estabelecer-se novas combinações de matéria, as quais possibilitariam, conforme vejo, práticas de liberdade que seriam encarnadas na constituição mesma do que entendemos por educação política (que não é uma educação que desponta como defesa e doutrinação de



vertentes políticas específicas, e sim como condução coletiva e comum de conflitos e alianças que dão a substância do que a filosofia pode chamar de política).

Assim, sem mais, a discussão inclui a potência que sentimos ter a filosofia na produção de novos afetos comuns, que sejam alegres e fortalecedores, alinhados à solidariedade como modo de vida em que nossas ações, do modo mais consciente e cultivado possível – por isso “educação política” – se direcionam constantemente ao bem estar coletivo e à participação de quem assim o deseja na articulação dos fenômenos considerados públicos.



## O MESTRE E O FILÓSOFO

Antônio Charles Santiago Almeida  
Universidade Estadual do Paraná

Pretende-se, a partir de uma leitura parcial do pensamento nietzschiano, demonstrar um diálogo com o texto sapiencial *Eclesiastes*. Não se trata de um estudo comparativo, tampouco objetar sobre influências ou coisa do gênero, mas fortuitamente fazer um exercício filosófico de aproximação teológica, mesmo que, para os estudiosos do pensamento de Nietzsche, esta atividade pode parecer, no mínimo, exagerada. Contudo, mesmo correndo o risco de forçar uma relação, as vias estão abertas para um *diálogo interrompido*.

No que se refere ao sermão de o Qoheleth, é possível imaginar, guardado as devidas proporções, uma semelhança com o discurso de Nietzsche (Z Prólogo I), em *Assim Falou Zaratustra*, “por isso, é preciso que eu baixe às profundezas, como fazes tu à noite, quando desapareces atrás do mar, levando ainda a luz ao mundo ífero, ó astro opulento” (NIETZSCHE, 2011, p.05).

O personagem nietzschiano, depois de dez anos na montanha, coloca-se como alguém que se encontra preparado para educar os homens. Contudo, ainda no prólogo já citado, reconhece que a empreitada é difícil: deixar a solidão, depois de dez anos, para estar junto dos homens. E mais, semelhante ao sol que desce, assim ele deve fazer: deixar a montanha e, com suas sabenças, iluminar os incautos, um caminho que, para o filósofo, é bastante difícil.

O professor José Nicolau Julião (2007, p. 75), refletindo sobre o *Prólogo de Zaratustra*, afirma que “a narrativa revela que houve uma transformação substancial em Zaratustra, o qual passa de alguém desiludido para alguém esperançoso, que acumulou sabedoria em excesso, em seus dez anos de exílio, e agora necessita doá-la”.

O manuscrito sapiencial traz à tona um sábio que falou ao povo, exortou a juventude. O discurso não foi, no primeiro momento, de esperança, mas aconselhamentos de um *filósofo pessimista*. Veio de alguém que é conhecedor das coisas do mundo, que é capaz de ensinar e





que deve, a partir de suas vivências, anunciar grandes coisas, no mundo que é somente vaidades! Por isso o Qoheleth afirma: “atentei para todas as obras que se fazem debaixo do sol; e eis que tudo era vaidade e correr atrás do vento” (Ec1:14). Ao final das contas, a vida humana é sofrimento, canseira.

O sol, em ambos os textos, é uma metáfora bastante viva, carregada de símbolos, com imagens pedagógicas. No *Eclesiastes*, por exemplo, é o desenho que mais aparece em todo o texto. Somente a expressão *debaixo do sol* aparece vinte e quatro vezes.

Na obra *Tratado de História das Religiões*, Mircea Eliade (2010) discute longamente sobre a história das religiões, e o capítulo três é dedicado à compreensão do *sol e aos cultos solares*. De acordo com Eliade (2010, p. 113, grifo da autora),

O Sol torna-se assim o protótipo do ‘morto que ressuscita a cada manhã’. atravessa cada noite o império da morte e reaparece no dia seguinte, ele próprio eterno, eternamente igual a si mesmo. O ‘pôr-do-Sol’ não é percebido como uma ‘morte’ [...], mas como uma descida do astro às regiões inferiores, ao reino dos mortos.

No *Eclesiastes*, abaixo do sol, morada dos homens, lugar de sofrimento: vida miserável. O sol é, simbolicamente, o que demarca: acima (divino) e debaixo (humano). Em Nietzsche, Zaratustra conversa com o sol, reconhece o seu poder e, metaforicamente, iguala-se a ele: pretendendo rebaixar-se às profundezas para levar luz. Para Eliade (2010), o sol, no mundo religioso, tem seu lugar de alcance. Para além do religioso, esboça um simbolismo que transpassa civilizações, das remotas até as contemporâneas.

No que compreende a tradução do texto bíblico, emprego livremente aqui, para *Qoheleth*, o termo *Mestre*, diferentemente da tradição recorrente que o traduz como *o pregador*. Mestre porque, conforme o manuscrito, “o pregador, além de sábio, ainda ensinou ao povo o conhecimento; e atentando e esquadrinhando, compôs muitos provérbios” (Ec 12:9).

O conceito de *mestre*, com toda sua riqueza, quase sempre remete a uma terminologia pedagógica, significativa, que pode ser ajuizada como ensinar/aprendendo e aprender/ensinando, ideação do escrito religioso: reunião em assembleia para produção e vivência de saberes, já que, do mestre, “as palavras são como agulhões, e como pregos bem fixados as sentenças coligidas” (Ec 12:11).



O mestre começa seu discurso da seguinte maneira: “palavras do pregador, filho de Davi, rei de Jerusalém” (Ec 1:1). Advoga autoridade, inicia credenciando o mestre como rei e sábio: quem tem poder e sabedoria, tem o dever de ensinar aos mais jovens. O propósito de o Qoheleth é o mesmo de Zaratustra - falar aos homens: levar luz ao mundo inferior. Já que o mestre e o filósofo estão em condições de superioridade, trazem o conhecimento: a boa notícia para viver em um mundo de sofrimento.

É sabido que, para alguns leitores desse texto bíblico, tomados por um sentimento curioso, existe semelhança entre o *Eclesiastes* e as filosofias contemporâneas. Decerto que, passando os olhos, mesmo que de relance, já nos primeiros versículos do manuscrito pode ser observada uma preleção existencialista/pessimista que pulula em aforismos filosóficos: “todas as coisas trazem canseira. O homem não é capaz de descrevê-las” (Ec 1:8), justamente porque a vida é enfado e sofrimento: viver é saber que não há outro caminho, exceto sofrimento, decepção e amargura de um mundo que é mal.

Desobrigado de preconceito, já nas primeiras páginas da obra aqui analisada, o problema proposto pelo mestre para dar cabo de um materialismo filosófico, pontua: “que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol? (Ec 1:3)”. Para muitos, esse trabalho é somente uma tentativa desesperada de sobrevivência e, para outros, acumular riquezas, escravos do lucro. Não há, nesse primeiro momento do texto, nos capítulos iniciais, qualquer sinal de esperança, pelo contrário: há um pessimismo ácido para com a humanidade.

O mestre, no *Eclesiastes*, traz outra miragem à tona, partindo de uma perspectiva social e política: “de novo olhei e vi toda opressão que ocorre debaixo do sol: vi as lágrimas dos oprimidos, mas não há quem o console” (Ec 4:1). Observa-se, aqui, uma preocupação do texto com as mazelas do mundo, fazendo uma denúncia da opressão para com os mais pobres. Por isso, *vi as lágrimas* significa o choro do povo, os gritos dos desalentados.

Pois bem, o *Eclesiastes* é um manuscrito imagético e, por vezes, polemático. No conjunto dos livros bíblicos, configura-se, graças ao seu conteúdo, como um texto que é, de algum modo, auspicioso e diferente de tudo o que existe no interior da bíblia. Mais do que



isso: já nos primeiros capítulos, a obra é, no sentido filosófico, provocante: “(Ec1:3) o que foi tornar-se a ser, o que foi feito se fará novamente; nada há de novo debaixo do sol”. Semelhante pensamento, sem sombra de dúvida, pode ser localizado na filosofia nietzschiana, mais precisamente em *Assim Falou Zaratustra*, (Parte III, o convalescente) “tudo vai tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser” (NIETZSCHE, 2011, p. X).

O nada é novo, em ambos os textos, é bastante simbólico. Esboça um quadro teórico de repetição, sobretudo do cosmos que, infinitamente, repete movimentos finitos. E nesse movimento, encontra-se o homem, que se repete, mas que pode ser diferente, tornar-se o que é, uma perigosa travessia.

Entretanto, no conjunto do pensamento nietzschiano, o filósofo problematiza e inquirir o homem, em *Gaia Ciência* (o maior dos pesos),

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá que viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem (NIETZSCHE, 2001, p. 341).

A provocação é problemática, sobretudo porque a vida, lançada debaixo do sol, é sofrimento. Mas, devendo voltar a esse mundo, o que dizer, considerando que tudo deve se fazer novamente? O mestre diz que “melhor é o dia da morte do que o dia do nascimento”, na sequência, “melhor é ir à casa onde há luto do que ir à casa onde há banquete” (Ec 7:2), pois a morte é graciosa, seu poder é ensinador.

Zaratustra sabia do seu destino (Z III o convalescente): “eternamente retornarei para a mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas” (NIETZSCHE, 2011, p. 181). Mas, com tudo isso, havendo de responder ao demônio de Nietzsche, o que dizer? Para Vattimo (2010, p.10), a discussão pode ser tomada no sentido da moralidade, “devo agir de maneira que eu queira que qualquer



instante de minha vida se repita eternamente”, mesmo considerando todo o dissabor existencial.

No livro *Sobre Verdade e Mentira* (2012), obra inacabada de Nietzsche, o filósofo utiliza de metáfora para discorrer sobre a aventura humana, “em algum remoto recanto do universo, que se desagua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento” (NIETZSCHE, 2012, p. 25).

A assertiva acima demonstra que o ser humano, uma vez no mundo, qual um animal astucioso, cria o conhecimento para salvaguardar sua espécie, mais do que isso, para demarcar o seu lugar no universo. Contudo, no entendimento nietzschiano, ainda na obra supracitada, foi, de fato, um minuto sublime, mas hipócrita, porque os astuciosos morreram no minuto seguinte (NIETZSCHE, 2012).

Na preocupação do filósofo, é preciso tratar da vida à luz de sua finitude, do momento presente: a vida que é; egrégia, singular. Na obra *Verdade e Mentira*, segundo Marton (2010), a ideia de vida é pouco elaborada, já que não é a preocupação central do texto. Mas é preciso considerá-la, diz a autora, pois existe uma distinção entre vida e instinto de conservação. O filósofo, nessa leitura de Marton (2010), examina o conhecimento e aponta que verdade e a linguagem estão imbricadas nessa tarefa de proteger a vida: “um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 36) que, dentre tantas coisas, aprisionam o homem em mundo de crenças e fantasias.

O mestre, no *Eclesiastes*, afirma: “Geração vai e geração vem; mas a terra permanece para sempre. Levanta-se o sol, e põe-se o sol, e volta-se ao seu lugar, onde nasce de novo” (Ec1:4). O universo permanece, a natureza tem suas regras e, nela, o homem é somente um instante: aquilo que existe e deixará de existir – exclusivamente um efêmero coadjuvante nesse imenso ambiente que é o orbe. Mal sabe o tolo que, de suas ações e crenças, “não haverá memória entre os que hão de vir depois delas” (Ec 1:11).

Os versículos canônicos conversam com o escrito nietzschiano: “houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido”



(NIETZSCHE, 2012, p. 25). Mestre e filósofo falam de uma concepção de vida que é efêmera, mas que pode deixar de sê-la: a vida que só tem sentido no bastar-se presente, vida como superação de si, para além da conservação - arranjo do conhecimento, (Z III o convalescente) “pois bem sabem os teus animais, ó Zaratustra, quem és e quem deves tornar-te: es o mestre do eterno retorno – este, agora, é o teu destino” (NIETZSCHE, 2011, p. X).

*Bastar-se* é como *tornar-se*, estão embrincados: o eu basta-se para si, independentemente do cosmos, mas é no cosmos que o *eu* se realiza, superando “aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo” (Z das três metamorfoses) (NIETZSCHE, 2011, p. 7).

A noção de conhecimento entre o mestre e o filósofo conversa. Em Nietzsche, a ideia posta é que o saber serve como utensílio para os mais fracos sobreviverem no mundo, uma espécie de saber como adaptação. Segundo o filósofo, “o conhecimento é “instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres, para conservá-los um minuto na existência; [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 26).

É preciso considerar, nessa relação entre o mestre e o filósofo, o dissenso. Mas antes disso, é bom apontar a relação entre o homem e as leis da natureza: a miserabilidade *versus* a potência do universo, e dessa relação, a vaidade humana. Em Nietzsche, o exemplo é fantástico: “mas se pudéssemos pôr-nos de acordo, com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar como esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo” (NIETZSCHE, 2012, p. 26). O universo permanece, repete-se, independentemente de qualquer valor ou juízo. Já o homem, semelhante ao mosquito, é prisioneiro de suas ilusões.

Existem outros pontos que conversam entre os autores aqui já citados, são inúmeros, podendo destacar sobretudo o niilismo. Os comentadores de *Eclesiastes*, para além de uma compreensão teológica, reconhecem a existência de um pensamento niilista no texto sapiencial. Nas palavras de Eaton e Carr (1989, p. 80), ao analisarem os primeiros capítulos de o *Eclesiastes*: “Nas seções anteriores a discussão foi inteiramente niilística. O Pregador critica a criação, a história, a vida e a morte, terminando com um quadro de angústia física e mental. Não há qualquer alusão à formosura, à justiça, nem ao prazer”.



É fato, conforme já apresentados os pontos de conversação. Compete apontar que existem outros tantos pontos que divergem: o dissenso filosófico. Em Nietzsche, é preciso anunciar a morte de Deus, especialmente na obra *Assim Falou Zaratustra*, (Z Prologo I), “será possível que este velho santo na solidão da floresta não ouviu falar que Deus está morto!” (NIETZSCHE, 2011, p. 10)

O mestre, o sábio Salomão, depois de compreender que tudo é ilusão, o mundo é somente vaidade, diz aos homens que, debaixo do sol, não existe outro caminho, se não este: o de temor de Deus, “de tudo que se tem ouvido, a suma é: temer a Deus e guardar os seus mandamentos” (Ec 12:12).

A missão é a mesma: semelhante ao sol, irradiar, sobre os homens, grandes sabenças, nas quais a vida é um grande enfado, emaranhado de sofrimentos. O filósofo, para completar seu propósito, precisar anunciar que Deus morreu e que o homem precisa se tornar o que deve ser. O mestre apresenta que, no mundo de aflições e sofrimento, existe somente um sentido: temer a Deus e obedecer a seus mandamentos. Aqui o mestre se distancia e muito do filósofo, sendo certamente o maior ponto de desencontro, já que, em Nietzsche, o caminho da superação começa com a decretação de que Deus morreu.

O sábio, que outrora foi rei, experimentou de tudo, não negou nada aos seus olhos, disse o Qoheleth, fartou-se de todos os prazeres, adquiriu toda sabedoria do mundo, edificou grandes construções e, mesmo assim, não conquistou o seu dilemático problema, a vida feliz. Por isso, no seu entendimento, o sentido da vida é Deus, pois, segundo ele, “então contemplei toda obra de Deus e vi que o homem não pode compreender a obra que se faz debaixo do sol, por mais que trabalhe o homem para descobrir, não a entenderá” (Ec 8: 17).

### **À guisa de *última palavra***

Neste texto não se pretendeu fazer um estudo exegético do livro sapiencial, tampouco uma leitura sistematizada dos textos do filósofos de Nietzsche. Antes de tudo, buscou-se





pensar, a partir de alguns versículos de o *Eclesiastes* e de excertos do pensamento nietzschiano, sobre pontos que se cruzam no interior de uma filosofia/teologia.

O objetivo, para além de tocar em pontos considerados semelhantes no âmbito da filosófico/teológico, foi deixar impressões de estudo para futuras pesquisas no entorno do cânon judaico e sua relação com a filosofia, já que é plenamente possível pensar no manuscrito bíblico à luz de uma teoria literária.

Decerto que Nietzsche é um autor já consagrado e ocupa um prestígio em qualquer debate, pois seu pensamento tem longo alcance. O *Eclesiastes* é, para muitos cristãos no contexto dos livros bíblicos, um livro obtuso, sobretudo por conta de suas reflexões filosóficas: “todas as coisas são canseiras tais, que ninguém as pode exprimir, os olhos não se fartam de ver, nem se enchem os ouvidos de ouvir” (Ec1:8).

Para o mestre, ninguém lançado no mundo passará incólume aos dissabores existenciais: as ilusões cotidianas. Não há riqueza, não há poder, não há saber que possam aliviar o peso da existência, os dramas humanos: todos, indistintamente, estão debaixo do sol. Uma vez nascidos, diz o Qoheleth, estão condenados ao sofrimento: “todos os rios correrem para o mar, e o mar não se enche” (Ec 1: 7), a vida não se cansa de se reproduzir sofrimentos.

## Referências

ALTER, R. **A arte da narrativa bíblica**. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Revista e ampliada. 6.ed. São Paulo: Paulus, 2010.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. Tradução Fernando Tomas, Natália Nunes. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

JULIÃO, J. N. Sobre o Prólogo de Zaratustra. **Cadernos Nietzsche**. n.27, 2007.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011.

\_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira: no sentido extramoral**. Organização e tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo. Hedra, 2012.





PASCHOAL, E. **Ficcional, demasiado ficcional**: o “personagem Nietzsche” nos prefácios de 1886. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v.10, n.1, p. 91-114, jan./jun. 2019.

VATTIMO, G. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.





## AS ARTES E O ENSINO DE FILOSOFIA NO PRIMEIRO QUADRIÊNIO (2017-2021) DO PROF-FILO: BREVE ANÁLISE E ESTADO DA ARTE

Samon Noyama

Universidade Federal do ABC

A ideia presente neste resumo expandido diz respeito às pesquisas iniciais sobre a relação estabelecida entre as artes e o ensino de filosofia no âmbito do PROF-FILO, o mestrado profissional em ensino de filosofia, que é um programa de pós-graduação que funciona em rede e tem abrangência nacional. Nosso objetivo com esta investigação é fazer um levantamento a partir das dissertações defendidas no programa, neste momento, apenas nos anos de 2019 e 2020, das relações estabelecidas entre as artes e o ensino de filosofia, seja através de análise ou proposição de material didático, ou de qualquer outro tipo de intervenção ou produto resultante das pesquisas realizadas no âmbito do programa. É necessário reconhecer aqui que partimos de dois artigos recém-publicados para orientar tanto as questões que dizem respeito à história e natureza do PROF-FILO e, também, para um melhor entendimento do que consideramos ser a natureza dos trabalhos desenvolvidos pelos professores pesquisadores e os resultados de seus trabalhos, os chamados produtos educacionais de ensino de filosofia. No primeiro caso, acompanhamos o artigo intitulado “O que é isto – o PROF-FILO?”, de Patrícia Velasco; e no segundo caso, o artigo “Produtos educacionais de filosofia: a produção do mestrado profissional e seu contexto”, de Felipe Pinto e Taís Pereira.

A trajetória do ensino de filosofia na pós-graduação no Brasil enquanto área de pesquisa esteve restrita, até a abertura do mestrado no PPFEN-CEFET/RJ, aos pesquisadores que se dedicavam a este tipo de investigação nos programas de pós-graduação na Educação e, de maneira bem mais tímida e restrita, nos de Filosofia. Esta última tarefa se mostra um desafio ainda hoje, pois o reconhecimento do ensino de filosofia como campo de pesquisa nos





programas acadêmicos não foi, ainda, plenamente consolidado. Trata-se, sem dúvida, de um campo de disputa política, pedagógica, cultural e orçamentária, no qual os pesquisadores que reivindicam a legitimidade e importância deste campo para área de Filosofia encontram muita resistência e questionamentos de toda ordem. O estado da arte nos espaços específicos da Filosofia, observado este contexto, se restringe ao PPFEN-CEFET/RJ e ao PROF-FILO, desde 2015 e 2017, respectivamente.

O PROF-FILO fez a sua primeira seleção de turma em 2016 para ingresso no primeiro semestre de 2017 e que, portanto, formou suas duas primeiras turmas de mestres em Filosofia em 2019 e 2020. O recorte do material foi feito a partir dos acessos aos dados disponíveis na página da internet do programa, uma tabulação em excel e a separação por turma, por núcleo e região. Foram analisados os títulos, resumos e sumários das dissertações a fim de minimizar a ocorrência ou não de palavras-chave nos títulos das dissertações, bem como trabalhos aparentemente dentro do escopo, mas que, ao final, apresentavam uma construção em outra direção de nossas expectativas. Além da expressão evidente de alguma relação entre artes e ensino de filosofia no título da dissertação, foram buscados os seguintes termos: literatura, cinema, música, teatro, contação de história, arte, história em quadrinhos, lúdico/ludicidade, estética, indústria cultural e poesia. Foram, ao total, 250 dissertações defendidas somados os trabalhos dos 16 núcleos do programa e, destas, 40 se encaixam na categoria de nosso interesse, consolidando um percentual de 16% dos trabalhos tendo ligação direta com o tema em questão.

O PROF-FILO consiste, hoje, em duas linhas de pesquisa, a saber: 1) Filosofia e Ensino; 2) Práticas de ensino de Filosofia; e um conjunto de 10 projetos de pesquisa cadastrados desde a sua submissão enquanto APCN junto à Capes, que reúnem todos os professores pesquisadores vinculados de forma permanente ou colaborativa. Os projetos não são vinculados de forma restrita aos núcleos, o que permite a participação dos docentes nos projetos por afinidade e interesse, independente do núcleo de origem. De todos os projetos, apenas um deles faz menção direta e específica à relação das artes com o ensino de filosofia: “Filosofia, artes e mídias: o pensamento e seus modos de expressão”. Pretendemos analisar



de que maneira essas 40 dissertações que constituem nosso objeto de pesquisa se vinculam às linhas e aos projetos de pesquisa e, com isso, reunir alguns elementos que nos permitam observar a efetividade dos projetos “Filosofia, artes e mídia”, a adequação ao programa e se há ou não demanda por modificações nesse sentido.

A primeira parte dessa pesquisa está dividida em três momentos: a) levantamento dos dados por núcleos, regiões, e data de defesa; b) comparativo com o histórico de produção do PPFEN – CEFET/RJ, a fim de entender as semelhanças e diferenças entre os programas no que diz respeito à relação das artes com o ensino de filosofia; c) identificação das ocorrências das expressões artísticas e distribuição dentro do campo selecionado. Por fim, vamos apresentar algumas considerações e desdobramentos esperados, bem como algumas demandas e obstáculos identificados a partir do conjunto das dissertações.

Está no horizonte do nosso trabalho continuar acompanhando anualmente as dissertações defendidas, bem como a avaliação quadrienal da Capes a fim de fazer as correlações cabíveis; tornar observável o desenvolvimento na subárea concomitante com o desenvolvimento do próprio programa; traçar uma linha temporal de desenvolvimento do ensino de filosofia com a presença das artes nas pesquisas e sua evolução histórico-temporal.

## Referências

PINTO, F. G.; PEREIRA, T. S. Produtos educacionais de filosofia: a produção do mestrado profissional e seu contexto. *O que nos faz pensar*, v. 28, n. 44, p. 108-132, julho de 2019.

PROF-FILO (página institucional) <http://www.humanas.ufpr.br/portal/prof-filo/> (acesso em 20 de maio de 2022)

VELASCO, P. D. N. “O que é isto - o PROF-FILO?”. *O que nos faz pensar*, v. 28, n. 44, p. 76-107, julho de 2019.





## DA *AUTODIDAXIA* ENQUANTO PRESSUPOSTO METODOLÓGICO PARA A *AUTÁRKEIA*

Marcos Adriano Zmijewski  
Universidade Estadual do Paraná

Talvez o feito mais polêmico (e, por assim dizer, interessante) de Epicuro foi a sua afirmação de não ter tido mestres. De acordo com Apolodoro (o registro está presente na sua *Crônica*), o filósofo Epicuro teria afirmado a sua condição de autodidata em uma epístola destinada a Euríloco<sup>2</sup>. Outros dois testemunhos, de Cícero (em *De natura deorum*, I, XXVI) e de Sexto Empírico (em *Adversus Mathematicos*, I, 2)<sup>3</sup>, confirmam a *autodidaxia* de Epicuro, não restando dúvidas sobre a veracidade do registro de Apolodoro – conservado e citado por Diógenes Laércio. A primeira e principal dificuldade, a qual, inclusive, promoveu uns quantos mal-entendidos já na antiguidade (sobretudo pela crítica das escolas rivais), é que tal afirmação não pode ser interpretada literalmente. A questão, que de saída pode parecer simples, é demasiadamente complexa e deve ser analisada dentro da arquitetônica filosófica epicurista, visto que o sentido da *autodidaxia* de Epicuro está diretamente vinculado a outros princípios da doutrina<sup>4</sup> e, por consequência, ao modo segundo o qual Epicuro concebeu o exercício filosófico.

É lugar comum encontrar acusações que tendem a fazer de Epicuro, em razão da sua *autodidaxia* (mas não somente), um *iletrado* e um *ignorante*. Os principais responsáveis por atacar Epicuro foram os membros das escolas rivais, especialmente os estoicos – e, posteriormente, ainda no mundo antigo, os cristãos. Relativo aos ataques, o filósofo Hegel (1770-1831), embora se aproxime da tradição que tende a desqualificar a obra e os feitos de

---

<sup>2</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 13.

<sup>3</sup> Ambas as referências foram extraídas de SPINELLI, Miguel. Sobre a *autodidaxia* e a *autárkeia* de Epicuro. *Revista Archa*, Brasília, n. 02, pp. 169–182, Jan 2009, p. 169-170.

<sup>4</sup> Michael Erller, por exemplo, vai defender que a afirmação de ser um autodidata se ajusta bem à epistemologia geral de Epicuro e à sua tese do imediatismo do conhecimento resultante da percepção sensorial (ERLER, 2011, p. 14).



Epicuro (considerando que o filósofo alemão dirigiu duras críticas à filosofia de Epicuro), registrou o seguinte e sugestivo comentário: “Seus oponentes, principalmente os estoicos, espalharam uma série interminável de histórias malignas e anedotas mesquinhas sobre ele, todas elas inventadas”<sup>5</sup>. Supomos que especialmente duas atitudes de Epicuro foram vistas com desdém pelos seus opositores, rendendo-lhe (injustamente, segundo nossa compreensão) o adjetivo de *ignorante*: i) o fato de Epicuro não sobrelevar e não citar<sup>6</sup> em suas obras os textos clássicos (sejam eles de filósofos como Platão e Aristóteles, ou mesmo as epopeias de Homero e Hesíodo, estes últimos que cumpriam um papel fundamental no ciclo de escolaridade básica dos gregos – na chamada *egkýklios paideía*); ii) o não reconhecimento da *dialética* (importante e tradicional instrumento para a educação do pensar na Grécia do período de Epicuro) como ferramenta para a construção e aquisição de conhecimento, a qual não comparece em sua canônica. Segundo Diógenes Laércio “os epicuristas rejeitam a dialética como supérflua, porque os físicos devem limitar-se a usar os termos naturais para significar as coisas”<sup>7</sup>.

Especificamente acerca da alcunha de *iletrado*, ela tem pelo menos dois significados:

Primeiro, decorrente do fato de Epicuro não sobrevalorizar o *saber da ciência* em detrimento do *saber viver*. O apropriar-se de máximas e de instruções práticas para o bem viver, ele o sobrepõe aos princípios e instruções da ciência; segundo, decorrente do estigma próprio da época, pelo qual *ser educado* ou *ser filósofo* requeria necessariamente ter um mestre, ou seja, colocar-se sob as “asas” da autoridade filosófica de alguém<sup>8</sup>.

Acerca do primeiro significado, sabemos que o saber viver era tido, por Epicuro, como mais importante que o filosofar, por isso a primazia da sabedoria prática (da *phrónesis*) diante da filosofia. Quanto ao segundo significado, o *status* de filósofo e a sua autoridade, desde a tradição pré-socrática, decorriam do pertencimento ou identificação a uma linhagem filosófica. O *ser filósofo*, portanto, estava condicionado a duas exigências: i) ter frequentado as

<sup>5</sup> HEGEL, 1985, p. 375-376.

<sup>6</sup> Sendo Epicuro um extraordinário polígrafo, superando a todos os seus antecessores no número de obras (que totalizam cerca de trezentos volumes, segundo Diógenes Laércio, os quais não sobreviveram, infelizmente, à ação do tempo), causava incômodo não haver, em suas obras, citações de outros autores; as obras constituíam-se apenas em palavras do próprio Epicuro (LAËRTIOS, 2008, X, 26).

<sup>7</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 31.

<sup>8</sup> SPINELLI, 2009, p. 72.



grandes instituições de ensino; ii) ter sido discípulo de um renomado filósofo. Daí que Epicuro foi tido como *iletrado*:

Por, primeiro, ter sido um colono, ou seja, localizar-se bem distante do habitual, do filósofo descendente da aristocracia e da elite filosófica; segundo, por justamente não ter sido aluno nem de um grande mestre (que o associasse a um importante *escol* ou linhagem filosófica), nem de uma grande instituição sobressalente da época, quer da Academia (apesar de alguns discípulos insistirem que, na *lexiarchón*, fora aluno de Xenócrates – o que é improvável), quer do Liceu<sup>9</sup>.

Percebe-se, portanto, que tudo na vida e nas escolhas de Epicuro confluíram para que ele não se tornasse um filósofo tradicional (à maneira, se assim o quisermos, dos filósofos clássicos) e a sua *autodidaxia*, em certo sentido, contribuiu significativamente e sugestivamente para isso.

Ao mesmo tempo em que Epicuro procurou fazer-se filósofo ao seu modo, ele reivindicou, com a sua *autodidaxia*, originalidade. O inusitado decorre do fato de que a crítica antiga do epicurismo viu neste desejo uma espécie de paradoxo, como adverte Michael Erler<sup>10</sup>, o qual possui duas faces: a) se, por um lado, Epicuro quis de fato reivindicar originalidade com sua *autodidaxia*, de outro, vemos na tradição que o sucedeu (nos discípulos tardios) precisamente o contrário, isto é, a completa ausência de um avanço no sentido de desenvolvimento das principais teses da doutrina (como, por exemplo, aconteceu com o estoicismo, doutrina que foi continuamente revisada e ampliada pela tradição de discípulos, sendo as contribuições de Crisipo de Solos [279-206 a.C.], possivelmente, as mais expressivas – as quais se deram sobretudo no campo da lógica); b) “muitos comentaristas, antigos e modernos, acharam particularmente difícil conciliar a afirmação de Epicuro de ser um autodidata com seu profundo conhecimento das doutrinas de seus predecessores filosóficos”<sup>11</sup>. De fato, se comparado com o estoicismo, poucas foram as reformas que a doutrina epicurista sofreu com a tradição de sucessores, mas disso não se segue que elas não existiram; agora, não é incompatível tampouco contraditório o conhecimento de outras

<sup>9</sup> SPINELLI, 2009, p. 73.

<sup>10</sup> ERLER, 2011, p. 9.

<sup>11</sup> ERLER, 2011, p. 15.



doutrinas com o ser autodidata, uma vez que o que mais importa é a maneira de portar-se e localizar-se perante à tradição do saber.

Para, então, compreendermos efetivamente o significado que a *autodidaxia* assume no projeto filosófico de Epicuro devemos entender o porquê de ela não poder ser interpretada literalmente. Do fato de supostamente ter afirmado na epístola a Euríloco (conforme registro de Apolodoro) a sua condição de autodidata, não se segue que Epicuro não ouviu ou não acompanhou as preleções de outros mestres. Diógenes Laércio, valendo-se da *Crônica* de Apolodoro, menciona que Epicuro estudou filosofia com Nausífanos de Teos (com quem, sabemos, aprendeu a doutrina de Demócrito, permanecendo dos quatorze aos dezessete anos em Teos) e Praxífanos de Mitilene. Da mesma forma, consta na doxografia que, aos doze anos, ele ouviu as preleções do platônico Pânfilo de Samos, este que foi, ao que parece, o seu primeiro professor de filosofia. É bem provável que ele também tenha ouvido (acompanhado) as preleções de outros mestres durante a sua vida, dos quais sequer sabemos os nomes. A questão que mais importa não diz respeito ao fato de Epicuro ter ou não assistido as preleções de outros mestres. São, com efeito, e como aponta judiciosamente Miguel Spinelli, duas coisas bastante distintas: “uma, ouvir os ensinamentos de alguém; outra, seguir ou adotar tais ensinamentos como sendo seus – e aí está o sentido de *mestre*: aquele cujo ensinamento é acolhido em confiança”<sup>12</sup>. Epicuro, e nisto não há margem para dúvidas, de fato ouviu e acompanhou os ensinamentos de outros mestres, a começar, inclusive, por àqueles oferecidos por seu pai, que era um mestre-escola, professor dos filhos dos colonos em Samos. Entretanto, Epicuro optou (e neste comportamento reside o verdadeiro sentido da sua *autodidaxia*) por não fazer dos ensinamentos dos seus mestres os seus, isto é, Epicuro não fez das verdades de outros mestres as suas – não, ao menos, sem colocá-las primeiro em crise, isto é, submetê-las a um exame crítico da inteligência. Do mesmo modo, negando a maestria daqueles que ouviu as preleções, Epicuro, afirmando a sua *autodidaxia*, quis não se vincular (como integrante, representante ou continuador) a nenhuma linhagem filosófica.

---

<sup>12</sup> SPINELLI, 2009, p. 71.





Um outro significado que a *autodidaxia* de Epicuro comporta é que, ao se professar autodidata, ele certamente quis, como sugere Michael Erler, “se posicionar em um debate que se desenrolou durante o período helenístico não apenas na filosofia, mas também na literatura em geral, sobre a postura adequada em relação a uma tradição antecedente que às vezes pode parecer sufocante e até motivo de desânimo”<sup>13</sup>. Não restam dúvidas que Epicuro de fato se portou desta maneira frente à tradição, e a sua doutrina, em todas e em cada uma das linhas e pressupostos, é expressão deste interesse. É verdade, no entanto, que algumas escolas adotaram a estratégia contrária, aceitando e reafirmando a autoridade de seus predecessores, ainda que com vistas à realização de seus próprios fins, tal como fizeram os estoicos em relação às concepções socrático-platônicas. Não significa, contudo, que ao estabelecer uma relação de conflito com a tradição dada Epicuro quis anular toda a produção filosófica que o precedeu, visto que, na realidade, ele foi um grande admirador dela, a ponto de, inclusive, ter chamado Platão de “homem de ouro”<sup>14</sup>. Seu objetivo residiu, portanto, em torno do desejo de delimitar-se a partir dessa tradição, situando-se no confronto dos demais filósofos – isto é, dos seus sistemas.

Quando, então, Epicuro se esforça em combater Nausífanos, ele o faz em virtude de o próprio Nausífanos ter se proclamado o seu mestre<sup>15</sup>, feito com o qual Epicuro não concordava. O que está em jogo, aqui, é propriamente o significado de mestre. Para ser filósofo, era (e ainda, supomos, é!) preciso não renunciar ou anular a si mesmo perante um mestre ou uma linhagem filosófica<sup>16</sup>. Ora, Nausífanos foi um filósofo cético e, apesar de ter se aproximado conceitualmente de Demócrito, foi um “defensor da ideia de uma ciência universal fundada nas matemáticas e na retórica, com fins políticos, mais precisamente como modo de *convencer* o povo a admitir as verdades da ciência”<sup>17</sup>, posicionamentos incompatíveis

<sup>13</sup> ERLER, 2011, p. 11.

<sup>14</sup> LAËRTIOS, 2008, X, 8.

<sup>15</sup> Nas palavras de Diógenes Laércio: “Isso o transtornou a tal ponto que ele me injuriou e se proclamou o meu mestre” (LAËRTIOS, 2008, X, 8).

<sup>16</sup> Em nosso tempo, o mundo acadêmico é, em larga medida, esterilizador! Ele exige, enquanto método, que renunciemos a nós mesmos em nome de uma tradição de estudos, de uma obra, de uma interpretação canônica, de um mestre.

<sup>17</sup> SPINELLI, 2009, p. 77.





com o pensamento de Epicuro e, portanto, com os quais ele não concordava, daí a sua insistência em rejeitar sumariamente a maestria de Nausífanés. Sabemos, também, que Epicuro se posicionou impetuosamente contra o ceticismo, sobretudo por essa doutrina desconfiar dos sentidos e da razão, e o fez na medida em que reconheceu a primazia dos testemunhos dos nossos sentidos na aquisição de conhecimento – as sensações (*aistheseis*) figuram como primeiro critério de certificação da realidade, não sobrando espaço para o ceticismo. Igualmente, é de nosso conhecimento que Epicuro não queria que o povo fosse apenas convencido ou forçado (nos tempos de uma imposição) a admitir as verdades da ciência. Ele desejava, antes, que os indivíduos fossem prudentemente e filosoficamente educados, com o que entendia a instrução que proporcionava o viver sereno e prazeroso. Daí que, frente a tudo isso, só restou a Epicuro uma alternativa: a negação da maestria de Nausífanés.

Combatendo Nausífanés (e também no confronto com os demais mestres), Epicuro procurou se fazer, enquanto filósofo, por si mesmo, ao modo de quem pretendeu reivindicar originalidade e autoridade de pensamento. Ao proceder assim, ele demonstrou o vigor e a sagacidade da sua inteligência. É, com efeito, justamente a partir do “fazer-se filósofo por si mesmo” que supomos haver um estreitamento da relação entre a *autodidaxia* e a *autárkeia*. A originalidade do filosofar reivindicada por Epicuro a partir da sua *autodidaxia* está diretamente vinculada à principal máxima orientadora do filosofar grego desde os tempos de Tales (e que ganhou expressividade com Sócrates, a partir do itinerário iniciado com a pergunta feita por seu amigo Querofonte à Pitonisa, no Oráculo de Delfos): “conhece-te a ti mesmo”. Epicuro, assim como Sócrates, reconheceu se tratar de uma tarefa para a qual não há mestres, razão pela qual deve despertar no indivíduo um compromisso para consigo mesmo. Ora, segundo Epicuro, ninguém se conhece a partir do outro, daí que, como supôs Miguel Spinelli, a *autárkeia* (o bastar-se a si mesmo, ou seja, o ser autossuficiente) de Epicuro “diz respeito à condição do próprio sábio em sua *autodidaxia*: ao processo mediante o qual ele edifica o seu saber”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> SPINELLI, 2009, p. 81.



Resulta que, de maneira semelhante ao que fez Heráclito<sup>19</sup>, Epicuro igualmente procurou: i) investigar a si mesmo, por e perante si mesmo; e ii) pesquisar e conhecer tudo por si mesmo. A partir de tais atitudes, constata-se a associação entre *autodidaxia* e *autárkeia*. À luz do pensamento de Hecateu, para quem a autossuficiência devia ser a finalidade da filosofia, Epicuro quis que todos fossem o que efetivamente são, se autoconhecendo e encontrando satisfação na própria natureza do humano. Se, à guisa de conclusão, a *eleutheria* (a liberdade) é o maior fruto do ser *autárkes*, a sua exigência, em termos metodológicos, vem a ser a *autodidaxia*, visto que, na tarefa de se autoconhecer (a fim de bastar-se a si mesmo), não há outro caminho senão fazer-se mestre de si mesmo.

## Referências

- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- EPICURO. *Lettres et Maximes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- EPICURO. *Carta a Meneceu*. São Paulo: Unesp, 2002.
- EPICURO. *Máximas Principais*. São Paulo: Loyola, 2013.
- EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. São Paulo: Loyola, 2014.
- ERLER, Michael. Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy in Epicurus and the Epicurean tradition. In: FISH, Jeffrey.; SANDERS, Kirk. *Epicurus and Epicurean tradition*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.
- SPINELLI, M. *Os Caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- SPINELLI, M. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013.

---

<sup>19</sup> Plutarco, em *Contra Colotes*, fez constar as seguintes palavras: Heráclito, como se grandioso e sublime empreendimento, afirma ‘eu busco a mim mesmo’ (HERÁCLITO, 2012, p. 121). Este é o conteúdo do fragmento 101. Consultamos a tradução comentada dos fragmentos de Heráclito de Alexandre Costa, publicada pela editora Odysseus. Heráclito não foi discípulo de ninguém, e declarava que investigara e aprendera tudo por si mesmo, fixou Diógenes Laércio (LAÉRTIOS, 2008, IX, 5). Trata-se de um pressuposto (da autoeducação) que também pode ser encontrado na poesia, por exemplo, em Hesíodo, para quem “o melhor homem é aquele que pensa em tudo sozinho” (ERLER, 2011, p. 12). Sendo Epicuro alguém que certamente teve acesso ao pensamento de Heráclito (através do que, em seu tempo, estava disponível), é provável que tenha encontrado nele uma fonte inspiradora para a concepção e defesa da sua *autodidaxia*.



## FRANTZ FANON E A VIOLÊNCIA

Bianca Gabriele Gomes da Silva  
Universidade Estadual do Paraná

O presente trabalho se insere no campo de estudos acerca das relações coloniais a partir das perspectivas abordadas por Frantz Fanon em seu livro "Os Condenados da Terra" de 1961. Temos como objetivo a análise das proposições desenvolvidas por Fanon sobre a utilização da violência para a liberação nacional e o processo de formação da consciência nacional. Frantz Fanon nasceu em 1925 na Martinica, período marcado pela possessão francesa. Fanon cresceu no seio de uma família classe média, desfrutando de uma infância confortável e uma criação tranquila. No ano de nascimento do autor, a pequena Ilha Caribenha era subordinada à política francesa, marcada por uma estrutura racial, sustentada pela administração colonial. O país já era considerado departamento de Além-Mar, analisado como um dos países em que a estrutura das classes era a mais rígida dentre os colonizados pela metrópole. O período presenciado por Fanon em sua infância e adolescência desempenharam um papel importante em suas reflexões futuras. Desde cedo, o autor se deparou com uma sociedade colonial, mas foi o contato com os soldados franceses que o fez perceber a disparidade racial presente socialmente. As obras de Fanon fundamentam-se principalmente na perspectiva colonial e como esta intervém no inconsciente dos povos colonizados. Em "Os Condenados da Terra", publicado em 1961, o último livro escrito na vida de Fanon, o autor analisa o panorama histórico e cultural da colonização e descolonização na Argélia. Como um estudioso da área da psiquiatria, Fanon não deixou de incluir as consequências do sistema colonial no mundo da psicologia do colonizado. Desse modo, o autor disserta sobre a violência em sua forma simbólica, definida como mais uma maneira de se introduzir a inferiorização na subjetividade do homem colonizado. Para o autor, uma das lógicas do colonialismo é a implementação de ações e ideologias que mantém os indivíduos colonizados em um nível inferior, tendo nessa prática extremamente violenta o objetivo do



exercício pleno da autoridade e do controle dos corpos colonizados. Para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal (FANON, 1961, p.36). O colonialismo não deixou de afirmar que o negro é um selvagem. Para o colonialismo o continente africano é um covil de selvagens, abarrotado de fanatismos, digno de desprezo e maldição divina. (FANON, 1961, p.220). É a partir desses processos de violência, que Fanon afirma que os colonos transformam de modo violento a forma de viver dos indivíduos colonizados, excluindo e ridicularizando sua cultura, negando sua história, escravizando homens e mulheres e os empurrando para áreas periféricas. Nos países coloniais a superioridade dos colonos é apresentada a partir da violência física e psíquica produzida principalmente por policiais e soldados, que introduzem a violência para a casa e mente dos colonizados fazendo-os acreditar em sua própria inferioridade. O colonizado que pretende colocar em prática o processo de descolonização está disposto ao uso da violência a todo momento, visto que a colonização e a descolonização são questões de forças relativas e, dessa forma, o colonizado entende que seu processo de libertação exigirá todos os meios de ação, principalmente a violência. Para Fanon, o reaparecimento de uma nação nova e a destruição das estruturas coloniais são consequências de uma luta violenta do povo independente. A violência do regime colonial e a contra-violência são proporcionais, equilibram-se numa homogeneidade recíproca e extraordinária e quanto maior for a sobre-exploração metropolitana, maior será a violência acumulada nas mãos do colonizado. Descobre-se que a violência é atmosférica, que se instala e assola o regime colonial. Fanon considera que a violência ilumina, porque aponta para os meios e para os fins, a violência se torna uma força de limpeza, liberta o homem colonizado do seu complexo de inferioridade. A violência eleva o povo à altura do dirigente. O combate contra os colonos, somente poderia ser possível através de um único ideal, o nacionalismo como artifício político para a efetivação dos povos. O nacionalismo não se caracteriza como uma ideologia política. Se há o interesse em livrar o país do retrocesso, seria necessário se desprender da dita consciência política, marcada pela presença da burguesia nacional e colonizada, e dirigir-se em direção à consciência nacional e de libertação.



## REPRESENTAÇÕES DE AUGUST DE SAINT-HILAIRE SOBRE OS GUARANI DOS SERTÕES MERIDIONAIS (1820-1821)

Jessica Caroline de Oliveira  
Universidade Estadual do Paraná

### Introdução

Os sertões meridionais, em fins do século XVIII, serviu enquanto cenário para viajantes, sertanistas e exploradores que dedicavam suas narrativas para desenhar suas características naturais, sua gentes e cores a partir dos caminhos, descaminhos e intersecções pelos quais estes sujeitos transitavam. Fruto de interesses múltiplos, é no século XIX que este estilo de produção passa a ser financiada pelas elites intelectuais dos grandes centros de pesquisa do Brasil e da Europa, sobretudo, os Museus de História Natural que, a fim de conhecer as singularidades ultramar, contam com a figura de viajantes naturalistas para mapear, descrever e catalogar informações e delinear a qualidade dos espaços e dos sujeitos que por eles circulavam e/ou habitavam.

Partindo destes pressupostos, esta pesquisa tem por objetivo analisar as narrativas de viagem de August de Saint-Hilaire e, a partir delas, identificar as representações sobre os Guaranis que estavam estabelecidos nos sertões meridionais durante a década de 1820. O teor das fontes, embora seja diversificado, oportuniza a coleta de informações acerca desta etnia indígena, o modo como era avaliada pelo viajante neste contexto histórico, como também, suas relações interculturais. Dentro deste caleidoscópio de possibilidades, serão enfatizados os caracteres culturais: suas fisionomias físicas, organização das aldeias e aspectos que evidenciem a possibilidade de práticas de mediação cultural. A seleção pela etnia Guarani não se deu de forma aleatória, mas sim, por ser privilegiada nas narrativas do viajante, tomando como comparação as etnias Charrua, Kaingang, Paraguaia, Guaicuru, entre outras,



que também são apresentadas no decorrer das viagens, embora com menos destaque e dados informativos.

Mais do que narrativas ingênuas, as descrições de Saint-Hilaire valem-se do seu contexto social e valores que compactua entre seus pares e, por assim dizer, a Europa. Entender sua concepção de mundo elucida e esclarece frases e o uso de conceitos que, de certa forma, estão dissociados das premissas indígenas, como a concepção de civilização, degeneração ou progresso.

O fio condutor deste trabalho está pautado em duas obras, a primeira está intitulada como *Viagem a Curitiba e a Província de Santa Catarina*, ocorrida em 1820. Esta, trata-se de um conjunto de informações descritas sob o viés botânico, ou seja, a perspectiva de quem se preocupa com os detalhes da flora e da fauna, bem como, dados acerca da economia, política, escravidão e caracteres ligados a cultura, folguedos e bailes. Pode-se ressaltar também, predicados vinculados a figura indígena, suas aldeias, educação e, sobretudo, no que se trata as Missões ou administração de religiosos

Nos liames à segunda obra, *Viagem ao Rio Grande do Sul* escrita em 1821, apresenta dados acerca dos locais por onde este viajante passou, relatando elementos de natureza diversa, seja no tocante as descrições sobre as estradas e rotas, produtos comerciais que viajavam de um lugar a outro. Além, é claro, de abordar a temática indígena e indigenista, isto é, o *olhar* e as formas de *lidar* com estas etnias, seja em relação ao trabalho, especificidades culturais e/ou a aptidão em assimilar os valores cristãos e de civilidade.

### As representações sobre os guaranis de Auguste Saint-Hilaire

O tratamento historiográfico destinado a este viajante é questionando por Kury (2003), pois, para a autora, ele ainda é pouco conhecido em seus contextos europeus e até mesmo sua repercussão no Brasil. Atualmente na França, Saint-Hilaire é um personagem desconhecido, poucos detalhes da sua vida e de suas obras foram estudados, contrariando o status de quem foi e a posição que ocupou no meio científico parisiense no século XIX.





Inclusive, destaca que suas narrativas são discutidas de forma genérica, tomando como foco o seu olhar ‘de fora’ para apresentar e analisar seus escritos, “como se todo estrangeiro fosse igual”, (KURY, 2003, p. 1).

Nascido em Orléans em 1778, Auguste François César de Saint-Hilaire, pertencia a uma afortunada família. Sua educação foi delegada por seu pai aos monges beneditinos. Em 1789, quando houve a eclosão da Revolução Francesa, foi enviado a Hamburgo, Alemanha, para residir na casa de sua tia, onde aprendeu a língua alemã e teve os primeiros contatos com os estudos de Humboldt. Quando retornou à França, passou a estudar botânica no Museu de História Natural. Enquanto pesquisador, dedicou-se aos estudos da anatomia dos frutos e propriedades curativas das plantas, optando aos aspectos filosóficos da história natural e práticas de suas especificidades. Logo, sua atenção voltava-se para a filosofia natural e o utilitarismo das plantas. (GALMARINO, 2008)

Trazendo a discussão para as representações sobre os indígenas delineadas nas obras de análise, Saint-Hilaire apresenta informações acerca dos Guaicurús, Paraguaio, Kaingang, Charruas e Guaranis, os quais eram nivelados e hierarquizados cultural e fisicamente a partir de valores e princípios etnocêntricos. Noutras palavras, suas figuras traziam aspectos vinculados a perspectivas civilizatórias, tomando o trabalho, organização social e política, religiosidade e beleza como referências a proximidade e/ou afastamento da sociedade civilizada.

Nesta acepção, percorrendo a região dos sertões meridionais, compostos por Mato Grosso do Sul, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e São Paulo, seguindo pelo Caminho das Tropas e os descaminhos que levavam à paisagens, aldeias e vilas que intersectavam o comércio interprovincial, bem como, ao contato com as múltiplas etnias indígenas. Partindo destes pressupostos, entre a diversidade de elementos descritos nas obras de Saint-Hilaire, será enfatizado o tecido narrativo que desvela as suas percepções acerca dos povos nativos, seus aspectos culturais e inserção aos moldes culturais não indígenas.

No tocante aos Guaranis, é notória a ênfase que esta etnia recebe nas narrativas em comparação as demais, as quais são mencionadas morando em vilas, aldeias e encontradas



pelos caminhos que Saint-Hilaire percorria, permitindo assim, descrições acerca de diferentes grupos Guaranis que, em dispares locais (ora no Rio Grande do Sul, ora em São Paulo, ou então no Mato Grosso do Sul), revelavam caracteres que lhes eram singulares. Nesta direção, o viajante arrola que:

**Os guaranis são de estatura média; têm a pele bronzeada, cabelos pretos e muito finos; e geralmente feios.** Os traços e a estrutura de seus corpos apresentam, em geral, as características da raça americana; mas **o que me parece distingui-los particularmente como tribo é o comprimento do nariz e a suavidade de suas fisionomias.** As mulheres têm o rosto extremamente achatado. As rugas da velhice são mais pronunciadas que em nossa raça. (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 340)

As representações acerca da fisionomia indígena em muito valiam-se da História Natural, afinal, aos naturalistas cabia a responsabilidade de construir coletivamente um perfil da Humanidade. Para isso, realizavam uma cartografia social dos espaços que compunham as teias de contato da Europa Ocidental, ampliando assim, os campos de ação dos europeus ao adentrar nos continentes e conhecer, descrever e catalogar informações de seus povos mais longínquos e delinear a diversidade social do globo. Aos sujeitos e etnias encontradas durante suas viagens, é possível identificar que as características físicas narradas se assemelhavam a nomenclatura científica lineana gestada pelos intelectuais da História Natural, a qual avaliava os seres humanos e sua capacidade cognitiva conforme os traços observados.

Trazendo outros elementos para o debate, é possível identificar algumas situações de trocas e contatos inter-étnicos entre Guaranis e a sociedade envolvente, as quais desvelam aspectos de interesse nativo e outros apreendidos a partir de estratégias utilizadas para aproximá-los dos valores europeus. Dito isso, o grifo abaixo expõe dois pontos para pensar estas questões, ao narrar que:

**Os índios são apaixonados pelo fumo, e se poderia estimulá-los ao trabalho distribuindo cigarros aos mais laboriosos,** obtendo-se com o restante da colheita consideráveis resultados. Era sem dúvida por meio idêntico que os jesuítas levavam os índios [...]. (SAINT-HILAIRE, 2002, 389-390)

O primeiro dado que chama a atenção (mas que não é uma novidade) diz respeito ao fato dos Guaranis terem apreço pelo fumo, o qual poderia ser plantado ou utilizado como produto para barganhar com não indígenas. Amoroso (1998) comenta que o paladar era a





porta de entrada para o processo de civilização, visto que, ao acostumar as etnias indígenas ao gosto de determinados produtos, mantinha-se aberta a porta para novas trocas, contatos e diálogos. Nesta acepção, Henrique (2017) expõe que o fumo, tal como outros objetos, era um dos instrumentos básicos utilizados pela política indigenista e ação sertanista para criar alianças com os nativos. Portanto, servia para seduzir e atrair estes sujeitos aos interesses imperiais, sobretudo, estabelecer círculos de aliança e sociabilidade.

Partindo destas colocações, Oliveira (2018) explica que os objetos doados e trocados com os nativos possuíam dois objetos centrais: o primeiro, caracterizava-se em despertar a curiosidade, o interesse e a ganância indígena aos brindes e presentes entregues, os quais poderiam ser roupas, armas, ferramentas, alimentos, cachaça, fumo, entre outros. Em segundo lugar, iniciadas as relações de sociabilidade e demonstrada aberta a ponte entre uma cultura e outra, mantinha-se este mecanismo a fim de manter as redes de amizade e, por meio destas, operacionalizar a emigração de grupos nativos para aldeamentos, vilas ou espaços de trabalho e, quando feito esse trânsito, mantê-los aldeados ou, em últimos casos, enquanto aliados em seus locais de origem. Diante do exposto, a narrativa de Saint-Hilaire desvela que a estratégia da doação de brindes, neste caso, o fumo, era funcional, pois alimentava a cobiça Guarani, sua lealdade, amizade e inserção nas dinâmicas de trocas e/ou produção do fumo.

Por fim, mais do que uma mera observação, o viajante acaba por revelar os interesses que os homens não indígenas possuíam no que tange as Guaranis que, para além de seus corpos e prazeres, a sua utilidade enquanto donas de casa. Por isso, aquelas que sabiam cozinhar, costurar e cuidar de suas hortas, eram preferidas pelos colonos que encontravam nelas serviçais e esposas, quando não amantes. Estas exposições impelem a concordar com Carvalho (2012) no tocante a ideia de que entre indígenas e não indígenas criava-se um pacto que sustentava a lealdade entre ambos, fosse por meio do casamento, doação de brindes ou barganhas culturais que agregavam o poder integrador, o civilizador e o disciplinador. Esse sistema não se restringia a formas de violência, mas sim, de criação de grupos, hierarquias, trocas e obediências. Isso denota que o olhar social para uma Guarani casada com um



miliciano não era o mesmo para outra solteira, ou casada com um Guarani, pois a proximidade com os graus civilizatórios era diferente. Por isso, suas formas de tratamento também.

### Fontes

SAINT-HILAIRE, A. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Brasília: Senado Federal, 2002.

SAINT-HILAIRE, A. **Viagem a Curitiba e a Província de Santa Catarina**. Brasília: Senado Federal, 2002.

### Referências

AMOROSO, M. **Catequese e Evasão**: Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo, 1998.

CARVALHO, F. A. L. **Lealdades negociadas**: povos indígenas e a expansão dos Impérios Ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII). Tese (Doutorado em História Econômica). Universidade de São Paulo, 2012.

GALMARINO, E. M. W. **Viagem de Auguste de Saint-Hilaire ao Rio Grande do Sul**: o que torna legítima a apreensão de um monumento enquanto documento. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

HENRIQUE, M. C. **Presente de branco**: a perspectiva indígena dos brindes da civilização. Revista Brasileira de História, São Paulo, 2017.

KURY, L. Auguste de Saint-Hilaire, viajante exemplar. **Revista Intellèctus**, v. 2, n. 1 (2003).

OLIVEIRA, J. C. de. **(Des)caminhos das Jornadas Meridionais**: representações indígenas e estratégias de mediação cultural no contexto indigesta do século XIX. Dissertação (História, Cultura e Identidades). Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2018.



## A CRÍTICA DE LUDWIG WITTGENSTEIN À PSICOLOGIA NA DÉCADA DE 40

Yohana Almeida

Colégio Técnico de União da Vitória

O renomado filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein que se consagrou como o maior filósofo do século XX por suas grandes contribuições em suas investigações sobre a Linguagem no atemporal *Tractatus Logico-Philosophicus*, passou a investigar e dedicar sua última década de vida ao estudo de outras duas áreas além da Filosofia da Linguagem: a Filosofia da Matemática e a Filosofia da Psicologia. É importante explicitar que a Ciência da Psicologia a qual me refiro não era a mesma que conhecemos hoje, pois a Psicologia separa-se da Filosofia e passa a ser entendida como uma ciência independente entre 1930-1940, momento crucial em que os psicólogos e demais estudantes da área pareciam perdidos ao tentar fazer com que a ciência psicológica evoluísse rapidamente. Tendo isso em vista e se estabelecendo neste contexto, Wittgenstein escreve uma crítica aos conceitos psicológicos estabelecidos na época.

Em sua obra “Observações sobre a Filosofia da Psicologia” publicada entre 1989 e 1990, Ludwig Wittgenstein apresenta um “Plano para o Tratamento dos Conceitos Psicológicos”, evidentemente, é uma publicação tardia se levado em conta o contexto em que Ludwig escreveu sobre o assunto, mas isso não afetou a repercussão que teve a obra, nem a sua validade, já que o estatuto teórico da Psicologia levou em conta suas observações. Sem fugir de sua área de estudo, Wittgenstein utiliza da Filosofia da Linguagem para diagnosticar e apontar os problemas causados pelas confusões conceituais na ciência psicológica.

Em 1874, o psicólogo Wilhelm Wundt conhecido como o “Pai da Psicologia” escreveu o livro “Princípios da Psicologia Fisiológica”, caracterizando a Ciência da Psicologia uma ciência independente da Filosofia. Ele utilizava do método científico e desenvolveu um conceito chamado “introspecção”, o qual era responsável por realizar uma análise da própria mente, com isso, ele tinha o objetivo de observar e relatar os sentimentos. Wittgenstein faz



uma crítica a esta maneira introspectiva de definir os conceitos psicológicos, ele tenta de uma forma única analisar a Psicologia sem todas as ontologias que existem por trás dela. O filósofo austríaco não tratava de nenhum “super-conceito”, ele trabalha com suas concepções já apresentadas em sua obra *Investigações Filosóficas*, afirmando que as experiências psicológicas têm sua origem com base no contexto dos jogos de linguagem. Ou seja, somente é possível compreender os conceitos psicológicos nos jogos de linguagem.

Em sua crítica a introspecção, o filósofo reflete sobre como não seria possível observar os nossos eventos mentais sem alterá-los ou sem criar novos eventos mentais acima destes anteriormente observados. Desta forma, ele critica o papel do psicólogo: Como poderia uma pessoa observar a mente de outra sem criar novos eventos se o conceito de “observar” é exatamente o oposto desta ação? Com isso, Wittgenstein irá afirmar que com estes conceitos psicológicos equivocados, acabamos por chegar a constatações erradas e soluções para os problemas mais errôneas ainda. Neste mesmo sentido, Wittgenstein irá criticar a linguagem privada, isto é, a linguagem que necessita de significações públicas, pois como seria possível dar um sentido às sensações vividas por outras pessoas utilizando como único critério as nossas próprias sensações?

Consequentemente, Ludwig Wittgenstein aponta os erros de linguagem presentes na Psicologia e como eles adoecem esta nova ciência, ele tem como objetivo realizar uma análise da linguagem sem na prática, alterar a concepção do que as coisas de fato são. Ele sugere que a linguagem psicológica nem sempre trata das coisas como elas realmente são, prestando-se a diversas interpretações de um mesmo conceito. Por fim, é importante entender que o filósofo não busca soluções para estes problemas, como ele buscou no *Tractatus Logico-Philosophicus*, de uma forma mais contida, ele apenas aponta os erros gramaticais e tenta mostrar para a Ciência da Psicologia da época que precisamos ter uma visão mais redundante, ou seja, uma visão panorâmica dos problemas enraizados nos conceitos psicológicos.



## CRISTOFASCISMO E BOLSONARISMO NO DISCURSO POLÍTICO, SOCIAL E RELIGIOSO BRASILEIRO<sup>20</sup>

Daniel Andres Baez Brizuela  
Universidade Estadual do Paraná

### Introdução

A pandemia da Covid-19 deixou entre suas marcas mais devastadores milhares de mortes no Brasil. E, ainda, trouxe à tona, - não menos catastrófico - um conceito que podemos chamar de “cristofascismo brasileiro”. Ela fez surgir um movimento de cunho político, ético, sociológico, antropológico e religioso que em seu cerne está carregado de contradição se formos confrontar com o verdadeiro Jesus de Nazaré, o Cristofascismo é por essência contraditório e nada ortodoxo e levaremos décadas para tentar compreender e descrever com exatidão o seu impacto.

### Materiais e métodos

Nosso tema de pesquisa — *Cristofascismo e bolsonarismo no discurso político, social e religioso brasileiro* — é abrangente e o recorte e a delimitação realizados tendem a apresentar textos já produzidos em diferentes momentos e com diferentes contornos. A pesquisa é de cunho bibliográfico. O debate, que ora buscamos estabelecer, visa um diálogo entre dois conceitos (Cristofascismo e Bolsonarismo) e mostrar a sua presença e expansão no campo político, religioso e social brasileiro.

### Resultados

O cristofascismo não é um fenômeno atual. Os primeiros registros e a cunha do termo provêm da década de 70 do século passado. Albuquerque (2019) aponta que:

---

<sup>20</sup> Recomendo a leitura do artigo da minha autoria: *Cristofascismo e bolsonarismo no campo político, social e religioso brasileiro*, Caderno Intersaberes, Curitiba, v. 10, n. 28, p. 179-197, 2021.



Em 1970, a teóloga alemã Dorothee Sölle cunhou o termo “cristofascismo” para definir uma postura política que combina cristianismo com fascismo, baseando-se no fato de as relações do partido nazista alemão com as igrejas cristãs haverem contribuído para o desenvolvimento do Terceiro Reich [...] no tempo presente brasileiro há posturas semelhantes da parte de movimentos de igrejas cristãs e de suas lideranças fornecendo apoio a Bolsonaro com suas políticas de intolerância e de ódio. Basta pensarmos nas manifestações públicas documentadas em redes sociais e em televisão pelos líderes padre Jonas Abib (Rede Canção Nova) e frei Hans Stapel (Fazenda Esperança) a Jair Bolsonaro (ALBURQUERQUE, 2019, n. p).

Para o teólogo e pesquisador Fábio Py, o “cristofascismo brasileiro” necessita ser compreendido dentro do contexto no qual é produzido. A partir dessas reflexões, pode-se dizer, segundo Py (2020c), que:

O termo “cristofascismo brasileiro” se baseia na reflexão da teóloga alemã Dorothee Sölle, que criou a expressão diante do nazismo alemão. Hitler, como Bolsonaro, tinha uma relação próxima com crentes. Ao cunhar o termo, Sölle se preocupou em analisar as relações de integrantes do partido nazi com as igrejas cristãs no desenvolvimento do estado de exceção alemão, quando o governo nazista se utilizou das relações e das terminologias cristãs para sua composição, assim como se reconhece hoje no bolsonarismo (PY, 2020c).

Para início de conversa e buscando analisar as diversas fontes do bolsonarismo dentro de um contexto específico de Estado totalitário contemporâneo, nada mais oportuno que trazer a esta descrição as palavras de Viel (2019, n. p.), quem afirma que o bolsonarismo, como movimento político defensor de uma sociedade totalitária, é uma mistura que chega a significar a soma de “*nostalgia da ditadura, discurso sobre a corrupção*” e “*ligação ao mundo evangélico*”. Tais afirmações vêm ao encontro do que Viel (2019) ressalta:

O fascismo não se impõe, como disse, da noite para o dia: o programa do governo Bolsonaro é socialmente tão reacionário e, na sua tentativa de fundir os interesses das direitas políticas e econômicas do Brasil, tão ambicioso que deverá avaliar da (sic) necessidade de usar uma violência institucional, para legal, que está fora do alcance de qualquer governo democrático. Se não hesitar em usá-la, a prática será muito próxima da abordagem fascista (VIEL, 2019, n. p.)

Daí a necessidade de compreender que o fascismo não surge pelo azar da história. Sua construção se dá por meio da banalização do mal. Neste sentido, é no mínimo estranha a junção entre uma mensagem cristã e um discurso político autoritário. Ao aderir ao projeto fascista, as igrejas cristãs aderem a uma maquinaria estatal profundamente perversa. Py (2020) assevera que:



O que parece evidente é que as ações desses discretos religiosos remontam ao mal que as pessoas comuns podem praticar nos contextos autoritários, quando deixam de refletir criticamente. Retomando as reflexões de Arendt, a banalização do mal ocorre quando um governo se baseia em concepções que levam à tentativa de tirar a humanidade do “outro indesejável” e acabam por fomentar nas pessoas mais comuns a incapacidade de compaixão pelo próximo. Nesse sentido, mesmo sendo pessoas discretas e “técnicas”, os religiosos batistas e presbiterianos ao aderirem ao projeto bolsonarista, agem tal como os burocratas que serviram à máquina fascista. Demonstram que crentes comuns, aqueles que frequentam as igrejas, preocupados com a rotina religiosa de orar, jejuar, cuidar dos filhos e filhas, de zelar pela segurança da família podem ser partes do maquinário estatal eugênico de Bolsonaro (PY, 2020, n. p.).

Essa relação social, política, religiosa e histórica, encontramos-la com diferentes roupagens no programa do governo Bolsonaro e no confronto direto com o Estado Democrático de Direito. Esta será a tônica de um confronto contínuo entre uma teologia do poder e uma relação política e social de cunho sociológico. É notório este conflito estabelecido entre uma teologia do poder, de cunho medieval, com as forças democráticas contemporâneas.

Nesse contexto, as características próprias do bolsonarismo consistem em uma cruzada moralista reivindicando uma virilidade patriarcal, misturada como um autoritarismo de caserna. Reis Souza (2019) salienta que:

Bolsonaro e seu clã agem como uma espécie de “agitadores fascistas”: demandam adesão ideológica das massas, num jogo entre ameaçadores versus ameaçados a justificar uma cruzada moralista, autoritária e religiosa contra os valores e os direitos humanos [...] Radicalizam a raiz da brutalidade constitutiva da sociedade brasileira (a violência estrutural), expressas na violência da virilidade patriarcal, no autoritarismo da caserna e da justiça e no nosso cinismo de nascença. Tudo como se fosse um jogo onde a violência e o gracejo se misturam com a brutalidade sanguinária, a rigidez do militarismo, o moralismo religioso e os desejos pervertidos da construção de uma sociedade governada por “homens puros e de bem” [...] É preciso registrar que o governo Bolsonaro surge, também, como uma ameaça totalitária. Além de Bolsonaro personificar, em certa medida, os estereótipos de um ditador populista, o mais preocupante é que o núcleo do totalitarismo está nas instituições sociais e políticas quando (elas) se tornam homogêneas. (REIS SOUZA, 2019, n. p.).

Na contemporaneidade, o cristofascismo continua a se manifestar de forma estrutural. É nessa perspectiva que a autora resgata a impressão de Sölle, para mostrar a estrutura do poder teológico que sustenta, em nome da fé, uma deturpação da figura teológica e histórica





do agir de Deus na história da salvação. Nesse sentido, Nascimento Cunha (2018) sustenta que:

Para Dorothee Sölle, no tempo presente há posturas semelhantes da parte de igrejas e suas lideranças. O mesmo apoio a supremacias, totalitarismos, a políticas de intolerância e de ódio contra minorias por igrejas no passado estaria vivo entre cristãos no presente. [...] Isto por conta da fé em um Jesus individualizado e sentimentalizado, que despreza o profetismo que o caracteriza nos Evangelhos, além de silenciar e até zombar da atuação dele entre os pobres e marginalizados. [...] “Este tipo de religião”, diz a teóloga, “conhece a cruz apenas como um símbolo mágico do que [Jesus] fez por nós, não como um sinal do homem pobre que foi torturado até a morte como um criminoso político [...] Este é um Deus sem justiça, um Jesus sem uma cruz, uma Páscoa sem uma cruz – [...] uma traição aos desprezados, uma arma milagrosa a serviço dos poderosos” (NASCIMENTO CUNHA, 2018, n. p.)

Nessa perspectiva, encontramos o pesquisador Fabio Py, que vem mostrando — através de pesquisas, compartilhadas a partir de entrevistas e livros publicados sobre o tema — o que configura a fé cristofascista do bolsonarismo, no Brasil contemporâneo:

A doutrina da fé bolsonarista se conecta diretamente com uma nuvem densa de religiosos e cristianismos hegemônicos que sustentam o maquinário de sua gestão cristofascista. No apoio desse maquinário que tomou o Estado brasileiro se tem pelo menos três grandes pilares de intelectuais teológicos: a primeira dos pentecostais ligados à teologia da prosperidade que enchem o governo de expressões diárias de fé; a segunda aresta, os protestantes tradicionais (principalmente batistas e presbiterianos) que salpicam Bolsonaro com brindes teológicos do naipe de “eleito para governar a nação”; e a terceira tem “longa duração” como a espinha dorsal que estruturou o Brasil, o catolicismo conservador (PY, 2021, n. p.).

Ainda, o nosso autor ressalta as novas configurações desta realidade que mistura religião e política, e que tem uma clara finalidade de leitura transversal da história. Nesse sentido vale ressaltar, segundo o teólogo, que:

Esse conjunto de imagens cristológicas sobre a figura política de Bolsonaro, que ora se identifica com messias político religioso, ora com um servo sofredor que governa no calvário, reforça seu projeto cristofascista brasileiro. Seu cristofascismo promove-se por meio de uma teologia política que se pauta supostamente na democracia, mas que, ao mesmo tempo, baseia-se no ódio democrático e com clara disposição autoritária, na qual, uma das técnicas de sua governança é promover o terror no caldeirão de posturas de discriminação, ódio, preconceito, racismo ante os setores “heterodoxos”. Nessa equação, são utilizados discursos que aludem ao cristianismo numa investida contra seus inimigos: professores, militantes de esquerda, indígenas [...] O que se está vendo é uma nova modulação da “guerra dos deuses” que vem pintando a figura de Bolsonaro pública/política com características que passam por Jesus Cristo, martirizado e morto pelo Império Romano. Portanto, afirma-se que vem ocorrendo no governo Bolsonaro mais uma forma de profanação política de Jesus Cristo em prol do status quo neoliberal governista [...]. (PY, 2019, n. p.)



É justamente neste ponto histórico que podemos perceber como o cristofascismo vai ocupando espaço na sociedade política e religiosa brasileira. Este foi o tema desenvolvido por Raphael Fagundes em seu artigo na Revista Fórum, que leva por título *O cristofascismo é o novo projeto de nação*. Fagundes sustenta que:

Nada de erradicar a fome, ou o analfabetismo. Muito menos combater a corrupção. O cristofascismo é o novo projeto de nação inaugurado pela facção da burguesia que assumiu o poder. Este projeto tem como foco despolitizar a classe operária de modo a retirar o elemento econômico de sua moralidade. Deste modo, a causa dos problemas sociais seriam elementos comportamentais, ideológicos, espirituais etc., jamais a prevalência dos interesses do capital em relação ao trabalho (FAGUNDES, 2020, n. p.).

Enfim, é importante ressaltar que Cristofascismo e Bolsonarismo estão assim ancorados na realidade social, política e religioso brasileiro, trazendo consigo um inúmero retrocesso no plano político, social, ético ancorado em um discurso profundamente

### Considerações finais

Após o percorrido realizado em nossa pesquisa *Cristofascismo e bolsonarismo no campo político, social e religioso brasileiro*, podemos afirmar que os conceitos desenvolvidos demonstram a sua complexidade na hora de uma análise de cunho bibliográfico. Um dos motivos é porque os conceitos estão em contínua desconstrução e construção. O Bolsonarismo e o Cristofascismo continuamente buscam interpretar a realidade política e fazem surgir novas estratégias de avanços na naturalização de suas práticas e discursos.

O programa de “catequização” que busca implantar o bolsonarismo — com a sombra do cristofascismo de cunho fascista e neonazista — é criar uma atmosfera em que o discurso religioso possa ser interpretado fora do seu contexto e atualizado de forma arbitrária para poder utilizá-lo de forma coercitiva.

Neste estágio de construção, o bolsonarismo encontrou apoio no pentecostalismo evangélico e nos conservadores católicos — da hierarquia e dos movimentos de cunho pentecostalista do catolicismo, propagadores de um discurso de cunho “apocalíptico”, em que se mistura alta dosagem de moralismo, dogmatismos e obsessão por uma sexualidade puritana. Bolsonaro e seus defensores trabalham com a desinformação e cultivam o



desconhecimento para construir um discurso cristofascista que se enquadra na necessidade de seus seguidores. Estes se baseiam na teologia da prosperidade e na força do poder autoritário em questões teológicas do Antigo Testamento e nas interpretações fundamentalistas de trechos do Novo Testamento.

## Referências

ALBURQUERQUE, A. A. de. **Cristofascismo: o que é isso? Segunda Opinião**, [s. l.], 29 nov. 2019. Disponível em: <https://segundaopinio.jor.br/cristofascismo-o-que-e-isso-alexandre-aragao-de-albuquerque/>. Acesso em: 08 fevereiro. 2021.

FAGUNDES, R. **O cristofascismo é o novo projeto de nação**. *Revista Forum*, Santos - SP, 3 ago. 2020. Notícias. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/noticias/o-cristofascismo-e-o-novo-projeto-de-nacao/>. Acesso em: 08 fevereiro. 2021.

NASCIMENTO CUNHA, M. **“Lobos devoradores” e o cristofascismo no Brasil**. Instituto **Humanitas Unisinos**, São Leopoldo – RS, 17 out. 2018. Notícias. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/188-noticias/noticias-2018/583800-lobos-devoradores-e-o-cristofascismo-no-brasil>. Acesso em: 2 abril. 2022.

PY, F. **A cristologia cristofascista de Jair Bolsonaro**. *Carta Capital*, São Paulo, 11 jun. 2019. Opinião. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opinio/a-cristologia-cristofascista-de-jair-bolsonaro/>. Acesso em: 08 fevereiro. 2022.

PY, F. **Protestantes tradicionais no governo Bolsonaro e o mal banal das pessoas comuns**. Instituto **Humanitas Unisinos**, São Leopoldo – RS, 19 out. 2020. Notícias. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/601080-protestantes-tradicionais-no-governo-bolsonaro-e-o-mal-banal-das-pessoas-comuns-artigo-de-fabio-py>. Acesso em: 10 março 2022.

PY, F. **Cristofascismo em 7 atos: como Bolsonaro usou a alegoria da Páscoa para não perder popularidade**. *The Intercept Brasil*, [s. l.], 1 maio 2020c. Vozes. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/05/01/cristofascismo-bolsonaro-pascoa/?comments=1#comments>. Acesso em: 06 maio 2022.



REIS SOUZA, R. S. **Da violência estrutural ao negrogoverno: breve radiografia.** Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo – RS, 12 jun. 2019. Notícias. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/589960-da-violencia-estrutural-ao-necrogoverno-breve-radiografia-do-bolsonarismo>. Acesso em: 06 de maio de 2022.

VIEL, R. **O bolsonarismo é o neofascismo adaptado ao Brasil do século 21.** Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo – RS, 29 jul. 2019. Notícias. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591277-o-bolsonarismo-e-o-neofascismo-adaptado-ao-brasil-do-seculo-21>. Acesso em: 08 fevereiro. 2022.



## EVASÃO ESCOLAR NA EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS: UMA REFLEXÃO SÓCIO – FILOSÓFICA SOBRE ENSINO DE FILOSOFIA NA EJA

Luiz Antônio Valentim dos Santos  
Universidade Estadual do Paraná

### Introdução

Alguns/Algumas alunos/as, às vezes, passavam pela equipe pedagógica antes de sua desistência e perguntavam: “Professor, posso mudar de disciplina? Não estou entendendo nada que o/a professor/a fala”, “Professor, posso deixar essa disciplina para fazer depois?” ou “Professor, preciso mesmo fazer essa disciplina? Não me serve para nada mesmo”. Algumas dessas falas durante muito tempo me fizeram pensar na disciplina de Filosofia e seu ensino na Educação de Jovens e Adultos – EJA. Agora, retomando os estudos na Universidade como aluno do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO, reforço a preocupação com o fracasso escolar na EJA. Com isso, trago para esse espaço acadêmico algumas indagações. Será que a forma como se vem trabalhando a disciplina de Filosofia na EJA é a mais adequada? Será possível transgredir a forma e o método como tem sido trabalhado na Filosofia na Educação de Jovens e Adultos? Uma das hipóteses que justifica a necessidade de uma transgressão no ensino de Filosofia na EJA está intrinsecamente ligada à forma e à prática de como se ensina em nome da Filosofia na Educação de Jovens e Adultos. Como os conteúdos são apresentados podem a vir impactar de forma significativa para esse processo de abandono escolar já mencionado? Neste sentido, consideramos que seja de grande valia a presente pesquisa para o campo educacional por considerarmos que o mesmo poderá contribuir para uma reflexão sócio – filosófica sobre o ensino desta disciplina na Educação de Jovens e Adultos – EJA, além de elencar que possíveis e práticas pedagógicas descontextualizadas do seu público e que possam a vir contribuir para o fracasso escolar.

### Desenvolvimento da proposta





Para apresentar um projeto de pesquisa que possa contribuir no campo do ensino de Filosofia na Educação de Jovens e Adultos - EJA, acreditamos que seja relevante trazer alguns aspectos curriculares da modalidade EJA e da disciplina de filosofia enquanto parte estruturante da matriz curricular. Nos últimos dez anos para estabelecer um recorte temporal, a EJA vem sofrendo com remendos denominados adequações curriculares que de alguma forma refletem na disciplina de Filosofia.

Segundo BATISTA 2015, a EJA no estado do Paraná, já ofertou a disciplina de filosofia com as seguintes cargas horárias: 64 horas/aula, com 4 aulas semanais em duas organizações: Coletiva e individual, organizações que não eram perfeitas, mas atendiam os/as alunos/as da EJA melhor que as organizações que se sucederam [grifo nosso]. A Matriz Curricular apresentada por BATISTA 2015, foi implantada no primeiro semestre de 2010, depois veio o Parecer 231/19, a partir da qual a oferta da disciplina de filosofia passou para 67 horas/aula, com 3 aulas semanais. Parecer 99/21, com a oferta da disciplina de filosofia passou para 50 horas/aula, com 3 aulas semanais; e por último o Parecer 525/21, com a oferta da disciplina passando para 40 horas/aula, com 3 aulas semanais. Nessa tônica, observamos a modalidade EJA nos últimos 10 anos saindo de uma formação de dois anos e meio para o atual um ano e meio e/ou três semestres. E quais são os possíveis desdobramentos dessas readequações curriculares na EJA? E como refletem no ensino de filosofia? O tempo, na EJA pode ter dupla interpretação. Aqui nesta contextualização estamos tratando de carga horária, tempo de conclusão, tempo de formação. Mas, o tempo na EJA, assim como o trabalho e a cultura, são eixos estruturantes descritos nas Diretrizes Curriculares da Educação de Jovens e Adultos – DCE EJA. E esses dois tempos neste bojo, nos remetem a uma outra conhecida questão para o ensino de filosofia. O que trabalhar na EJA em Filosofia? “Filosofia ou introdução às temáticas filosóficas? Ou mesmo História da Filosofia ou introdução a história da Filosofia?” Batista 2015. No outro lado da presente problemática até aqui apresentada, temos o/a aluno/a. Segundo RODRIGO, 2009, “O desinteresse pelas aulas de filosofia deriva, em boa parte, da falta de compreensão dos conteúdos ou do fato de que, muitas vezes, o estudante não consegue encontrar significação nesses conhecimentos”. É justamente a partir dessa falta



de compreensão que provoca a falta de interesse que o ensino de filosofia na EJA deve ser repensado, tendo um olhar de inclusão mesmo desses/as alunos/as que muitas vezes estão afastados/as da dinâmica escolar.

De pouco adianta, como frequentemente se faz, iniciar o programa da disciplina com um discurso em defesa da filosofia. É preferível encarar a situação de fato: existe uma tradição filosófica, sobre a qual o estudante com quem se vai trabalhar ignora praticamente tudo. Como introduzir no campo da filosofia uma pessoa para quem esse termo não diz nada. Como passar da ausência “a presença da filosofia, de modo que esta adquira uma significação, inclusive pessoal, para o estudante? (RODRIGO, Lidia Maria. 2009)

Acredito que os apontamentos acima de RODRIGO (2009) são um sinal de alerta para o currículo e as práticas pedagógicas adotadas na disciplina de filosofia na Educação de Jovens e Adultos – EJA. O relato de Michel Tozzi, sobre o testemunho de um aluno que havia cursado a disciplina, é bem eloquente e, lamentavelmente, muito comum: “O professor falava para si mesmo. Eu não entendia nada; era muito abstrato para mim. Não me atrevia a fazer perguntas. Entediava-me o tempo todo. Perdi um ano” (RODRIGO, 2009). Dessa forma, pretende-se com a análise de material bibliográfico, corroborar com as ideias enumeradas, de modo a comprovar sua frequência, no intuito de diminuir as dificuldades e nuances em relação ao ensino de Filosofia na Educação de Jovens e Adultos, bem como a evasão escolar desta modalidade de ensino. Neste sentido, pretende-se elaborar um questionário para coletar informações sobre as possíveis causas de infrequências e abandono na Educação de Jovens e Adultos – EJA do Colégio Estadual Adiles Bordin de União da Vitória – PR.

### Considerações finais

Nesta breve apresentação do projeto de pesquisa, o objetivo é expor um problema presente na Educação de Jovens e Adultos, que é a evasão escolar. A partir desta problemática apresentada, que traz em seu bojo, uma discussão currículo da EJA, tem-se o escopo de discussão de práticas pedagógicas no ensino de Filosofia em detrimento da vulnerabilidade social dos sujeitos envolvidos. Assim, a partir das informações coletadas dos/as alunos/as da EJA, pretendemos delinear nossas hipóteses: se a evasão escolar na EJA está ligada à vulnerabilidade social dos/as nossos/as alunos/as ou se o fracasso escolar está





vinculado ao currículo e as Diretrizes Curriculares da Educação de Jovens e Adultos – DCE EJA. Outrora, investigar as causas subordinadas ao abandono escolar na Educação de Jovens e Adultos traz para o âmbito escolar uma reflexão sócio filosófica sobre a disciplina de filosofia e seu ensino, de modo a qualificar a formação escolar dos discentes.

### Referências

- ARROYO, M. G. A educação de jovens e adultos em tempos de exclusão. Construção coletiva: contribuições à educação de jovens e adultos. Brasília: UNESCO, MEC, RAAAB, 2005.
- ARROYO, M. G. Educandos e educadores: seus diretos e o currículo. In: PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Básica. Departamento de Políticas da Educação Infantil e Ensino Fundamental. Indagações sobre Currículo. Versão preliminar. Brasília, 2008, 52p.
- BATISTA, J. de J. O Ensino de Filosofia na modalidade de EJA no Estado do Paraná: e o tempo para Filosofar? Curitiba, 2015. 29 p. Monografia (Especialização em Ensino de Filosofia no Ensino Médio).
- CERLETTI, A. O ensino de filosofia como problema filosófico. Tradução Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. (Ensino de Filosofia).
- PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação do Paraná. Diretrizes Curriculares da Educação de Jovens e Adultos. Curitiba: SEED/DEJA, 2006.
- NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. (Org.). Pierre Bourdieu: Escritos de Educação. 16ª Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- RODRIGO, L. M. A filosofia em sala de aula: teoria e prática para o ensino médio. Campinas, SP: Autores Associados, 2009.



## LIBERDADE ASSISTIDA: UMA ANÁLISE DOS DOMÍNIOS SIMBÓLICOS DA SOCIOEDUCAÇÃO

Gustavo Furtoso

Elenilton Vieira Godoy

Universidade Federal do Paraná

### Introdução

Liberdade Assistida (LA) é uma política de atendimento à juventude que entra em conflito com a lei. O trabalho como educador originou três inquietações que mobilizaram a pesquisa, a saber, 1) sobre a sensação de que tanto as juventudes atendidas como os servidores que atuam estão sujeitos a legislações que não compreendem; 2) sobre pensar o “como pesquisar”; e a 3) sobre a questão de que toda pesquisa se sustenta em concepções a respeito do conhecimento, da sociedade, da ética, do sujeito, do valor, mesmo que não se problematize estas questões, de alguma forma elas estão relacionadas. Buscamos entender que estas questões estão fundamentadas na Filosofia da Libertação (FdL) pelo Filósofo Enrique Dussel, e pela Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire e no pensamento decolonial de Maldonado Torres.

A Socioeducação entra na legislação penal pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) sob a alcunha de Medida Socioeducativa. Na história da institucionalização da infância segundo Rizzini (2004) e da invenção das Medidas Socioeducativas de Raniere (2014), podemos compreender que antes dessa nomenclatura as políticas de atendimento a esse público eram chamadas apenas de Medidas, tanto no Código do Menor de 1979 como no Código de Melo Mattos de 1927. Destas primeiras legislações até agora muita coisa mudou, tais como: a inclusão da Socioeducação; a Liberdade Vigada se transformou em Liberdade Assistida; a divisão entre situação de risco e conflito mais dividida e a referência às práticas educativas como principal motor de execução da forma de punir a juventude.



Para cumprir o objetivo de teorizar e analisar os sentidos da Socioeducação construímos um *corpus empírico*, ou seja, o recorte do mundo, mas antes de recortar precisamos fundamentar quais são os elementos “recortáveis” desse mundo que nos dispusemos a compreender. Deste modo, o objeto concreto que analisamos foi o discurso, para isso nos debruçamos nos escritos de Eni Orlandi (2017) que nos permitiram compreender seguindo a disciplina da Análise do Discurso (AD) o que é o discurso e o como analisá-lo. Em nosso caso, pensamos os sentidos sobre Socioeducação nas pesquisas da área da Educação sobre LA através da pergunta: *que domínios simbólicos da Socioeducação reverberam em pesquisas sobre a medida socioeducativa de Liberdade Assistida?*

### Condições de produção

A pesquisa foi de cunho bibliográfico-documental e qualitativa. Com auxílio da plataforma do Catálogo Digital de Teses e Dissertações da CAPES realizamos a pesquisa com as palavras-chave “Liberdade Assistida” e coletamos 179 pesquisas de diversas Áreas do conhecimento, Estados e tipos de problemas, e desses recortes escolhemos para analisar 5 da área de Educação, do estado de São Paulo com os objetivos e problemas que tem como foco as juventudes. Com as pesquisas em mãos, selecionamos enunciados em que consideramos a presença do sentido de Socioeducação e da juventude, e os analisamos.

Essa análise se fez junto ao referencial teórico-metodológico da AD, pelo viés da Orlandi (2017). Segundo esse referencial, buscamos compreender a noção de *domínio simbólico* e entendemos que esse conceito é a tendência ideológica dominante nos efeitos de sentido. Para chegar nisso, fundamentamos quatro perguntas (explicarei sobre elas na integra mais a frente) para serem respondidas durante a análise, a primeira é sobre o interdiscurso, a memória discursiva, aspectos históricos presente nos enunciados; a segunda pelos deslizamentos de sentido, os efeitos de paráfrase e polissemia possíveis de estabelecer para socioeducação; a terceira é sobre as ideologias e a quarta é sobre os domínios simbólicos totalizantes e desumanizantes.



Os domínios simbólicos totalizantes são fundamentados na FdL e os desumanizantes em Paulo Freire. O Brasil tem certas peculiaridades e é uma sociedade que sofre até os dias de hoje com a colonialidade. Consideramos, seguindo Torres (2014), que os efeitos do poder colonial permanecem, mesmo após a descolonização. Compreendemos melhor esses efeitos de poder a partir de alguns aspectos do pensamento de Paulo Freire (2016) e do Enrique Dussel (1974). Paulo Freire, com sua ontologia, permite perceber que a vocação da humanidade é Ser mais, ou seja, sempre aprender mais, superar as situações limites e a sociedade colonial, opressora, impõe o Ser menos, dividindo para manter a opressão, coisificando as pessoas, mecanismos de controle ligados à educação bancária. Dussel (1974) ensina, entre outras questões, sobre os conceitos de *totalidade* e *exterioridade* que explicam sobre relações epistemológicas, sociais e éticas, ele também coloca a *analética* como o método da FdL, no qual é entendida como um ponto de apoio ético esquecido pelas dialéticas tradicionais, é a fé na palavra do outro, atenção em sua revelação, colocada para abalar relações da totalidade.

Com o nosso *corpus empírico* e estas condições teóricas que orientaram a prática da análise do discurso, realizamos o exercício de idas e vindas entre a teoria e o empírico e buscamos responder nossa pergunta de pesquisa.

### Os resultados e considerações finais

A primeira questão a ser respondida foi: 1) Qual é o acontecimento ou conjuntura nos enunciados que tenta trazer sentido à Socioeducação? Essa pergunta teve a intenção de analisar o interdiscurso que, para AD a qual nos filiamos, é o que já foi dito, na esteira da história, que se repete e se regulariza definindo um campo semântico. que define o que pode ser dito. Essas questões do interdiscurso permitem perceber acontecimentos históricos ligados à produção de sentido da socioeducação. Mediante os treze (13) enunciados retirados das pesquisas, encontramos relações históricas desde o positivismo no início da República, da cultura da institucionalização das crianças, a violência e seu aumento nos centros urbanos,



bem como o crime organizado, os sentidos de juventude entre outras conjunturas históricas ligadas às filiações de sentidos da Socioeducação.

A segunda pergunta foi: 2) Quais os efeitos metonímicos e metafóricos possíveis de estabelecer com outros enunciados dos arquivos? Para nosso referencial teórico-metodológico só é possível os efeitos de sentidos entre locutores, o discurso, graças a uma estrutura da nossa linguagem composta pela polissemia (os efeitos metafóricos) e pela paráfrase (os efeitos metonímicos). Apenas com essa estrutura que podemos dizer o mesmo de formas diferentes e dar significação às coisas. Assim, analisamos dezenove (19) enunciados das juventudes, seus efeitos, os gestos de descrição e a interpretação sobre a Socioeducação. Desta forma, percebemos que a Socioeducação transita entre os sentidos de: pena, luta, não reincidência, violência, interessante, não interessante, sentença, progressão da pena, seletividade penal, trauma, oportunidade, entre outras.

A terceira questão foi: 3) Qual o discurso do inconsciente que atravessa os esquecimentos? Para AD os esquecimentos também são estruturais da nossa linguagem. O primeiro esquecimento, chamado de enunciativo, tem ligação com o interdiscurso, é a ilusão que os sujeitos têm que são a origem do que dizem, mas que estão sujeitos aos efeitos do interdiscurso que determinam o que pode ou não ser dito. O segundo, o ideológico, é o que mais mobilizou a busca pela compreensão, já que segundo a AD o sujeito que discursa é um sujeito assujeitado pela ideologia que o interpela pelo inconsciente. AD é uma disciplina considerada no entremeio entre a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise, desta maneira, quando falamos em ideologia estamos falando de produção de sentido considerada como essencial no processo de produção de significado da experiência humana que constitui um conjunto ou corpo de ideias característico de determinado grupo social, como um mapa imaginário do todo social para esse grupo. Esse seria o conceito de ideologia encontrado pela pesquisa e todo esse conjunto opera no discurso por meio do inconsciente, não temos consciência da ideologia que está na produção de sentido das palavras que usamos.

Com essa definição de discurso do inconsciente, entramos na quarta questão: 4) Quais são os domínios simbólicos encontrados? Encontramos ideologias, conjuntos de ideias,



característicos de um grupo social, ligado aos enunciados analisados, aos signos e às palavras, que fazem parte da rede de sentido da Socioeducação. As ideologias moderna, capitalista, neoliberal, positivista, cristã, burguesa e beligerante classificamos como ideologias coloniais, na medida em que vieram de fora da América Latina e compartilham com mecanismos de opressão ligados a Paulo Freire (2016) e Dussel (1974), ou seja, os mecanismos desumanizantes e totalizantes. Além daquelas ideologias, também encontramos as feministas e socialistas que classificamos como ideologias da emancipação, já que entre as relações de opressão, explicam-na criticamente e significam maneiras de existir fora do ciclo da colonialidade.

Por fim, com a investigação percebemos que para aprofundar na Socioeducação é necessária uma investigação empírica no espaço socioeducativo. A pesquisa em Educação nos ensinou que tem muito a contribuir com a reflexão sobre esses contextos pelos recursos teóricos e metodológicos de que dispõem. Aqui em nossa pesquisa, seu diálogo com a FdL, AD, nos permitiu buscar os *domínios simbólicos* e compreender o papel relevante das ideologias. Se acrescentássemos, além desses fundamentos teóricos, a etnografia, que é uma metodologia construída a partir da relação com o Outro, ou seja, onde a voz do Outro comparece e faz sentido. Não sabemos como seria uma pesquisa alçada sob a alteridade desse modo, mas aprendemos que é nesse caminho curioso de provocações que a pesquisa se inicia. O debate teórico e empírico da alteridade na pesquisa científica, além de intervir na realidade de pessoas jovens em LA, pode avançar ainda mais no ponto central de todas as ideologias.

## Referências

DUSSEL, E. **Método para uma filosofia de la libertación. Superación analética de la dialética hegeliana.** Apartado 332 – Salamanca - Espanha: Edicionse Sígueme, 1974.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido.** 62<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.;





GROSGOUEL, R. (Orgs.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**, Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 44-93.

ORLANDI, E. **Discurso em Análise: sujeito, sentido e ideologia**; 3ª ed. Campinas: Editora Pontes, 2017.

RANIERE, É. **A invenção das Medidas Socioeducativas** 2014, 196 p. (Tese de Doutorado em Psicologia Social e Institucional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.

RIZZINI, I., I. RIZZINI. **A institucionalização de crianças no Brasil: percurso histórico e desafios do presente**. – Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2004





## A TESTEMUNHA QUE NÃO SE PODE SUBORNAR: FOTOGRAFIA COMO ARMA DE GUERRA NAS TENSÕES INTERIMPERIAIS EM ÁFRICA (1903-1919)

Naiara Krachenski

Universidade Estadual do Paraná

Em uma fotografia vemos dois homens em Nsongo, no Congo leopoldiano, a segurar as mãos decepadas de seus companheiros de trabalho; noutra, no mesmo Estado Livre do Congo, vemos um pai que olha desoladamente para as mãos e os pés decepados de sua filha de cinco anos; numa terceira imagem, mais de uma década depois, vemos as costas de uma mulher, de nome Auma, no hospital de Gobabis, à época Sudoeste Africano, completamente deformada pelos abusos do castigo com o chicote; finalmente, em uma quarta fotografia, podemos ver três homens negros após sua execução por enforcamento também ali, que outrora havia sido a menina dos olhos dos alemães em África.

Para além da notável semelhança no ato de mostrar, sem grandes censuras, as atrocidades em solo colonial africano, tais fotografias se parecem entre si pelo fato de que foram utilizadas como registros definidores dos futuros de seus territórios e daqueles poderes europeus que até então os dominavam. No primeiro caso, o Estado Livre do Congo, em realidade, uma propriedade particular de Leopoldo II, após uma intensa campanha levada a cabo por missionários, passa, em 1908, a se chamar Congo Belga e a ser oficialmente uma colônia deste país. No segundo caso, a África de Sudoeste Alemã, colônia mais rentável da Alemanha, após o período da I Guerra Mundial – que também teve importantes impactos em solo africano – passa, no ano de 1918, para o controle da União Sul-Africana, país independente, mas participe do domínio britânico no continente. Em ambos os casos, tais fotografias foram utilizadas como verdadeiras armas de guerra, instrumentos de estratégias que garantiram nas fotografias suas mais verdadeiras testemunhas.

De forma geral, já há alguns anos a historiografia vem considerando o arquivo visual do colonialismo como um importante objeto de pesquisa. Inúmeros suportes visuais – fotografias,



cartazes, cartões-postais etc – são recuperados agora por historiadores e historiadoras interessados em compreender como as imagens foram mobilizadas à serviço dos impérios coloniais dos séculos XIX e XX<sup>21</sup>. Uma das principais problemáticas dos pesquisadores era – e continua sendo – o entendimento de como tais artefatos visuais criavam, reproduziam e colocavam em circulação uma miríade de significados sobre os Outros coloniais, vale dizer, como tais imagens criavam ou multiplicavam estereótipos raciais assentadas sobre o binômio inferior/superior ou negro/branco. No entanto, com o desvelamento de um sem fim de fontes visuais à disposição dos historiadores, foi-se percebendo que, para além da evidente utilização das imagens como um instrumento de poder dos países colonizadores, essas imagens, a depender do que elas representam e de como e onde elas circulavam, nos mostram uma relação muito mais complexa entre o império e a visualidade<sup>22</sup>.

É precisamente a partir de tal compreensão que chamamos a atenção para as fotografias descritas acima. Ainda que resultado de um intrincado jogo contextual e, portanto, envoltas em uma abundante rede de significações, estas fotografias não nos expõem de início aquela significação mais presente nas análises da visualidade dos impérios: aquela que busca criar uma realidade de superioridade racial do sujeito colonizador *versus* a inferioridade racial do sujeito colonizado. Ao contrário, em uma primeira vista as fotografias que trabalhamos aqui se apresentam como um movimento de denúncia aos abusos coloniais. Buscaremos, pois, compreender em que consiste esse movimento, como eles se formaram, a quem eles servem e como a fotografia se torna o seu meio principal.

\*\*\*

No ano de 1905, o conhecido escritor estadunidense Mark Twain publica *O Solilóquio do Rei Leopoldo*, obra satírica em que o autor simula um monólogo de Leopoldo II da Bélgica em defesa de suas ações no Congo. Este livro fez parte de uma intensa campanha humanitária

<sup>21</sup> RYAN, James. “Fotografia Colonial” In VICENTE, F. L. (Org) *O Império da Visão: fotografia no contexto colonial português (1860-1960)* Lisboa: Edições 70, 2014, p. 32.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 39.



internacional de denúncia contra as atrocidades cometidas no Estado Livre do Congo desde fins do século XIX. Entre os anos de 1903 e 1904, Roger Casement (cônsul britânico no Congo) e Edmund Dene Morel (à época funcionário de uma companhia britânica de transportes em Antuérpia) fundaram a Associação para Reforma do Congo (*Congo Reform Association*), uma entidade que teve como principal objetivo expor para o mundo ocidental as barbáries cometidas neste reino privado de Leopoldo. Dentre inúmeras publicações acusatórias como o livro de Mark Twain utilizadas para angariar apoio da opinião pública europeia e norte-americana, o instrumento central na estratégia de denúncia foram as fotografias feitas pelo casal Alice Seely Harris e John Harris, que tinham vivido no Estado Livre do Congo desde 1898 como missionários. Tais fotografias viajaram o mundo ocidental expostas em forma de *slides* em um tour organizado pela Associação em 1905. A “lanterna mágica” – como eram conhecidas as apresentações de *slides* fotográficos naquele momento - foi exatamente aquilo que possibilitou a sensibilização da opinião pública contra o regime de horror praticado por Leopoldo no Congo. O desfecho dessa campanha extraordinária foi o fim do Estado Livre do Congo nas mãos do rei belga e a formalização do Congo como colônia da Bélgica em 1908.

Conforme salienta a bibliografia sobre o tema, a lanterna mágica que expôs as odiosas atividades em solo congolês foi o primeiro movimento humanitário a utilizar largamente a fotografia – e em especial, a fotografia de atrocidade – como arma principal para comprovar as suas acusações. De forma significativa, sob a pena de Mark Twain, Leopoldo reconhece que a fotografia havia sido a única testemunha que ele não teria podido subornar. Nascia, aqui, uma nova função para a fotografia, já desde meados do século XIX entendida como cópia perfeita do real: a função de documentação histórica e jurídica. Na coleção fotográfica de Alice Harris, as imagens seguem o mesmo padrão estético daquelas capturadas em contexto colonial: 1. Ou tais registros eram feitos de maneira “científica” e “objetiva” – fotografias que mostravam os sujeitos colonizados com as mãos decepadas de frente para a câmera do fotógrafo, geralmente sentados e com o membro decepado sob um tecido branco -, 2. Ou as fotografias eram arranjadas para criar um aspecto sentimental e dramático – como a de Nsala, o pai que olha em lamento para os pedaços de sua filha. De acordo com John Peffer, as



fotografias da Campanha de Reforma do Congo foram responsáveis também por instituir uma nova modalidade nas já bem estabelecidas coleções de “tipos coloniais”: expunha-se agora a tipologia das “vítimas da violência colonial”<sup>23</sup>.

Vemos, então, uma conjuntura de significados para estas fotografias se formar em frente aos olhos do historiador: temos aqui uma organização humanitária angariando esforços para a salvação daqueles africanos vítimas do sistema leopoldiano que confia ao registro fotográfico seu mais alto grau de veracidade. Mas estaria tal organização indo tão longe a ponto de reavaliar, com o instrumental fotográfico, os pressupostos coloniais *tout court*? Ou se escondem aí novos significados possíveis para estas fotografias?

\*\*\*

Uma década depois da Campanha de Reforma do Congo, no ano de 1915, a África de Sudoeste Alemã é invadida por tropas militares sul-africanas que acabam por controlar a região no contexto da Primeira Grande Guerra. Em 1919, com a assinatura do Tratado de Versalhes, a Alemanha perderia oficialmente todos os seus mandatos coloniais que passariam a ser gerenciados pelos países da Liga das Nações. Nesse contexto de intensa rivalidade entre os países, vê-se surgir um importante documento utilizado como prova de que a Alemanha havia gestado uma colonização excessivamente violenta e que, pelo “bem dos povos colonizados”, ela não poderia ter seu poder colonial restaurado. O *Relatório sobre os nativos da África de Sudoeste e seu tratamento pela Alemanha*, ou simplesmente, o Blue Book de 1918, afirmava trazer evidências concretas dos maus tratos e abusos que os colonizadores alemães haviam submetido os sujeitos coloniais desse território.

Dentre tais evidências, claro, havia uma dezena de fotografias. Diferentemente das fotografias da Campanha do Congo, as fotografias do Blue Book – até onde nos foi possível investigar – não foram produzidas com a finalidade explícita de denunciar os abusos. No

---

<sup>23</sup> PEFFER, John. “Snap of the whip/ Crossroads of shame: flogging, photography and the representation of atrocity in the Congo Reform Campaign” In *Visual Anthropology Review*, v. 24, 2008, p. 61.



entanto, sua utilização na montagem do Blue Book pelos sul-africanos, bem como sua apropriação pelos ingleses, deu a estas imagens uma possibilidade para explorar as atrocidades dos alemães em solo africano. Junto com uma série de testemunhos orais dos indivíduos que haviam sofrido na pele a brutalidade da colonização germânica e os abusos sem fim da guerra colonial de 1904-1908 (inclusive testemunhos que serviram para desvelar o genocídio do povo herero ainda em contexto imperial), as fotografias apresentadas no Blue Book seguiam uma lógica muito próxima àquela documental e científica já apresentada pela Campanha do Congo. No entanto, diferentemente da experiência da CRA que se destinava a um público amplo e que acabou por transformar a atrocidade em um verdadeiro espetáculo moderno, a narrativa visual do Blue Book foi mais restrita, tendo em vista o relatório ser um documento oficial da diplomacia britânica – ainda que se tenham expostas algumas imagens e depoimentos em periódicos naquele contexto de guerra.

Verificamos também aqui, um espaço onde a fotografia foi utilizada como prova irrefutável daquilo que se pretendia denunciar. A partir da narrativa construída pelo Blue Book, os alemães tratavam os nativos como verdadeiras pestes e demonstravam, por isso, a incapacidade da Alemanha no processo de civilização implícito no empreendimento imperial<sup>24</sup>. Também aqui sobrepõem-se as várias significações que estas imagens adquirem na sincronia histórica: a fotografia representaria mesmo a denúncia de violência de um poder colonial por outro poder colonial em nome do fim da opressão?

\*\*\*

Ambos os casos apontam para uma mesma função da fotografia assumida em contexto colonial. Para além da representação racista que opõe dois mundos opostos, as fotografias utilizadas como armas de guerra serviram como uma tentativa de reorganizar a geopolítica simbólica do império através das rivalidades entre as próprias metrópoles. A campanha pelo

---

<sup>24</sup> TWOMEY, Christina. "Atrocity narratives and inter-imperial rivalry: Britain, Germany and the treatment of native races, 1904-1939" In CROOK, T. & GILL, R. & TAITHE, B. (Org.) *Evil, barbarism and Empire: Britain and abroad, 1830-2000*. Londres: Macmillan Palgrave, 2011, p. 206.



Congo ao evidenciar a continuidade do trabalho escravo e as violências extremas a que os colonizadores recorreram para a exploração do marfim e, sobretudo, da borracha entre os séculos XIX e XX, pôs em movimento uma onda humanitarista em que a compaixão e, sobretudo, a indignação filantrópica missionária assumiu o tom e se construiu largamente pelo registro fotográfico. É necessário destacar, contudo, que ainda que a Associação para Reforma do Congo tenha se configurado como uma verdadeira campanha em defesa do que hoje chamaríamos de Direitos Humanos e que, portanto, tenha sido um importante episódio na deflagração de um espírito anticolonial, em momento algum a Associação mostrou-se contrária ao imperialismo como missão civilizadora. As atrocidades reveladas pela câmera fotográfica atestavam não a falência do sistema colonial como um todo, mas a deturpação de um modelo de colonialismo que havia “traído” os ideais assumidos pelas potências europeias na Conferência de Berlim de 1884-1885 – vale dizer, o sistema colonial leopoldiano não era pensado como o modelo por excelência do colonialismo, mas como um caso isolado que havia se deixado cegar pela ganância e pelos lucros exorbitantes, ao invés de garantir um livre comércio na região e, sobretudo, no processo de tutorear os africanos no caminho para a civilização – e as fotografias serviram como provas irrefutáveis sobre este fato. Nesse sentido, ao invés de contestar o colonialismo como estrutura, a campanha fotográfica da Associação para Reforma do Congo denunciou os abusos particulares do rei Leopoldo II.

Com a mesma função de evidência incontestável dos abusos cometidos pelos alemães na África de Sudoeste, as fotografias das atrocidades contidas no Blue Book serviram a um propósito similar: com este documento o governo britânico não estava colocando em xeque a estrutura colonial como um todo, e sim reprovando o sistema alemão de colonização. Aquele país que havia sido um dos principais inimigos da Inglaterra na Primeira Guerra Mundial deveria ser retirado do “justo” sistema da Liga das Nações. Para tanto, as fotografias recolhidas para o Relatório precisavam enfatizar o sofrimento dos africanos como prova da incapacidade da Alemanha de se adequar aos princípios da civilização ocidental. Nesse sentido, a narrativa visual sobre a história da colonização alemã – cotejada com os



depoimentos orais - a afastava da posição garantidora do “melhoramento das raças subalternas”, como expresso no artigo 119 do Tratado de Versalhes.

As fotografias que compunham essa “coleção de atrocidades” no início do século XX, portanto, tornavam visíveis as reprováveis atitudes do sistema leopoldiano e do colonialismo alemão sem, no entanto, enquadrar em seu escopo a cumplicidade de todo o sistema colonial europeu em África. Nesse sentido, é de nosso interesse particular investigar mais profundamente como esta miríade de significados operou em contexto colonial tendo em vista os objetivos de reorganização geopolítica desse sistema, bem como, perceber como os sujeitos africanos foram incorporados à rivalidade interimperial europeia através da fotografia.

### Fontes

Report on the natives of South-West Africa and their treatment by Germany. Prepared by the Administrator’s Office, Windhuk, South-West Africa, January 1918.

Congo Atrocity Lantern Lecture; Alice Seely Harris Archive Collection - <https://antislavery.ac.uk/>.

### Bibliografia

PEFFER, J. “Snap of the whip/ Crossroads of shame: flogging, photography and the representation of atrocity in the Congo Reform Campaign” In *Visual Anthropology Review*, v. 24, 2008.

RYAN, J. “Fotografia Colonial” In VICENTE, F.L. (Org.) *O Império da Visão: fotografia no contexto colonial português (1860-1960)*. Lisboa: Edições 70, 2014.

SEALY, M. *Decolonising the camera: photography in racial time*. Londres: Lawrence & Wishart, 2019.

SILVESTER, J. & GEWALD, J.B. “Footsteps and tears: an Introduction to the construction and the context of the 1918 Blue Book” In *Words cannot be found: German colonial rule in Namibia – an annotated reprint of the 1918 Blue Book*. Leiden: Brill, 2003.







SILVESTER, J. *Changing History: World War I and Namibia*. Windhoek: Museums Associations of Namibia, 2015.

TWOMEY, C. "Atrocity narratives and inter-imperial rivalry: Britain, Germany and the treatment of native races, 1904-1939" In CROOK, T. & GILL, R. & TAITHE, B. (Org.) *Evil, barbarism and Empire: Britain and abroad, 1830-2000*. Londres: Macmillan Palgrave, 2011.

VICENTE, F. L. "Que imagens contam o que foi a Grande Guerra?" In JERÓNIMO, M.B. (Org.) *Portugal e a Grande Guerra: contextos e protagonistas*. Lisboa: Edições 70, 2015.



## MONUMENTO E MEMÓRIAS: ESTUDO SOBRE A PRAÇA CAPITÃO KIRK (PORTO UNIÃO-SC)

Marcos F. Bolincenha

Michel Kobelinski

Universidade Estadual do Paraná

### Introdução

Esta pesquisa de graduação, vinculada ao Projeto “Museus, Monumentos e Comunidades: Lugares de Memória Pública”, estudou monumentos como locais de memória pública no planalto Norte catarinense e no Sul do Estado do Paraná. Através deste estudo procuramos entender a relação entre a memória dos moradores da cidade Porto União-SC e a “Praça Capitão Ricardo João Kirk”. Esta Praça, localizada em frente ao 5º Batalhão de Engenharia e Combate (BEC), inaugurada em 2015, dentro da programação dos noventa e oito anos da Cidade de Porto União, fez parte de uma ação conjunta da Prefeitura da Cidade e da Universidade do Contestado. A ideia era homenagear o Capitão Ricardo João Kirk, que sofreu o primeiro acidente militar com aeronaves nas Américas, durante a Guerra do Contestado (1912- 1916). Com este trabalho, refletimos como os monumentos públicos nos fazem questionar e a tecer suposições sobre a memória e sobre o passado. Isto porque os monumentos se referem às manifestações de poder ou mesmo de interesses particulares ou mesmo de associações interinstitucionais. Assim, partiu-se da premissa de que estes locais funcionam como espaços de legitimação do poder político, cultural, social e de constituição de uma memória pública, a qual nem sempre está em consonância com a memória popular ou comunitária.

### Metodologia

O aporte metodológico desta pesquisa consistiu no uso da História Oral com foco na história oral temática (Meihy 2002). Os relatos de experiências se direcionaram para as relações das pessoas com a Praça Capitão Kirk e, se deu por adesão voluntária, priorizando a





ética em pesquisa. A participação destes colaboradores verificou, em termos de uma história pública, as apreensões e usos do passado, bem como terá a intermediação do historiador. Aqui, valemo-nos do conceito da partilha de autoridade, que envolve a transmissão de conhecimento do historiador ao público e pressupõe uma relação de troca e compartilhamento (Frisch, 1990). Deste modo, esta relação entre a pesquisa de campo e seus resultados possibilita levantar novos questionamentos em relação às apreensões do passado em espaços públicos, os quais podem estar ligados à construção de uma identidade local e regional. Sobre as fontes impressas: a) para trabalhar com as fontes jornalísticas da Biblioteca Nacional, hemeroteca digital iniciamos fazendo pesquisas com termos chave relacionados ao Capitão Kirk, sua vida acadêmica e relações com a aviação bem como aspectos sobre sua vida, e o envolvimento com a aviação, e como eram difundidas pela imprensa essas novidades da época como o advento de balões e aeronaves, bem como o uso militar destas novas tecnologias; b) utilizamos as informações em periódicos para compreender o modo como se promoviam as inovações técnicas da época, a exemplo de balões e aviões. A ideia é refletir a forma com a qual estas inovações impactam no imaginário considerando a relação entre ideologias e a intervenção desta em um discurso (Orlandi, 2003) e como a imprensa as relatava.

### Fundamentação Teórica

Para a construção deste estudo da manifestação da memória nos ambientes públicos, valemo-nos da história pública, uma vez que ela possibilita refletir sobre os usos dos espaços públicos na cidade de Porto União- SC e colaborar com a construção do conhecimento histórico, bem como sua difusão e interações com as audiências. A História Pública surgiu na década 1970 nos Estados Unidos. No Brasil ela despontou na década de 2010 na Universidade de São Paulo (Rovai, 2011) e vem ganhando força nos últimos anos. Na UNESPAR, campus de Campo Mourão, instalou-se o primeiro Mestrado em História Pública (Kobelinski, 2019). Estudar os sentidos atribuídos aos museus, monumentos e comunidades é fundamental para conhecermos as formas como ocorrem os usos do passado, a relação com a memória afetiva



da população compreendendo estes espaços públicos de memória como um ponto de partida para a ressignificar os monumentos, uma vez que estes conseguem não apenas desenvolver uma memória histórica, mas sim criar uma nova, e ao criar uma nova memória, o indivíduo cria condições para utilizar a experiência desta memória para a construção de um novo conhecimento (Chauí 2000). O monumento e a praça em tela não podem ser vistos apenas como mero espaço de recreação. Eles possuem um caráter político, sendo “capazes de condensar complexos significados” e atuar como “mecanismos regulatórios de informações que controlam significados”. (Rowntree e Conkey, 1980). Entendemos que o monumento funciona como lugar de memória histórica. A Praça Capitão Ricardo João Kirk como tal, surge do “[...] sentimento de que não há memória espontânea” (Nora 1993) e que é fundamental instigar esta memória por meio de espaços como a referida praça. Em grande medida, sabemos que a população não participou da construção da história oficial e que ao não participar de sua elaboração, ela não se vê naquele monumento, tão pouco enxerga ali a sua história (Jeudy, 2005). Em termos educacionais e de pesquisa, é preciso pensar os processos de segregação de usuário, a vida cotidiana “rotinizada” e ordenada pelos aparatos de segurança. (Certeau 1994). Não há dúvidas de que a construção da memória é um exercício coletivo, e que as memórias individuais que irão compor as narrativas nesta pesquisa serão analisadas a partir de um aspecto durkheimiano. Neste caso, entendemos a memória não pode ser concebida apenas pela sua natureza biológica, mas também como um fenômeno que se alia à experiência vivida. (Durkheim,1970)

### **Apresentação e análise dos dados**

Sobre a Metodologia de Análise de dados, entende-se que a relação entre a pesquisa de campo e seus resultados possibilita levantar novos questionamentos em relação às apreensões do passado em espaços públicos, os quais podem estar ligados à construção de uma identidade local e regional. Os usos desses procedimentos técnicos favorecem a análise de como as pessoas que se deparam com estátuas, bustos e outros monumentos, ou ainda em momentos históricos, como por exemplo, celebrações de fatos históricos, refletem, imaginam





e se mobilizam sobre o passado. Por outro lado, o entrelaçamento de procedimentos técnicos, como o de fontes de jornal e depoimentos, consistiu em verificar situações que passam despercebidas e ficam à margem do discurso monumental. Além disso, tais procedimentos podem auxiliar nas práticas docentes (história e Artes), pois os monumentos também se constituem através de relações técnicas e artísticas. Sobre as fontes impressas: a) para trabalhar com as fontes jornalísticas da Biblioteca Nacional, hemeroteca digital iniciamos fazendo pesquisas com termos chave relacionados ao Capitão Kirk, sua vida acadêmica e relações com a aviação bem como aspectos sobre sua vida, o envolvimento com a aviação, como eram difundidas pela imprensa as novidades da época como o advento de balões e aeronaves, bem como seu uso bélico; b) Utilizamos as informações em periódicos para compreender o modo como se promoviam as inovações técnicas da época, a exemplo de balões e aviões, refletindo desta forma com a qual estas inovações impactam no imaginário considerando a relação entre ideologias e a intervenção desta em um discurso (Orlandi,2003). Além das entrevistas com a comunidade e com historiadores da temática do Contestado, arrolamos as seguintes colaborações: os idealizadores da construção da réplica, o professor e historiador Aluizio Witiuk, bem como o atual diretor da Universidade do Contestado (UNC), Professor Marcelo Boldori. Dentro deste rol de colaborações, encontram-se ainda o fiador da ideia junto ao Exército Brasileiro, Coronel Carlos Eduardo Franco Azevedo, na época comandante do 5º BEC. Como representante do poder executivo municipal, o Ex Prefeito Anísio de Souza (2013-2016). Todos eles contribuíram ativamente na construção da praça e na restauração da réplica, ocorrida em 2019.

### Considerações Finais

A pesquisa continua em andamento, contudo até o momento pode-se realizar algumas ações interessantes, principalmente no que tange as questões relacionadas ao ensino de história. Através deste projeto de pesquisa, desenvolveram-se atividades com o 2º ano do novo ensino médio da Escola de Educação Básica Thomaz Padilha de Caçador-SC, voltadas para o ensino de história do contestado. Através destas atividades foi possível desenvolver



também, projetos de extensão, como a participação na semana nacional dos Museus, na qual a réplica da aeronave Morane Saulnier produzida pelos alunos durante as aulas das trilhas de história, ficara em exibição no Museu Aniz Domingos de União da Vitória, bem como uma viagem até Porto União-SC, realizada no dia 18/05, na qual os alunos que produziram a réplica em sala de aula, puderam conhecer o monumento na Praça Capitão Kirk em Porto União e apresentar seu trabalho aos visitantes do museu, exemplificando desta forma a relação entre pesquisa, produção de material didático e o ensino de história.

### Referências

- ALMEIDA, J. R.; ROVAI, M. G. de O. (Orgs.). Introdução à História Pública. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- BOLINCENHA, M. F. "Monumento e Memórias: estudo sobre a Praça Capitão Kirk (Porto União-SC). Projeto de pesquisa, 25 p. Campo Mourão: Universidade Estadual do Paraná- Unespar, 2021.
- CERTEAU, M. A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer. Petrópolis, Vozes, 1994.
- CHAUÍ, M. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2000.
- DURKHEIM, É. O suicídio: um estudo sociológico. 14 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HALBWACHS, M. A memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.
- JEUDY, H. P. Espelho das Cidades. São Paulo: Casa da Palavra, 2005.
- KOBELINSKI, M. Yes, we have it. An MA in Public History at Unespar.
- MEIHY, J.C.S.B. Manual de história oral. São Paulo: Loyola, 2002. 246p
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo: PUC-SP. N° 10, p. 12. 1993.
- ORLANDI, E. P. Análise de discurso: princípios e procedimentos. 5 ed. Campinas: Pontes, 2003.



## AS CHEIAS DO IGUAÇU: O IMPACTO DA ENCHENTE DE (1983) NA MEMÓRIA COLETIVA E NA CONSTRUÇÃO SOCIAL DOS MUNICÍPIOS DE UNIÃO DA VITÓRIA (PR) E PORTO UNIÃO (SC).

Priscila Emanoeli Rodrigues Cozer  
Universidade Estadual do Paraná

### Introdução

O tema central dessa pesquisa tem como objetivo principal discutir e analisar o impacto da enchente de 1983 nas cidades de Porto União - SC e União da Vitória – PR. Verificando quais as relações socioculturais que foram deixadas pela enchente na construção das cidades gêmeas. A pesquisa visa reconstruir, a partir das fontes as relações estabelecidas entre os sujeitos históricos e as cheias do Iguaçu, os quais teceram cotidianamente uma intrincada rede de relações e comportamentos que vão se construindo durante a consolidação da história das duas cidades. O recorte temporal se dá no ano de 1983, e o objeto de análise é a enchente que destruiu as cidades gêmeas.

A história local apresenta-se como um ponto de partida para a construção social e histórica, pela possibilidade de trabalhar com a realidade mais próxima das relações sociais e culturais que se estabelecem entre indivíduo e sociedade por meio de onde vivem e atuam. Nessa perspectiva, a História Local configura-se como um espaço-tempo de reflexão crítica acerca da realidade social e, sobretudo, referência para o processo de construção das identidades destes sujeitos e de seus grupos de pertencimento.

A História Local que é entendida como uma modalidade de estudos históricos que contribuiu para a construção dos processos interpretativos sobre as formas como os atores sociais se constituem historicamente em seus modos de viver, situados em espaços que são socialmente construídos.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> FLORES, Murilo. **A identidade cultural do território como base de estratégias do desenvolvimento.** Uma visão do estado da arte. 2006. [http://www.fidamerica.org/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc\\_236.pdf](http://www.fidamerica.org/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc_236.pdf)





A pesquisa se concentra na análise das cidades de Porto União - SC e União da Vitória - PR. Essas duas cidades foram escolhidas como delimitação espacial da pesquisa, pois, retratam bem o cotidiano urbano das sociedades paranaenses e catarinenses, que foram importantes para o desenvolvimento econômico e social dos estados do Paraná e Santa Catarina.

Para construir as bases de argumentação precisamos entender qual o papel social da enchente de 1983 e quais foram os principais motivos que acarretam essas enchentes. Portanto o recorte temporal escolhido para essa pesquisa compreende o período de 1983, pois naquele ano, já no início, ocorreram chuvas fortes em grande quantidade, podendo ocorrer enchentes.

Historicamente, nas cidades de Porto União e União da Vitória é costumeiro o nível das águas nos meses de junho e julho estarem à cima do nível normal. Neste período, enchentes de pequena escala acontecem todos os anos. No entanto naquele ano de 1983 as coisas foram diferentes. Segundo a Comissão Regional de Prevenção contra Enchentes do Rio Iguaçu SEC-CORPRERI “Choveu em um mês o que era previsto para seis meses”. A situação se agravou no dia 9, quando a altura das águas chegou a 8,92 metros. E a partir do dia 15 de julho, o rio atingiu a incrível marca de dez metros, tendo o ápice três dias depois, com 10,42. O rio começou a recuar no dia 22 de julho, mas no final do mês a marca ainda era superior a 8,30 metros. A média normal do Iguaçu é de 2,5 metros.

Segundo o Jornal O Comércio na edição 1884 de 04 de junho de 1983 a situação da região das cidades gêmeas já era dramática. Estava chovendo bastante e as águas já haviam inundado as áreas ribeirinhas de União da Vitória. Os desabrigados chegavam a 2.500 pessoas em União da Vitória e 570 em Porto União. No entanto nos dias 7 e 8 de julho a vazão do rio aumentou de 1.600m<sup>3</sup>/s e a cota subiu de 745 metros a 746,5 metros. Durante a noite do dia 8 de julho a vazão aumentou consideravelmente e continuou aumentando até o dia 18 de



julho, quando chegou a 4.8503/s. Nesse dia o rio atingiu a marca de 10,42 metros de água, uma cota de 750,04 metros sobre o nível do mar.<sup>26</sup>

A cidade de União da Vitória estava 80% submersa. O nível das águas começou a baixar a partir de 18 de julho, em ritmo vagaroso. No entanto, as chuvas intermitentes ajudaram a manter a vazão alta, mas também o sistema natural de drenagem era lento. As cidades ficaram aproximadamente trinta dias embaixo de água, as medidas tomadas giravam em torno do reestabelecimento dos principais polos da economia, agricultura, comércio e saneamento básico.

### Aporte teórico

Recentemente está sendo realizadas algumas produções historiográficas sobre as cidades de Porto União e União da Vitória, mas ainda não são expressivas. Destaca-se, Cleto da Silva em seu livro “Apontamentos Históricos de União da Vitória 1768-1933. Esse livro aborda a formação das cidades de Porto União e União da Vitória, dando um panorama geral das enchentes que ocorrem até 1933. Esse é um dos únicos livros que abordam de uma forma geral a construção das duas cidades.

O livro intitulado “A instalação humana no vale do Iguaçu, do Alvir Riesemberg, que aborda a formação da cidade de Porto União da Vitória, tecendo uma biografia sobre o surgimento das cidades. Cruzando dados estatísticos com documentação local, o autor constrói um rico quadro, em que transpiram as vidas atravessadas pelas engrenagens do rio Iguaçu.

Outro livro que seguiu a mesma corrente foi o do Cleto da Silva, Monumentos e Marcos Históricos de Porto União e União da Vitória, que discute a formação política e social das cidades, aborda de forma sucinta as enchentes das cidades gêmeas. O autor utiliza documentação que considera difícil de ser trabalhada, pois é de natureza dispersa. São análises

---

<sup>26</sup> O COMÉRCIO. Porto União. União da Vitória. **Jornalista Ari Milis o novo Redactor de O Comércio**, n. 1889, 9 de Julho de 1983.



que nos fazem perceber como a historiografia local aglutina os mais variados níveis da vida social. As classes econômicas, os grupos étnicos, a moral e a conduta, os conflitos de uma maneira geral passam muitas vezes despercebidos. E é na resolução desses conflitos que ficam patentes as classificações que a sociedade realiza sobre as pessoas e os comportamentos.

Centrado na história de Porto União temos o livro intitulado Porto União 100 anos, escrito por Vladyka Vanderleia Alberti, que aborda a construção social da cidade de Porto União. Esse livro foi organizado pela prefeitura para comemorar os 100 anos da cidade.

Outro livro que aborda a questão do trabalho do 5º Batalhão de engenharia e combate foi escrito e organizado por Carlos Eduardo Franco Azevedo, Glácio Érico de Almeida Silva e Eros José Sanches, que aborda de forma sucinta o trabalho do 5º Batalhão no resgate das vítimas da enchente.

Outro estudo que possui relevância no que tange a enchente de 1983 é o livro da SEC-CORPRERI (Sociedade de estudos contemporâneos – comissão Regional Permanente de Prevenções Contra Enchentes do Rio Iguaçu) escrito por Dago Alfredo Woehl, intitulado Conhecendo e convivendo com enchentes. Este estudo reuniu dados e motivos causadores das enchentes e traçou um panorama para o desenvolvimento de um projeto com o propósito de reduzir as enchentes nas cidades de Porto União e União da Vitória.

### **Metodologia de pesquisa**

A proposta desta pesquisa permeia discutir e analisar o impacto da enchente de 1983 das cidades de Porto União - SC e União da Vitória – PR. Verificando quais as relações socioculturais que foram deixadas pela enchente das cidades gêmeas. A pesquisa visa reconstruir, a partir de fontes impressas relações estabelecidas entre os sujeitos históricos e as cheias do Iguaçu, os quais teceram cotidianamente uma intrincada rede de relações e comportamentos que vão se construindo durante a consolidação da história das duas cidades.

Os elementos básicos dessa pesquisa se constituem em documentos oficiais tais como: Atas do 5º Batalhão de Engenharia e Combate, boletins de ocorrência do Corpo de Bombeiros e Polícia Militar, Relatórios da Defesa Civil e COPEL. Periódicos de jornais e revistas, tendo como principal o jornal O Comércio, O Iguaçu e a Gazeta do Povo.



Nossa principal fonte de pesquisa são as fontes documentais referentes a boletins de ocorrência do ano de 1983, localizados no Corpo de Bombeiros de Porto União e no quartel da Polícia Militar de Porto União e União da Vitória que tiveram um papel fundamental no resgate das vítimas da enchente de 1983. Documentos Atas do 5º Batalhão de Engenharia e Combate que também auxiliaram no resgate das vítimas. Relatórios da Defesa Civil e COPEL, que possuem todos os registros da enchente. E o jornal O Comércio, a consulta ao acervo do jornal está disponível na UNESPAR campus de União da Vitória.

Na utilização das fontes documentais o historiador deve ter consciência de que a fonte documental é, na realidade, depoimentos orais, e de que há notáveis diferenças entre língua falada e língua escrita. Na transposição do oral para o escrito, as palavras podem ter se modificado de forma e de conteúdo. Na realidade, há uma recriação dos discursos dos personagens envolvidos.

Mas há também alguns fatos que devem ser levados em consideração pelo historiador. Um deles é que o documento não reflete o cenário, a atmosfera de tensão ou de constrangimentos em que os documentos efetivamente foram registrados. Não descrevem a reação dos envolvidos que envolvem gestos, emoções e silêncios, ou seja, a gesticulação, a alteração do timbre de voz, o choro, o olhar aterrorizado das vítimas.

Buscamos através dessa pesquisa remontar e entender como se constitui a construção da memória individual e coletiva dos munícipes das cidades de Porto União e União da Vitória no convívio com as enchentes, observando principalmente a grande enchente de 1983.

### Referências bibliográficas

ALBERTI, V. **Histórias dentro da História**. In: PINSK, CARLA BASSANEZI (Org.). *Fontes históricas*. [S.l.]: Contexto, 2006.

ANSBACH, O. **Navegando na Memória**: O patrimônio cultural da extinta hidrovía do rio Iguaçu. Dissertação de Mestrado da Universidade Estadual de Ponta Grossa. 2008.





- BARROS, J. D'A. **História e memória**: Uma relação na confluência entre tempo e espaço. *MOUSEION*, vol. 3, n.5, janeiro - julho. 2009.
- BURKE, P. **Variedades de história cultural**/ Peter Burke, tradução de Alda Porto Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000 p. 70.
- CLETO DA SILVA, J. **Apontamentos históricos de União da Vitória (1768-1933)**. Curitiba: Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1933.
- \_\_\_\_\_. **Apontamentos históricos de União da Vitória (1768-1933)**. Curitiba: Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1933.
- GUARIZA, N. M. **A História Oral e o Ensino de História**: Artigo apresentado para conclusão do Programa de Desenvolvimento Educacional (PDE).  
<http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/1395-8.pdf>
- GUIMARÃES, S. K. **Estado e patrimônio cultural**: A memória da hidrovía do rio Iguaçu (PR), que aborda a atuação dos poderes públicos municipais sobre o patrimônio cultural da hidrovía do rio Iguaçu (PR). Tese de doutorado defendida pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. 2017.
- MATULLE, Z. M. **Tenho a honra de informar que aquele alemão é um súdito do eixo**": Tensões entre alemães e brasileiros em União da Vitória e Porto União no Estado Novo. Dissertação de Mestrado pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. 2017.
- POLLACK, M. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- IESEMBERG, A. **A instalação humana no vale do Iguaçu**. [S.l.: s.n.], 1973.
- VLADYKA, V. A. **Porto União 100 anos**. Porto União, 2017.
- 5º Batalhão de engenharia de combate blindado: **100 anos de história tomo II**/ Carlos Eduardo Franco Azevedo; Glácio Érico de Almeida Silva, Eros José Sanches (organizadores) – União da Vitória (PR): UNIUV, 2015.



## FORMAS DE GOVERNO: UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE A TIRANIA NA GRÉCIA ANTIGA

Jean Lucas Tavares

Universidade Federal do Paraná

Um dos pontos cruciais da história grega diz respeito aos diversos períodos em que as cidades foram governadas através de uma tirania, percebe-se que ao menos do século VII a.C. ao século V a.C., ocorreram diversos governos tiranos que se afluíram com as crises oriundas dos sistemas aristocráticos e monárquicos. Antes de tudo é preciso dizer que o termo tirania utilizado contemporaneamente está ligado à figura de um governante que toma o poder de forma ilegítima e utiliza-se deste poder para opressão do povo governado<sup>27</sup>. Essa acepção não condiz em sua totalidade com o que os gregos vivenciavam, embora haja alguns pontos em comum, como a ilegitimidade em alguns casos e a opressão em outros. Embora cada cidade, como, por exemplo, Samos, Corinto e Atenas, possuíssem suas particularidades em se tratando de organização social e política, alguns pontos na politeia (constituição) dessas cidades eram comuns quando governadas sob o regime de uma tirania.

Na tentativa de definir esses elementos em comum, Claude Mossé, em sua obra *Histoire des doctrines politiques en Grèce* afirma que no regime da tirania: “toda autoridade está nas mãos de um indivíduo que geralmente, mesmo quando posteriormente eleito pelo povo, atingiu o poder de um modo ilegal, podendo ser pela força ou por engano” (MOSSÉ, 1971, p.11). Apesar de tentar encontrar esses elementos comuns que perpassaram as tiranias na Grécia Antiga, acreditamos que não são os elementos da ilegalidade e da violência que caracterizam esse regime político, visto que a violência exercida pelo governante sobre os

---

<sup>27</sup> Bobbio, Matteucci Pasquino (2004) observam que na linguagem política do cotidiano certas palavras que remetem a conceitos técnicos muito restritos acabam sendo usadas de modo não unívoco. Sendo assim, tirania pode ser entendida de modo comum como sinônimo de ditadura ou despotismo. Entretanto mesmo no contexto grego antigo estas palavras já eram bem delimitadas, por exemplo, no terceiro livro da Política, Aristóteles diferencia os vários tipos de monarquia, sendo o despotismo um tipo de monarquia próprio dos povos bárbaros, que governavam, segundo o filósofo, como senhores governam escravos.



governados também se aplicava em outras formas de governo e o caráter de ilegitimidade não era o fundamento de sua existência, pois a tirania era uma forma de governo legítima aos olhos de muitos dos governados. Entretanto estamos de acordo com Mossé no que diz respeito aos efeitos da tirania sobre a politeia. Esses efeitos foram perpetrados utilizando-se do poder de modo absoluto o que resultou na destruição da organização política anterior. Modificou-se o sistema de distribuição de terras, através do confisco de propriedades e da própria estrutura dos agrupamentos, através do esfacelamento dos elos gentílicos e religiosos que estavam até então estabelecidos na sociedade grega. (MOSSÉ, 1971, p.11).

O significado e o conseqüente entendimento da tirania para os autores gregos era resultado de um determinado contexto que deixou marcas diferentes em diferentes gêneros literários. Essas diferenças podem ser encontradas se compararmos a poesia épica com os demais textos como os de caráter historiográfico, Heródoto de Halicarnasso e Tucídides ou filosófico, no caso de Aristóteles. É o que afirma Antony Andrewes em sua obra intitulada *The Greek Tyrants*, em que o autor observa que a palavra tirano se apresenta com significados diferentes na poesia e na prosa. No primeiro gênero literário acima mencionado, a prosa, tirano significava simplesmente basileu, de modo que não guardava uma conotação negativa. É nesse sentido que Andrewes compreende a primeira menção do termo tirania presente no poema de Arquíloco. Na ocasião o orador diz o seguinte sobre Giges, governante da Lídia: “Eu não me importo com a riqueza de Giges, não há inveja em mim, não tenho ciúmes das obras dos deuses, nem desejo uma grande tirania” (ANDREWES, 1963, p.21).<sup>28</sup> A mudança de significado que acontece com a prosa tem a ver com o contexto histórico que envolvia a Grécia e para o autor: “neste momento apareceu na Grécia um novo tipo de monarca, para quem um novo nome foi necessário, os tiranos que lideraram as revoluções contra a aristocracia.” (ANDREWES, 1963, p.23).

A primeira dessas “revoluções” (metabolé) aconteceu em Corinto e foi resultado de um descontentamento com o regime que vigorava nas mãos da rica família dos Baquíadas,

---

<sup>28</sup> Apud Arquíloco fr. 25; cf. *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. III. 1849.





descendentes de Hércules. Aproveitando desse descontentamento Cypselus tomou o poder em Corinto. O modo como ele e seus descendentes governaram, que é mencionado na obra de Heródoto de Halicarnasso fez com que o nome da tirania passasse a ter a conotação negativa que acabou se mantendo no entendimento grego, sendo um dos principais depreciadores do termo tirano para se referir à pessoa que governa o legislador Sólon em seus poemas (ANDREWES, 1963, p.23).

A presença da tirania no contexto das cidades gregas antigas não excluiu a crítica a esse tipo de regime, muito menos os autores que chegaram até nós classificaram a tirania como algo a ser desejado. Porém não nos foi legado uma unanimidade em relação ao pensamento do período. Em determinados períodos a evocação do termo tirano era suficiente para denotar uma pretensão a um poder que poderia ser prejudicial a polis, principalmente em Atenas do século V, pois temos registros de punições sociais como, por exemplo, críticas em assembleia, perda dos direitos políticos, se estendendo até os familiares, chegando até o ostracismo para aqueles que eram acusados de aspirantes a tirania.<sup>29</sup> Porém é notória a incerteza quanto ao que representava a figura do tirano para os governados e para alguns autores, principalmente se levarmos em conta as avaliações que foram feitas sobre o governo, por exemplo, do tirano Pisístrato.

Aristóteles em sua *Constituição dos Atenienses* nos conta que Pisístrato governou Atenas de acordo com as leis. Além disso, parece ter sido bom aos seus governados, indo até os campos solucionar problemas, poupando assim que os trabalhadores tivessem que se deslocar até a cidade. Em uma dessas visitas até o campo Aristóteles nos informa da seguinte história:

Foi por ocasião de uma dessas visitas de Pisístrato, segundo se conta, que ocorreu o encontro com o lavrador do Himeto, que andava a cultivar os campos mais tarde conhecidos por "terra franca". Ao ver certa pessoa que estava a cavar e a trabalhar uma leira que não tinha senão pedras, movido pelo espanto ordenou ao seu escravo que indagasse o que produziria aquela terra. Retorqui-lhe o lavrador: «Males e canseiras apenas e, de todos esses males e canseiras, Pisístrato ainda vem colher o dizimo» O homem desabafava assim por ignorância, mas Pisístrato, agradado com a

---

<sup>29</sup> Na *Constituição dos Atenienses*, Aristóteles menciona as antigas leis que diziam respeito à tirania: “Ora assim rezava a lei que observavam: São estas as regulamentações ancestrais dos Atenienses: quem se sublevar a fim de se tornar tirano ou apoiar o estabelecimento da tirania será punido com atirnia, ele e a sua família”. (ARISTÓTELES, 16.10)



sua franqueza e dedicação ao trabalho, isentou-o de todos os impostos. (ARISTÓTELES, 16.3).

Dois pontos merecem nossa atenção ao analisar o trecho acima. O primeiro diz respeito à ida do tirano Pisístrato aos campos, o que já indicava uma contraposição à ideia de política feita com embates na Ágora, local público e que se localizava no centro da polis, não nos campos, ou seja, o fato de Pisístrato ir até as pessoas no campo as impossibilitavam de fazerem suas reivindicações no local apropriado para isso, o que conseqüentemente o fortaleceu no poder. O segundo ponto, refere-se ao tratamento dado por Pisístrato ao homem, que mesmo por ignorância de conhecê-lo demonstra insatisfação com sua condição de trabalho diante do tirano. O dizer a verdade diante de um tirano é sempre algo delicado e implicou muitas vezes em violência para quem assim ousou. Porém, Pisístrato soube lidar bem com a situação, contrariando a postura que se espera de um tirano.

Como a tirania é exercida por uma única pessoa e esta é uma condição necessária, embora não seja suficiente para que possa existir, isso gera um conflito de formas de governo caso o critério seja o número de pessoas no poder, daí a necessidade de outros critérios para que possa haver uma distinção da monarquia que também se estabelece tendo a frente uma única pessoa no poder. Sendo assim os atributos diferenciadores de uma forma de governo para outra são secundários e dependentes do posicionamento político dos governados diante de situações complexas dos fatos políticos que nos permitem observar as tênues fronteiras que separam uma forma de governo considerada positiva de uma forma de governo considerada negativa, pois é impossível presumir que as ações de um monarca sejam sempre boas e que o tirano exerça a violência para com os súditos o tempo inteiro. Portanto a compreensão das ações do governante por parte dos governados condiciona a interpretação sobre se a ação é exercida por um monarca ou por um tirano. Desse modo, as mais diversas necessidades impõem determinadas ações que balançam o espectro que determina o bem e o mal, de tal modo que no contexto da guerra de Tróia Homero descrevesse monarcas que mais pareciam tiranos e tiranos que tiveram atitudes consideradas nobres (ANDREWES, 1963).



Em virtude do que foi mencionado, percebe-se que a tirania enquanto forma de governo se estabeleceu no mundo grego antigo tendo como base a insatisfação com os regimes até então vigentes. Insatisfação essa que foi muito bem cooptada pelos tiranos que se apossaram do poder. Além disso, embora houvesse sistematicamente mecanismos de opressão do povo, operado diretamente pela tirania, bem como a destruição da legislação e dos costumes anteriores, a tirania chegou até mesmo a ser considerada uma forma de governo legítima e o tirano em alguns casos foi até visto com bons olhos quando não se utilizava de violência para com o seu povo.

### Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **A Constituição dos Atenienses**. Trad. Delfim Ferreira Leão. - Lisboa: Calouste Gulbekian, 2003.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. 11º Ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

HERÓDOTO. **Histórias**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. 1950.

MOSSÉ, C. **Las doctrinas políticas en Grecia**. Trad. Rosario de la Iglesia. – Barcelona: Industrias Gráficas Francisco Casamajó, 1971.

ANDREWES, A. **The Greek Tyrants**. New York: Publisher: Harper & Row, 1963.



## O MITO DE SÍSIFO DE ALBERT CAMUS COMO DESAFIO ATUAL PARA O ENSINAR A FILOSOFAR

Marcelo Martins Barreira

Universidade Federal do Espírito Santo

A comunicação preconizará uma potencialidade pedagógica do pensamento de Camus (1989), em sua abordagem da temática do absurdo. Para “costurar” esse pensamento com o ensino e a aprendizagem da Filosofia, teremos como base seu relevante ensaio O mito de Sísifo. Esse escrito originou-se do incômodo do autor franco-argelino pela derrocada da conquista civilizatória liberal-democrática com as atrocidades nazifascistas, na Segunda Guerra Mundial. Essa situação-problema provocou-o ainda jovem, com 29 anos, a produzir a obra no ano de 1941, embora sua publicação ocorresse no ano seguinte. O mito de Sísifo configurou-se numa paradigmática filosofia da não significação do mundo, pois, nessa obra, Camus retoma a narrativa homérica sobre Sísifo, para abordá-la de modo inovador como a primeira elaboração filosófica sobre o tema da absurdidade, com incidência existencial.

O início do livro de Camus desconcerta o leitor. O autor franco-argelino concentra ousadamente a tradição filosófica ao proclamar, na primeira página, sua talvez mais famosa frase: “Só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia”. (CAMUS, 1989, p.07). A chave de leitura dessa impactante frase será, por sua vez, a última afirmação desta obra: “É preciso imaginar Sísifo feliz” (CAMUS, 1989, p.76), cujos termos se articulam numa unidade significativa ao desafio colocado no início do livro: se a vida tem ou não sentido.

Jogando-se com a sonoridade das palavras, “O mito de Sísifo” é o “mito de-cisivo”. (CAMUS, 1989, p.87, n. xxxi). Esse caráter decisivo se instaura graças ao componente existencial do absurdo do mundo, em semelhança com o relato do mito grego que exponho a seguir. Nesse relato, a condenação de Sísifo é uma “maldição”. A maldição evoca o caráter trágico da ação punitiva dos deuses; ação suportada por Sísifo. Na leitura filosófica



proporcionada pela original interpretação do mito grego, em O mito de Sísifo, contudo, o absurdo não consiste numa punição. (CAMUS, 1989, p.48). Desse modo, seria pertinente uma interpretação desse mito como oportunidade para o ensino e a aprendizagem de Filosofia e não como mera punição. Com a rolagem contínua e repetitiva do rochedo, sendo uma metáfora de nossa existência absurda, o ato de rolar o rochedo ensinaria paradoxalmente um aproveitamento pedagógico de uma potencialização do sentimento de absurdidade experienciado pelo “homem absurdo” (CAMUS, 1989, p.28-29) – expressão estendida analogicamente aqui ao “estudante absurdo”.

Não acreditar no futuro e não ter esperança se encaixa na metáfora camusiana da eterna rolagem de “Sísifo”, em que estudantes e operários anônimos e massificados vivem uma condição extenuante e sem sentido, sem esperança de mudança. Apesar dessa condição, nunca é válido optar por qualquer tipo de suicídio, mesmo com o grau atual de sofisticação e produção de muros absurdos. A condição absurda seria, então, “a” condição humana. Não convém exigir nem otimismo nem pessimismo de nossos estudantes. Não se deve forçá-los a darem sentido a um contexto constitutivamente caótico, embora não lhes condiga conformarem-se existencialmente com a injustiça social. As amarras político-institucionais não os impedem de existir, tanto quanto qualquer outra pessoa. Incumbe ao professor de Filosofia, em tal contexto desafiador, contribuir na autoanálise de cada estudante, em sua experiência singular e comum, com os demais colegas visando uma valorização dessa experiência e de uma ação ética de solidariedade. A mais importante aprendizagem, após a leitura de O mito de Sísifo, é a capacidade de sermos felizes apesar do absurdo, sem fatalismo ou apatia. Desde a universalidade da realidade absurda da existência, “é preciso imaginar Sísifo feliz”, inclusive ante a redução de um humano a uma máquina ou a um animal, como os nazistas fizeram com os judeus.

Tratar do absurdo no ensino e a aprendizagem de Filosofia não é esvaziá-lo numa elaboração teórica que aponte para um mundo utópico e inexistente. Esse desenho idealista de sociedade não é a proposta camusiana. Sua proposta também não pretende apelar para um sacrifício do intelecto alheio à nossa humana absurdidade. Encontra-se um exercício do



filosofar sem respostas fáceis e prontas a um acontecimento, por definição, inédito e, ademais, insuperável. Também não é o caso de se ser otimista ou pessimista, a questão central é (con)viver com um presente marcado pelo absurdo. A narração do mito de Sísifo não indica um contínuo vai e vem entre a repetição nostálgica do passado à espera de um futuro que nunca chega, mas indica algo ainda mais promissor: a importância de se enxergar o presente por si, independentemente de nossas memórias e esperanças. Logo, a única possibilidade de se sustentar a vida para o estudante absurdo é a vivência do presente.

Para Camus, o esgotamento, não o cansaço, traz efetivamente o novo. O descanso se dialetiza com o trabalho; seria como o descanso do operário quando chega cansado em casa. Tal descanso, por conseguinte, é apenas uma pausa ao trabalho, reforçando-o. Inverso ao cansaço é o esgotamento. O esgotamento impede o trabalho – como metáfora de exploração de possibilidades –, não obstante tal exaustão oportunize, paradoxalmente, uma transformação da existência: “O homem absurdo só pode esgotar tudo, e se esgotar”. (CAMUS, 1989, p.37).

Nasce desse esgotamento de qualquer saída uma escolha da vida a ser vivida, ainda que em face da própria execução, quando mais claramente se reconhece residualmente o precioso da vida, após a perda do precioso de tudo. (CAMUS, 2008, p.123). O sentimento de absurdidade é condição da liberdade na apropriação camusiana da figura mítica de Sísifo. O fato de não haver uma significação prévia de “liberdade” – pois não existe “liberdade em si” (CAMUS, 1989, p.37) – potencializa o quadro de Sísifo. O estudante absurdo justapõe liberdade e absurdo como imperativo para a sua existência. A cada instante há escolhas em nosso estado de absurdidade; daí o paradoxo de uma liberdade limitada circunstancialmente e, ainda assim, factível, inclusive ao se facejar muros intransponíveis.

Por isso, nosso autor afirma o desespero do existente como exercício paradoxal da liberdade mais eficiente do que o salto kierkegaardiano da fé: “O importante, dizia o abade Galiani à Sra. D’Épinay, não é curar, mas viver com os seus males”. (CAMUS, 1989, p.28). Eis a principal diferença entre Camus e o pensamento de Kierkegaard, conforme o ponto de vista parcial do primeiro, pois sabemos que o autor franco-argelino não contextualizou



suficientemente a complexidade da filosofia de Kierkegaard. Seja como for, não viver e pensar com os males e as dilacerações é um desafio didático-pedagógico com a estéril e crescente tentativa de se responder com respostas canônicas e religiosas, frequentemente fundamentalistas, à ausência de um sentido preciso de “mundo”. A irracionalidade de cunho religioso se revela um relevante desafio para o ensino e a aprendizagem de Filosofia no ambiente escolar público, onde com frequência a ameaça do obscurantismo acompanha o tensionamento de grupos contrários à laicidade do Estado Democrático de Direito, em sua embriaguez irracional pelo divino e em sua vocação ao êxtase.

Contra o fundamentalismo religioso, o texto de Camus revela a nossos estudantes absurdos que, em contraposição à liberdade impossível trazida por Deus, há a liberdade humana e sem Deus, do âmbito do possível – o que não se traduz em proclamar a sua inexistência. O ponto essencial da argumentação não é o ateísmo, mas a salutar conjugação entre cristianismo e absurdidade ao não se crer na vida futura, em sintonia com a seguinte enunciação feita por Dostoiévski em *Os Possessos*: “Se Stravóguin crê, não crê que crê. Se ele não crê, não crê que crê.”. (Apud CAMUS, 1989, p.44). A ambiguidade da crença lhe permite uma crítica cirúrgica: o problema é um tipo kierkegaardiano de cristianismo em sua ilusória esperança e paz numa vida eterna e celestial, como reação irracional ao absurdo do mundo. A irracionalidade do salto da fé não consiste no melhor modo de se resistir ao desespero diante do nada e do absurdo trazido pela racionalidade.

Daí a ressalva camusiana da frase de Nietzsche: “O que importa não é a vida eterna, é a eterna vivacidade.” (CAMUS, 1989, p.53). É melhor a eterna vivacidade da paixão conjugada com a liberdade do que a certeza de uma vida futura e eterna. A existência humana se fortalece e se vivifica ao se percorrer a estrada do absurdo e do desespero. O gesto corajoso não é o salto da fé, mas assumir o absurdo como algo constitutivo e ontológico de nossa existência. De modo ontológico a vida se vincula ao desespero. O pior mal é não ter sofrido desespero. Aceitar o absurdo, sem resignação, liberta-nos. (CAMUS, 1989, p.36). Um eu livre surge através do desespero que nos tira da “gangorra” de vitórias ou derrotas: “Ciente de que não





há causas vitoriosas, tomo gosto pelas causas perdidas: elas requerem uma alma inteira, igual à sua derrota, como as suas vitórias”. (CAMUS, 1989, p.55)

Ao inverso de uma atitude melancólica ou de uma fixação nostálgica em épocas passadas, a existência então se abre imaginativamente e acolhe criativamente o absurdo do evento inesperado. Viver o absurdo potencializa e transforma a vida em sua abertura ao acontecer inesperado. O grande acontecimento, para Camus, foi a ocupação alemã na França, quando tudo foi concedido e tudo foi perdido. Perdeu-se um sentido de “povo”, mas outro surgirá; para tanto, nunca se deve resignar-se, mas revoltar-se.

Não há, portanto, fatalismo, mas a vivência apaixonada do presente na construção provisória de um valor coletivo, o que exige imaginação. A imaginação, contrariamente ao salto da fé, tensiona os limites do mundo e favorece o exercício da rebeldia. Assim, o maior desafio, num campo de concentração por exemplo, não é a tentativa fantasiosa de aceitar esse absurdo como se fosse uma realidade já dada; como não é também suicidar-se. A imaginação, como o ilimitado do pensamento, transporta-nos à vida; bem diferente do pouco pensamento, que nos afasta da vida quando a vida se defronta com “muros absurdos”, apelando então para outra vida. Por isso, declara na sequência nosso autor: “um pouco de pensamento afasta da vida, mas muito leva de volta a ela”. (CAMUS, 1989, p. 63). Ademais, o mundo não se estreita pela racionalidade cartesiana, cujo modelo de racionalidade não dá conta do indecifrável, limitado e trágico universo.

Repitamos: é preciso imaginar o estudante absurdo feliz. Transfigurar imaginativamente o absurdo da opressão numa potencialidade existencial sintoniza, ainda, com a poesia de mais um aprendiz dos povos da floresta, Mello (1987, p.214): “Não, não tenho caminho novo./ O que tenho de novo/ é o jeito de caminhar.” Este poema traz paradoxos em sintonia, a nosso ver, com a análise e discussão de Camus em O mito de Sísifo e desdobramentos para o ensino e a aprendizagem de Filosofia. Não somos máquinas e, por isso, há escolhas no caminho existencial, ainda que seja por um novo modo de caminhar, quando não vamos aonde gostaríamos de ir. Com imaginação é preciso Sísifo assumir livremente sua vida por entre a opressão dos “muros absurdos”. (CAMUS, 1989, p.11). É



preciso imaginar como possível o estudante ser feliz, apesar da debilidade de sua existência. O muro de uma escola não impede o exercício da imaginação e até contribui com ela. Nesses muros de opressão e silenciamento, é expressão democrática fazê-los falarem, contando diversificadas narrativas, convertendo-as em afirmação de vidas alternativas.

O destino pertence a Sísifo e, por analogia, ao estudante absurdo. Os estudantes absurdos não de construir imaginativamente novas narrativas desde os próprios referenciais culturais, como a infiltração de vida num muro de cimento, tijolos e preconceitos. Muros que se convertem em criativas motivações e possibilidades existenciais. Para tanto, é preciso imaginação ao estudante absurdo. Eis a contribuição da Filosofia de Camus para nossos estudantes absurdos.



## A CRISE DAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS A PARTIR DO CONCEITO DE *RETROTOPIA*, DE ZYGMUNT BAUMAN

Alaércio Bremmer Maia

Universidade Federal do Paraná

Da série de palavras que voltaram com significativa força para o debate público nos últimos tempos, podemos elencar *democracia* como sendo uma das principais. Tal palavra, por seu turno, surge nos debates e discussões acompanhada por uma outra palavra, de igual peso: *crise*. Com efeito, nos últimos anos, o mundo viu ressurgir uma onda de extrema direita que, tendo por base um discurso de fundo autoritário, começou a questionar e atacar as bases e pilares das chamadas *democracias liberais*.

Podemos citar como exemplos dessa onda, os governos de Donald Trump (2017-2021), nos Estados Unidos, Viktor Órban (2010 – presente), na Hungria, Rodrigo Duterte (2016 – presente), nas Filipinas, Recep Tayyip Erdogan (2014 – presente), na Turquia e Jair Bolsonaro (2018 – presente), no Brasil. Cumpre citar ainda aqueles países nos quais a extrema direita não conseguiu conquistar eleições, mas conseguiu formar grupos de apoiadores bem consolidados, como é o caso da França, Holanda e Alemanha.

Mas quais seriam as causas da crise das democracias liberais? O que está por trás da ascensão destes governos de verve autoritária no mundo todo? Foi visando dar uma resposta para tais questões que muitos filósofos, historiadores e sociólogos se debruçaram sobre o tema, escrevendo artigos e livros com diferentes interpretações para este fenômeno. Um destes foi o célebre teórico das ciências sociais, Zygmunt Bauman, que faleceu em 2017 deixando como obra póstuma sobre o assunto o livro *Retrotopia*. No presente trabalho, pretende-se compreender justamente qual foi a análise do autor sobre tal temática, tendo como norte, o conceito chave que dá título ao livro, a saber, a *Retrotopia*.

O autor dá início a esta análise identificando no mundo contemporâneo, precisamente, uma *crise da utopia*. Citando o historiador holandês, Rutger Bregman (1988), Bauman nos diz



que “precisamente quando deveríamos estar assumindo a tarefa histórica de investir essa existência rica, segura e saudável de significados, nós, em vez disso, sepultamos a utopia. Não há nenhum sonho novo para substituí-la, pois nós não logramos imaginar um mundo melhor do que aquele que alcançamos”. Com essa *crise das utopias*, a ideia de felicidade humana, antes vinculadas a um *topos* (ou seja, um lugar fixo, uma pólis, um Estado) se descola deste e, sobretudo a partir dos anos 1970, com a emergência do *neoliberalismo*, passa a ser individualizada, particularizada e privatizada.

Por sua vez, esta emergência do modelo econômico neoliberal e seu espraiamento nos mais diversos âmbitos da sociedade, longe de trazer as melhorias que prometia (as quais, seriam conseguidas com a diminuição do tamanho do Estado), trouxe apenas mais problemas, como precarização do trabalho, desemprego, economia instável, desigualdade social, aumento da violência, entre outros. Paralelamente, nesse contexto, a tecnologia desenvolveu-se a níveis nunca antes vistos, ocupando, não raras vezes, funções e encargos que antes eram ocupados por seres humanos.

Nesta conjuntura, na qual se aliam estes três fatores – crise das utopias, neoliberalismo e avanço da técnica - o *presente* e, por conseguinte, as projeções de *futuro*, são dominados pelo *medo* e pela *incerteza*. O indivíduo teme perder os bens que conquistou, o emprego que tem hoje (e que amanhã pode lhe ser tirado por um imigrante ou por uma máquina), os poucos direitos que ainda lhe restam, o seu poder de consumo, etc. Ante tal cenário, o indivíduo volta seus olhos para o *Estado moderno* e para o *sistema democrático* tentando encontrar respostas e soluções para seus dilemas, porém, dada a precarização destas instâncias (muito em função da ordem econômica que se sobrepõem a elas) e sua dificuldade/negligência em ofertar uma resolução para estes dilemas, ele passa a enxergá-las (o Estado, o sistema democrático e as elites econômicas que o compõem) com desconfiança, quando não como autoras, da *insegurança* que o aflige. Desse modo, tendo em conta um presente e um futuro que lhe soam assustadores, assim como um Estado e sistema político que lhe soam distantes e inativos, este indivíduo, agora sem uma utopia que corresponda aos seus anseios, entra num processo de *nostalgia*, no qual o passado passa a assumir essa configuração de lugar idílico, ordenado,



estável, e, acima de tudo, *seguro*. A esse desejo de retornar ao passado, Bauman dá o nome de *retrotopia*.

É no esteio desse desejo que surgirão discursos de índole autoritária, manipuladores da memória e construtores de um passado “perfeito”, que, no entanto, nunca existiu. Se utilizando do medo/insegurança dos indivíduos envolto naquelas questões anteriormente citadas, os portadores de tais discursos prometem reconstruir esse passado, seus projetos e suas práticas.

A partir da exploração de tal conceito estabelecido pelo autor (*retrotopia*), pretende-se, com este trabalho, dessa forma, não somente oferecer uma dimensão sobre a crise das democracias contemporâneas, mas deixar também uma reflexão sobre os muitos dos problemas que tais democracias concentram em si que permitem que tais discursos floresçam e ganhem uma dimensão significativa no campo do social - e o mais importante: uma reflexão sobre *como e de que modo* os enfrentar.



## INTERDISCIPLINARIDADE: A BNCC E O ENSINO DA LÍNGUA ESPANHOLA

Silvia Regina Delong

Universidade Estadual do Paraná

A presente pesquisa se baseia no trabalho investigativo minucioso – pesquisa bibliográfica - que se justifica por tratar-se de um tópico bastante relevante e obrigatório no ensino das línguas estrangeiras proposto pela Base Nacional Comum Curricular (BRASIL, 2017): a interdisciplinaridade e as questões relacionadas à diversidade cultural. Para isso faz-se necessário observar o que está determinado nos documentos norteadores como a BNCC e nos Temas Contemporâneos Transversais na BNCC: contexto histórico e pressupostos pedagógicos (BRASIL, 2019). Sabemos que apenas a língua inglesa foi eleita para compor a grade curricular do ensino fundamental, anos finais e ensino médio, em detrimento das outras línguas estrangeiras modernas. Porém, a própria BNCC (2017) menciona que podem ser oferecidas outras línguas estrangeiras, em caráter optativo, preferencialmente a língua espanhola, desde que a instituição de ensino tenha disponibilidade para ofertá-la. (BRASIL, 2017, p. 246). É o que acontece em União da Vitória - Paraná, em que a língua espanhola está presente em 8 (oito) escolas públicas estaduais, através das aulas no contraturno oferecidas pelo CELEM (Centro de Línguas Estrangeiras Modernas). Ainda, com base nos documentos norteadores, é interessante observar que a BNCC estabeleceu algumas diferenças com os PCNs. Diferentemente dos PCNs, em que os Temas Transversais não eram obrigatórios, na BNCC eles passaram a ser uma referência nacional obrigatória para a elaboração ou adequação dos currículos e propostas pedagógicas. Desse modo, eles foram ampliados como Temas Contemporâneos Transversais, pois, conforme a BNCC (BRASIL, 2017), são considerados como um conjunto de aprendizagens essenciais e indispensáveis a que todos os estudantes, crianças, jovens e adultos têm direito (BRASIL, 2017, p.11). Outra diferença é a inclusão do termo ‘contemporâneo’ que complementa o ‘transversal’. O documento explica que esse termo “evidencia o caráter de atualidade desses temas e sua



relevância para a Educação Básica”. Segundo o documento “Temas Contemporâneos Transversais” (doravante TCTs), a maior preocupação dos professores é quanto à sua implementação no sentido de articulá-los com os demais conteúdos; trabalhar os temas de forma contextualizada dentro das áreas do conhecimento e apresentar aos alunos tais conteúdos que poderão contribuir para a sua formação como cidadão (TCTs, 2019). Por essa razão, os temas podem ser trabalhados de forma intradisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar<sup>30</sup>. No ensino das línguas estrangeiras, mais especificamente da língua espanhola, que detém a essência de possuir um caráter interdisciplinar, tal proposta elaborada pelos documentos norteadores é bastante viável. Santos (2012, p.135) explica que a interdisciplinaridade não é uma proposta recente, já que desde os anos 80 e segundo Moita Lopes (2006) e Paraquett (2009) ganha força nos estudos em Linguística Aplicada e surgem, a partir daí, teorias metodológicas do ensino de línguas que exploram abordagens relacionadas à história, estudos culturais, geografia, filosofia, entre outros. Tudo isso em prol de aulas muito mais dinâmicas e interativas que vão além da gramática e de toda estrutura formal.

Outro ponto em que a BNCC (2017) difere dos PCNs diz respeito à ampliação dos temas. Enquanto os PCNs abordavam seis Temáticas, a BNCC aponta seis macro áreas temáticas (Cidadania e Civismo, Ciência e Tecnologia, Economia, Meio Ambiente, Multiculturalismo e Saúde), englobando 15 (quinze) Temas Contemporâneos.

Escolhi a macro área do Multiculturalismo (BARREIROS e MORGADO, 2002) que aborda a diversidade cultural por ser um assunto bastante atual no ensino das línguas estrangeiras.

Antes, porém, é importante definir que língua deve ser ensinada na escola e para que ela serve. Conforme a BNCC (2017) torna-se necessário refletir sobre a função social das línguas estrangeiras na contemporaneidade. No caso do espanhol, embora sua posição de língua estrangeira tenha oscilado entre ascensão e declínio no decorrer das mudanças curriculares, para atender às expectativas e exigências sociais, as línguas estrangeiras, de um

---

<sup>30</sup> Segundo os TCTs (2019, p. 16) “Ao incorporar a transdisciplinaridade no currículo, por meio dos TCTs e de outros temas, não se está negando a importância das abordagens intradisciplinares e interdisciplinares. Na verdade, a transdisciplinaridade complementa essas e outras abordagens”.





modo geral, sempre estiveram presentes como importantes recursos para o acesso a bens culturais e científicos produzidos em outros contextos sociais e espaços geográficos.

Mas, afinal de contas: que língua deve ser ensinada nas escolas? Para que ela serve? Levando-se em consideração os encaminhamentos dados pela BNCC (2017), a língua estrangeira a ser ensinada nas escolas deve ser a língua franca (doravante LF). Isso se deve à visão contemporânea, já que vivemos num mundo em que a diversidade está em evidência e as línguas estrangeiras não pertencem apenas aos que são nativos de determinadas línguas, oriundos de países hegemônicos, cujos falantes servem de modelo a ser seguido.

Traçando um paralelo com a língua espanhola, entende-se que a língua passa a ser de todos os usuários, ou seja, não se trata de uma língua globalizada, ela é um direito que todos possuem para usá-la com função comunicativa, apropriando-se dela como “cidadão intercultural” (GUIMARÃES SANTERO PONTES, 2019, p.139).

Vale a pena ressaltar que a concepção de línguas estrangeiras proposta pela BNCC (2017) como LF, no que diz respeito à desterritorialização do idioma, propicia a interculturalidade, que pode ser vista como uma “reflexão crítica sobre diferentes modos de ver e de analisar o mundo, o(s) outro(s) e a si mesmo” (BRASIL, 2017, p.242). Apesar da BNCC (2017) não mencionar explicitamente a concepção de interculturalidade, “entende-se pelo termo um conjunto de situações comunicativas com interações socioculturais que instigam a legitimação e o respeito à cultura do outro, promovendo cordialidade entre indivíduos com diferentes culturas” (ROCHA; LAGARES DIEZ, 2018, p.219). Assim, devemos ter consciência de que trabalhar a língua espanhola como LF faz com que se coloque em evidência as propostas interdisciplinares, as quais estão articuladas com todas as áreas do conhecimento, bem como os aspectos interculturais trazendo à tona o multiculturalismo e a questão da multimodalidade presente em diversos contextos, seja através da linguagem verbal e/ou não verbal.

Para Torres Santomé (1998, p.45), “a interdisciplinaridade significa defender um novo tipo de pessoa, mais aberta, mais flexível, solidária, democrática e crítica”. Já Fazenda (2011, p.11) entende que a “interdisciplinaridade não se ensina, nem se aprende, apenas vive-se”. Na



concepção de Retamar (2019, p.79) a atitude interdisciplinar refere-se à “sensibilidade e humildade do professor ao reconhecer que não é detentor de todo saber em sala de aula”. E o autor ainda afirma que a atitude interdisciplinar deve “promover diálogo, flexibilização do currículo, pluralidade, contextualização, não hierarquização, complementaridade e dinamismo” (RETAMAR, 2019, p.80). Assim sendo, entende-se que a interdisciplinaridade ou a atitude interdisciplinar é uma prática que está em constante busca por novas respostas. O objetivo principal é construir conhecimento (e, não apenas, reproduzi-lo), promovendo, dessa forma, aprendizados múltiplos que se fazem necessários para um ensino de línguas voltado para o desenvolvimento da cidadania.

Nesse sentido, as perspectivas de ensino-aprendizagem de línguas encontram-se em sintonia com as exigências mundiais e que estão articuladas ao surgimento de diferentes linguagens como, por exemplo, os textos multimodais. Esses textos estão cada vez mais presentes na vida das pessoas, tornando notória a necessidade de desenvolver novas formas de compreensão e produção desses conhecimentos, ampliando a visão do(s) letramento(s) ou multiletramento(s).

Na BNCC, a visão dos multiletramentos é “concebida também nas práticas sociais do mundo digital” (BRASIL, 2017, p.240) em que os estudantes passam a interagir com uma grande variedade de textos, seja na condição de leitores ou produtores, construindo seus próprios sentidos.

Para a concretização deste trabalho farei a elaboração de um caderno pedagógico com inúmeros textos em língua espanhola, com diferentes gêneros textuais e que abordem temas atuais e relevantes para os alunos. Espero que possa vir a ser uma ferramenta de apoio para os professores da rede pública de ensino, haja vista que, segundo Oliveira (2017, p.389), é imprescindível que o professor tenha “uma visão ampla do que é diversidade cultural, do quanto a diversidade é importante e fundamental para a vida em sociedade, para a vida em grupos e para a vida em comunidade/coletividade”.

## Referências





BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. MEC, 2017. Brasília, DF, 2017. Disponível em [www.basenacionalcomumcurricular.mec.gov.br](http://www.basenacionalcomumcurricular.mec.gov.br). Acesso em 05 Maio 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Temas Contemporâneos Transversais: contexto histórico e pressupostos pedagógicos. MEC, 2019. Brasília, DF, 2019. Disponível em [www.basenacionalcomum.mec.gov.br](http://www.basenacionalcomum.mec.gov.br). Acesso em 05 Maio. 2022.

BARREIROS, D; MORGADO, V. Multiculturalismo e o campo do currículo no Brasil: Um estudo sobre a multieducação. In: OLIVEIRA, I. B; SGARBI, P. (Org.). Redes Culturais: Diversidade e educação. Rio de Janeiro: DPA&A, 2002. p. 93-108.

BRANDÃO, C. R. A. A educação como cultura: Campinas: Mercado de Letras, 2002.  
FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa. 18 ed. Campinas: Papyrus, 2011b

GUIMARÃES SANTERO PONTES, C. O espanhol como língua franca: rompendo barreiras, abrindo caminhos. Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2019. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura, Instituto de Letras.

MOITA LOPES, L. P. da. Por uma lingüística aplicada Indisciplinar. 2ª ed. São Paulo: Parábola, 2006.

OLIVEIRA, R. M. de. Diversidade Cultural: a importância das diversas culturas no ensino-aprendizagem, no desenvolvimento da cidadania e na preservação de valores éticos e morais. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 02, Vol. 01. pp 376-403, Abril de 2017.

PARAQUETT, M. Lingüística Aplicada, inclusión social y aprendizaje de español en contexto latinoamericano. Revista Nebrija de Lingüística Aplicada, 2009, 6 (3), p. 1- 23.

RETAMAR, H. J. C. Uma revisão da noção de interdisciplinaridade: possíveis contribuições para a sala de aula de línguas estrangeiras na escola brasileira. Cadernos do Aplicação – Pesquisa e Reflexão em Educação Básica. Vol.32, n.2, agosto – dezembro de 2019.

ROCHA, C. F.; LAGARES DIEZ, X. C. A BNCC-EM: dimensões culturais do ensino de língua inglesa. Anais do IX SAPPIL – Estudos de Linguagem, UFF, n° 1, 2018.



SANTOS, A. dos S. A linguística aplicada e os desafios do ensino de língua espanhola. Interdisciplinar. Ano VII, V. 16, jul-dez de 2012, p. 131-145.

TORRES SANTOMÉ, J. Globalização e interdisciplinaridade: o currículo integrado. Trad. Cláudia Schilling. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul Ltda, 1998.



## SOBRE AS IDEIAS ORTEGUIANAS

Miriam Bertoletti

Universidade Estadual do Paraná

### Introdução

O local é Madrid na Espanha e a data é 9 de maio 1883, quando nasceu José Ortega y Gasset. Porém, quando nasceu o maior *filósofo* da Espanha José Ortega Y Gasset? Mas vamos partir para o seu primeiro livro, de 1914, *Meditaciones del Quijote*, em que citou aquela que seria, provavelmente, a sua frase mais conhecida: “Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não salvo a mim” (Ortega y Gasset, 1914/1966, p.322). O pensamento a respeito do indivíduo humano quando Ortega fala das circunstancias, o eu-circunstância, entendendo que o eu e a circunstância estariam indissolúveis, o eu seria atingido e, muitas vezes, abarrotado por sua circunstância, provocando modificações em si; do mesmo modo que a circunstância seria tocada, influenciada e modificada pelo eu. Mas o que seria circunstância para Ortega y Gasset? A circunstância pode ser notada como tudo que esteja direta ou indiretamente em contato com o eu; que tanto pode ser derivado do passado ou do presente, de contexto físico, histórico ou cultural, como também de si mesmo, isto é, de seu próprio corpo e psiquismo (Assunção, 2012).

Quando Ortega escreve em salvar, seja salvar a circunstância, ou salvar a si mesmo, um esforço aqui nos leva a entender o que de fato significa salvar para Ortega. No livro *Meditaciones del Quijote*, em complemento à citada frase, no mesmo parágrafo, o próprio autor aponta um caminho de entendimento ao dizer “Quer dizer, buscar o sentido do que nos rodeia” (Ortega y Gasset, 1914/1966, p.322). Dom Quixote de La Mancha de Miguel Cervantes traz a história de cavalaria, num sentido de salvar as circunstancias de Quixote, ao final quando ele recupera sua sanidade ele perde totalmente a habilidade de salvar se a si mesmo, portanto, a luta de heróis de cavalaria Ortega exemplifica como a luta de salvar se a si mesmo. Ou ainda, nós os comuns tentando nos salvar é a verdadeira fórmula do heroísmo,



ou a magia dos contos de cavalaria. Como cita Ortega em *Meditações de Quixote*: E na escola platônica o propósito de toda a cultura se dá como isto: “salvar as aparências”, os fenômenos. Quer dizer: buscar o sentido que nos rodeia”.

Nada estorva tanto o heroísmo que é a atividade do espírito, quanto considerá-lo limitado a certo conteúdo específico da vida. Em toda parte mais subterrânea, que existe o extinto do heroísmo em todo homem, aí é que encontra as circunstâncias e o que nos diferencia é o que cada um faz com elas. Meditar sobre ninharias e sobre o valor até mesmo do passado.

Quando chegamos ao subúrbio do pensamento, no pessimismo e não encontramos nada no universo que pareça algo para nos salvar, voltamos os olhos para coisas mínimas do cotidiano. Não são as grandes coisas que nos salvam a vida, mas os fundamentos da vitalidade do homem contemporâneo estão em meditar e compreender a emoção dos detalhes e das pequenas coisas.

Em verdade temos que falar um pouco de tudo, porque a morte é a vida do morto. É sempre uma encruzilhada, a crítica não é uma biografia, embora muitos o façam, ironicamente citando. Não estou falando tanto do autor, mas não estranhe, pois, que se fale pouco do autor ou mesmo dos detalhes de sua produção, trata-se precisamente de reunir tudo aquilo que não está nele, mas que o completa, de proporcionar um clima mais favorável.

A investigação do quixotismo do livro, a figura de Dom Quixote, atrai alusões com um pouco de amor e um pouco de modéstia. Quando se reúne um pouco de espanhóis sensibilizados pela miséria ideal de seu passado, a sordidez do presente e a hostilidade está no Dom quixote.



## A COMÉDIA E A TRAGÉDIA GREGA: AS DIFERENÇAS ENTRE AS LITERATURAS E A PRESENÇA DE UMA POETISA ENTRE TANTAS FIGURAS MASCULINAS

Talita dos Santos

Universidade Federal do Paraná

A comédia e a tragédia grega foram dois gêneros literários e teatrais que surgiram trazendo um novo ar para a poesia e as peças de teatro, onde cada gênero se destacou por suas diferenças e características bem demarcadas. A poesia era, de certo modo, bastante popular por ser dedicada aos heróis de guerra e também aos deuses, mas com a chegada da comédia essa noção foi se transformando sensivelmente. A comédia ficou conhecida por causa de suas sátiras e por colocar o homem, o ser mortal, como protagonista e retirando um pouco o foco dos deuses que anteriormente eram muito citados pelos poetas. Há um acento mais cômico nestes textos, que serviam para entreter e animar o público, já que era destinada ao povo mais “comum” e não aos nobres do período.

O poeta cômico mais famoso era Aristófanes, nascido na cidade de Atenas no ano de 450 a.C., escrevendo 40 peças, das quais restam apenas 11, sendo as mais famosas “Os babilônios”, “As vespas”, “As aves”, “Assembleia de mulheres”, “Lisistrata”, dentre outras. Mas entre elas podemos dar um pequeno enfoque em *Lisistrata*, a qual trabalha uma revolução entre as mulheres gregas que estavam cansadas de serem tratadas apenas como fonte de prazer pelos homens, os quais saíam para a guerra, voltavam e tinham relações frias com elas. A líder dessa revolução era Lisistrata, que por sua vez deu a ideia de uma greve de sexo para suas companheiras, aconselhando-as de não sucumbir aos prazeres da carne e nem de dar prazer aos seus parceiros. Ou seja, as mulheres eram as protagonistas e não eram usadas apenas como modelo de objeto sexual, mas de resistência e pensamento próprio. Abaixo segue-se um trecho da obra de Aristófanes:

### CENA

No primeiro plano, de um lado a casa de Lisistrata, do outro a de Cleonice. Ao fundo, a Acrópole, Um caminho estreito e cheio de curvas conduz até lá. No meio dos





rochedos, em segundo plano, a gruta de Pã. Lisístrata anda pra lá e pra cá, diante da casa.

LISÍSTRATA - Pois é. Se tivessem sido convidadas para uma festa de Baco isso daqui estaria intransitável de mulheres e tamborins. Mas, como eu disse que a coisa era séria, nenhuma apareceu até agora. Só pensam em bacanais. Ei, Cleonice! Bom-dia, Cleonice!

CLEONICE - Bom-dia, Lisístrata. Magnífico dia para uma bacanal.

LISÍSTRATA - Cleonice, pelo amor de Zeus: Baco já deve andar cansado.

CLEONICE - Que aconteceu, boa vizinha? Tens a expressão sombria, um olhar cheio de repreensão, a testa franzida. O avesso de uma máscara de beleza.

LISÍSTRATA - Oh, Cleonice, meu coração está cheio de despeito. Me envergonho de ser mulher. Sou obrigada a dar razão aos homens, quando nos tratam como objetos, boas apenas para os prazeres do leito.

CLEONICE - E às vezes nem isso. Cibele, por exemplo...

LISÍSTRATA - (Repreensiva.) Por favor, Cleonice. (Pausa.) Não é hora para maledicências. (Pausa.) No momento em que foram convocadas para uma decisão definitiva na vida do país, preferem ficar na cama em vez de atender aos interesses da comunidade.<sup>31</sup>

Como podemos notar, é um exemplo clássico da comédia grega, com uma linguagem mais “comum” para o povo, usando de algo sério para compô-la de forma engraçada e satírica. Além disso, o foco da trama estava no ser humano em si, as mulheres ali presentes, mesmo que vez ou outra haja citação aos deuses, mas bem diferente das costumeiras poesias antecessoras a esse gênero.

Por outro lado, temos a tragédia grega que diferente da comédia, era algo voltado mais para os nobres da época que eram seu principal público alvo, mantendo sua atenção nas histórias mais fantasiosas com os heróis e os deuses como protagonistas. Este gênero surgiu após o período em que Homero viveu e produziu suas obras, tomando um grande lugar de destaque por entre as grandes cidades-estados, não somente em Atenas. Mas foi em Atenas durante os festivais de culto ao deus Dionísio no século VI a.C, onde a tragédia surgiu. Mas as peças de teatro que pertenciam a esse gênero não deviam ser vistas apenas como algo dedicado ao sofrimento, mas também as festividades que afetavam a *Polis*. Além disso, no teatro em si, havia o uso de máscaras, cantos e danças para enfatizar ainda mais o espetáculo,

<sup>31</sup> ARISTOFANES. *Lisístrata: A greve do sexo*. Tradução: Millôr Fernandes. 1º edição, Porto Alegre, 2003.



que por sua vez tinha como ponto de apoio o culto a Dionísio, principalmente quando houve uma sofisticação e uma evolução na forma em que se eram apresentadas as tragédias.

[...] Com frequência, o canto, especialmente se era coral, acompanhava uma dança ou mimo e, por vezes, considerava-se apropriado e necessário que os dançarinos usassem máscara: por exemplo, para representar os sátiros, associados a Dionísio. Tais combinações estavam tão difundidas que não é de admirar que, na Grécia do século sexto, se registrassem tentativas de conduzir a poesia lírica, que sofrera uma larga evolução em sofisticação e formalidade, para uma relação orgânica com antigos rituais. Nem é de admirar que Dionísio fosse o deus que constituía o ponto fulcral. Tal como Deméter, a deusa da fertilidade, ocupava um lugar especial no panteão: virtualmente ignorado por Homero, não incluído no número dos Olímpicos (embora filha de Zeus), Dionísio subiu, por seus meios, a uma elevada posição na religião oficial do estado, enquanto permanecia predominantemente como um deus popular, o deus do vinho e da festa, do êxtase e do frenesi e dos ritos orgíacos.<sup>32</sup>

Como dito no fragmento acima, Finley (1963) trabalha com essa nova presença de Dionísio na poesia e nos teatros, além de ganhar um novo nível no panteão por entre os dozes deuses do Olimpo. E a tragédia grega ganhou um grande espaço entre os gregos, onde dentro desse gênero veremos também grandes presenças femininas descritas nele como em outros não seriam vistas.

Haviam vários poetas trágicos, mas um grande exemplo de mulher que escrevia no campo da poesia trágica é a poetisa Safo de Lesbos, a qual se destacava entre as figuras masculinas. Safo era uma mulher nascida na ilha de Lesbos, mais especificamente na cidade de Mitilene, por volta das últimas décadas do século VII a.C. Mas não há muitos registros exatos sobre o período e local onde viveu, mesmo sendo uma das poucas poetisas que manteve seu trabalho ainda existente. Porém, há poucas informações confiáveis sobre ela, até mesmo em seu aspecto físico, sendo que por muito tempo se foi questionado se esta mulher realmente existiu no mundo real ou se era apenas um mito.

Como dito na citação acima, há relatos de que Safo se relacionava sexualmente com suas alunas, o que era um tanto quanto comum no local onde ela e essas garotas viviam porque diferente de Atenas e outros locais, em Lesbos as mulheres gozavam de certa liberdade social e sexual, além de possuírem acesso a educação em escolas especiais para garotas. Com

<sup>32</sup> FINLEY, M.I. Os gregos antigos. Edições 70, 1963. Pág. 86.



isso podemos notar que nos poemas de Safo há muitos trechos se referindo a sua sexualidade, mas também não deixando de lado a questão de gênero e de religiosidade, afinal, a poetiza se encaixa no gênero literário das tragédias gregas.

Safo de Lesbos é uma das poucas vozes femininas cujo trabalho sobreviveu ao tempo. A reputação dela esteve, durante muito tempo, envolta em mitos e lendas, e a figura desta poetisa serve para fazer refletir sobre as diferentes atitudes da sociedade perante o gênero e a sexualidade. Muitos dos poemas atribuídos a Safo de Lesbos voltam-se quanto à sexualidade ou bissexualidade desta. (MARTINS et al, 2019, p.05)

Outro fato a se falar novamente sobre Safo é que ela se destacou com suas poesias em um ambiente dominado por homens e pelo sistema patriarcal de sua época, não somente por ser mulher, mas também por ter poemas dedicados para mulheres que eram letradas ou para seduzi-las, como diz Flores (2017). Devemos lembrar também que geralmente esses poemas eram passados de forma oral, sendo eles muitas vezes declamados com música, algo que era destinado aos homens porque poucas mulheres possuíam o direito de quase nada em sua sociedade. Então quando a pessoa iria falar os poemas, ela devia incorporar o autor como se realmente fosse ele, sendo assim, quem incorporasse Safo teria de representar uma figura feminina em um mundo patriarcal.

Durante a apresentação do sujeito que fará a representação de Safo, a pessoa que canta junto a ele deve ser boa em controlar seu timbre vocal para dar diferentes expressões a cada ato, fala e acontecimento.

[...] a melodia receberia alterações de transmissão a cada nova performance, a cada novo ouvinte que tentasse decorar, assim como o texto, ambos guardados na memória, numa espécie de longo telefone sem fio; e mais, os timbres, tempos, modos desse canto só poderiam se dar no novo corpo, a cada nova performance, que poderia deliberadamente alterar detalhes que já não agradavam mais ao novo ouvido, ou ao público, ou a determinado contexto de performance. (FLORES, 2017, p.11)

A poetisa teve sua obra compilada em nove livros pelos estudiosos da biblioteca de Alexandria no início do século III a. C., no entanto, as cópias acabaram sendo perdidas e delas sobraram somente duzentos fragmentos e um poema completo chamado de “hino a Afrodite”. Alguns destes fragmentos foram encontrados através de papiros, que era o papel utilizado



pelos gregos e também pelos egípcios para aplicar sua escrita, e em vasos antigos. Além disso, por se tratar de uma tragédia grega a maioria dos fragmentos encontrados fala da religião grega, amor, citam mulheres mortais, figuras femininas nos mitos gregos, os próprios deuses, dando ênfase em Afrodite, a deusa do amor. Safo usava a deusa para falar de amor e também expressava seus sentimentos e sua relação com o amor romântico e o amor fraternal, principalmente em seu relacionamento com sua filha que amava tanto.

Para entendermos melhor como a linguagem de Safo funcionava, devemos ler alguns de seus textos e problematiza-los, trabalhar seu recorte e contexto, sem deixar que nossa visão contemporânea afete a pesquisa. Também precisamos separar os fragmentos para analisa-los como fonte histórica, deixando eles em categorias diferentes para explorarmos melhor cada assunto abordado nelas. As categorias analisadas serão: amor romântico, figuras femininas e os mitos gregos (dando ênfase nas mulheres que neles estão). Então com essa problematização e exposição das fontes durante a pesquisa e apresentação desse trabalho poderemos analisar melhor como ela foi importante para a literatura, para as mulheres e também para os estudos de gênero para os historiadores e historiadoras de gênero da Antiguidade Clássica.

### Referências bibliográficas

ARISTÓFANES. **Lisístrata: A greve do sexo**. Trad. Millôr Fernandes. 1º Ed. - Porto Alegre: L&PM, 2003.

FINLEY, M.I. Os gregos antigos. Lisboa: Edições 70, 1963.

FLORES, G. G. **Safo: Fragmentos completos**. São Paulo: Editora 34, 2017

PULQUERIO, M. **A alma e o corpo em fragmentos de Safo**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Letras, 2001.





### *ACHERONTA MOVEBO – MOVEREI AS REGIÕES INFERNAIS*<sup>33</sup>

Samuel Cardoso

Universidade Estadual do Paraná

Há já na primeira página do prefácio à edição brasileira do livro de Zizek, uma indagação relevante sobre o modo como entende-se, por vezes, de forma superficial o assunto ao qual propõem-se perscrutar. Em *Um ianque na corte do rei Arthur*<sup>34</sup> Mark Twain nos apresenta uma escrita que deixa claro sobre o aspecto com o qual fomos tão rapidamente ensinados a observar e compreender a violência, deixando então, à margem as outras características que são, por assim dizer, invisíveis às nossas tentativas de entendê-la.

Havia dois “Reinos de Terror”, se quisermos lembrar e levar em conta: um forjado na paixão quente; o outro, no insensível sangue frio... Nossos arrepios são todos em função dos “horrores” do Terror menor, o Terror momentâneo, por assim dizer, ao passo que podemos nos perguntar o que é o horror da morte rápida por um machado em comparação à morte contínua, que nos acompanha durante toda uma vida de fome, frio, ofensas, crueldades e corações partidos? Um cemitério poderia conter os caixões preenchidos pelo breve Terror diante do qual todos fomos tão diligentemente ensinados a tremer e lamentar, mas a França inteira dificilmente poderia conter os caixões preenchidos pelo Terror real e mais antigo, aquele indizivelmente terrível e amargo, que nenhum de nós foi ensinado a reconhecer em sua vastidão e lamentar da forma que merece. (ZIZEK, 2014, p.7).

Apresentar-se-á aqui um trajeto argumentativo que tem como princípio e objetivo realizar a conexão e exposição de pontos-chaves necessários para uma melhor compreensão das provocações levantadas e desenvolvidas ao longo da leitura de *Violência: seis reflexões laterais*<sup>35</sup>, obra do filósofo esloveno Slavoj Zizek.

<sup>33</sup> O título do trabalho tem como objetivo provocar em nós a disposição de perturbarmos e perscrutarmos em nós, as simbolizações – muitas vezes violentas – que se engendram em “locais” subterrâneos e não ditos de nossa vida cotidiana. Propiciando assim o desmascaramento de nossas crenças ideológicas que ainda que “interiores”, cerceiam, ordenam e propiciam a subordinação de várias pessoas perante outras.

<sup>34</sup> São Paulo, Rideel, 2011.

<sup>35</sup> ZIZEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Slavoj Zizek; tradução Miguel Serras Pereira. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2014.



A violência é experienciada como um evento que, como dito pelo filósofo, quebra um grau zero de não-violência, ou seja, a partir do instante em que “abruptamente” a violência irrompe e se faz presente diante de nós – imaginemos por exemplo, um assalto –, aquele determinado ambiente já não estaria funcionando mais em sua naturalidade não violenta. Sendo assim, o funcionamento do sistema em sua “normalidade”, caracterizar-se-ia em um campo isento de eventos violentos, um marco puro, um terreno neutro. Mas e se a forma de violência mais alta for a imposição dessa visão de mundo?

A obra do filósofo nos possibilita meios de reconhecer com quais formas o fenômeno da violência opera, assim sendo, podemos de maneira paralática observarmos a imposição de um ideal – totalmente ideológico – de que há um ordenamento no sistema capital que opera de forma pacífica e neutra. E para perscrutarmos esse fenômeno, Zizek nos apresenta três conceitos fundamentais de violência, são eles: a **violência subjetiva**; a **simbólica** e a **sistêmica**.

A violência subjetiva é por definição aquela que sempre nos é mais perceptível e que é sempre exercida por um agente claramente identificável; esse evento pode ser observado por uma pessoa leiga ou por alguém que tenha erudição no assunto aqui tratado. Nas palavras do próprio autor (2014, p. 17) *os sinais mais evidentes que nos vêm à mente são atos de crime e terror, confrontos civis, conflitos internacionais*.

Contudo, há que se ter a capacidade de contornarmos e de não nos atermos somente aos aspectos pictóricos do assunto, é necessário reconhecer as causas que possibilitam essas explosões, é preciso dar um passo para trás afim de identificarmos a violência geradora de toda essa miríade que observamos em nosso âmbito social.

A violência simbólica é aquela exercida pelo campo da linguagem, assim sendo, nos oferece um certo universo de sentido que nos impregna de certa forma e nos coloniza. Este fenômeno que se possibilita através do meio simbólico promove hora a coação do outro, hora a nossa; o pensador nos traz a ideia do antissemita, esse odiaria não a pessoa judia que transita na realidade imediata, mas à um judeu ficcional, criado através de toda uma tradição de ódio e raiva, dessa maneira, o nazista é uma figura ficcional dentro de sua própria identidade ideológica.



Tratando-se de uma forma simbólica de violência que nos incute uma visão de mundo, deveríamos então voltar a atenção para um problema que sempre (re)aparece quando estamos debatendo sobre nossa maneira de pensar e agir perante o outro em nossa realidade. Tudo aquilo reconhecido como subjetivo encontra-se já do lado de fora de nós, pois minhas práticas subjetivas exercem efeitos sobre os corpos que transitam na realidade material.

O filósofo nos traz ainda o exemplo do ouro: *Quando chamamos o ouro de “ouro”, extraímos violentamente um metal de sua textura natural, investindo nele nossos sonhos de riqueza, poder, pureza espiritual etc., ao mesmo tempo em que nada disso tem relação com a realidade do ouro.* (ZIZEK, 2014, p. 60). Vejamos então que a realidade imediata nunca nos é intolerável, aquilo que a torna assim são as simbolizações que nós damos a ela.

A torrente que irrompe é chamada de violenta / Mas o rio que a constrange / Ninguém chama de violento. / A tormenta que verga as bétulas / É tida como violenta / Mas o que dizer da tormenta / Que verga os trabalhadores de rua? (BRECHT, 2019, p. 315)<sup>36</sup>

Com esse poema adentramos então no conceito de violência sistêmica. A rotinização de ações praticadas em nossa cotidianidade acaba por transformas nossas relações em um grande palco de legitimação da subjetividade de nossas crenças, valores, etc., sob nossos corpos que sentem despencar na imediatez da realidade a força da torrente e da tormenta; essa violência tem a capacidade de ser compreendida e experienciada por nós como não violência, enquanto deve ser experienciada como violência.

A violência sistêmica é aquela que garante aquele grau zero de “não-violência” e que não tem uma face claramente reconhecível. Portanto, ela é também uma das faces mais difíceis de ser reconhecida no que diz respeito ao fenômeno ao qual aqui investigamos. Ademias, há entre esta violência e a subjetiva uma relação intrincada, é preciso observarmos que aquele evento mais visível é também resultante de todo um processo mais prolongado de situações danação.

---

<sup>36</sup> Poema intitulado: Sobre a Violência. Brecht, Bertolt, 1898-1956; Bertolt Brecht: Poesia / introdução e tradução André Vallias. – São Paulo: Perspectiva, 2019. – (Coleção signos; 60 / dirigida por Augusto de Campos).





Com o exercício de escrita de Zizek e as indagações que ele nos oferece em seu trabalho, chegamos, portanto, à conclusão de que a violência é – assim como descrito pelo pensador, sintoma –, um efeito.



## WITTGENSTEIN E A FILOSOFIA DA LÓGICA: OBSERVAÇÕES SOBRE AS PROPOSIÇÕES TAUTOLÓGICAS

Leandro Sousa Costa

Universidade Estadual do Paraná

Uma das perspectivas de compreensão mais gerais acerca das atividades desenvolvidas pela lógica é o de que ela trata com a discriminação de formas de argumentos válidos dos não válidos. Por essa razão, aquilo que é denominado de sistemas lógicos formais, tanto aquelas no âmbito da silogística – aristotélica – quanto aqueles no âmbito do cálculo proposicional – ou lógica clássica (cálculo sentencial bivalente e cálculo de predicados), estabelecem os cânones que determinam os padrões de validade para a correção do pensamento, ou simplesmente do raciocínio correto. Dessa maneira, a partir da filósofa Susan Haack, pode-se dizer que “a lógica se aplica ao raciocínio independentemente de seu assunto porque ela se ocupa da *forma* dos argumentos, e não do seu *conteúdo*”. Nesse sentido, admitir a lógica, enquanto disciplina filosófica, é tratar dela como um instrumento para a correção do pensamento. Essa é a sua definição tradicional.

Se com Platão (428 a. C. – 347 a. C.) a lógica não se constitui como uma preocupação teórica, por considerá-la uma ferramenta de mediação e não um fim em si mesma, com Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.) será possível verificar uma discussão exaustiva a respeito desse tema. Tais preocupações estão dispostas ao longo dos textos que compõem o *Organon*, e aquilo que fora feito por Aristóteles, em lógica, não sofreu grandes modificações ao longo dos séculos posteriores. Um novo impulso à essa disciplina aconteceu de maneira decisiva nos anos finais do século XIX, com Gottlob Frege (1848 – 1925) e, desde então, a lógica tem recebido uma série de contribuições que a transformaram radicalmente. O exemplo mais emblemático dessa transformação é a proposta fregeana de uma língua formal do pensamento puro modelada a partir da linguagem matemática.



Essa proposta fundamenta a mudança de perspectiva do fazer filosófico, no âmbito do século XIX e XX, que se estabelece, por assim dizer, como um *discurso* sobre as condições de validade dos discursos. Se por um lado isso nos distancia daquela definição clássica de *filosofia* como *amor pela sabedoria*, fortemente vinculada aos primeiros pensadores da filosofia ocidental europeia, por outro é perfeitamente possível notar que a maioria das filosofias, senão todas, são tentativas de *dizer* o que é possível dizer com legitimidade. Ora pois, Aristóteles insiste com veemência na lógica, por meio do silogismo, como um instrumento para provar as formas válidas de raciocínio; Kant (1724 – 1804), por meio de sua filosofia *crítica*, rechaça o discurso metafísico; e Wittgenstein (1889 – 1951), com sua proposta de análise da linguagem, apresenta uma espécie de teoria da proposição. Sei que teoria é uma expressão pouco usual e problemática quando se fala de Wittgenstein – seja ele o primeiro ou o segundo –, mas essa talvez seja a expressão que melhor se enquadra no texto neste momento.

Sabendo disso, a proposta dessa comunicação é a de esboçar algumas observações introdutórias a respeito lógica no pensamento wittgensteiniano do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Mais especificamente vou me ocupar de um tema que se situa no âmbito da filosofia da lógica *tractariana*. Estritamente falando, a ideia é tratar, a partir da abordagem feita pelo austríaco, com a noção de *tautologia* enquanto instrumento de designação das proposições lógicas. Por essa razão vou abordar alguns elementos que são discutidos pelo filósofo, acerca dessa questão, e se situam entre os parágrafos 6.1 e 6.4 da respectiva obra. Uma das implicações mais significativas dessa definição é a de que as propriedades das proposições lógicas e dos conceitos da lógica são explicitadas nos símbolos lógicos correspondentes e, por essa razão, jamais poderiam ser expressidos linguisticamente.

Enfim, uma advertência torna-se de fundamental importância, qual seja, quase sempre aquele que se propõe a interpretar Wittgenstein o faz contra a sua vontade, dado que ele é um filósofo assumidamente antissistemático e, adjacente a isso, um filósofo que não esboça uma teoria lógica ou uma teoria sobre a linguagem. É o próprio pensador quem nos recomenda, no aforisma 4.112 do seu *Tractatus*: a filosofia tem por função esclarecer logicamente os pensamentos, torná-los claros e precisos, e apenas isso.



## A MEDITAÇÃO DA PRÁTICA EM EPICTETO

Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues

As anotações iniciais visavam registrar os conselhos de Epicteto àqueles amantes da sabedoria cuja pretensão maior era a de avançar-lhe no caminho (προκοπη). Nomeado em princípio “a meditação da prática em Epicteto”, a medida que o projeto ia adiante, nos deparávamos com uma dificuldade incontornável. Já porque Epicteto trabalha mais na direção de sentido do que não representa o avanço na caminhada, já porque cometi o erro nocional de separar teoria e prática – ora, a filosofia antiga é antes de tudo oral, e o discurso filosófico escrito surge tão somente por necessidade didático-pedagógica. O *Encheiridion* de Epicteto, por exemplo, nada mais é que uma síntese de princípios estoicos bem elaborados a fim de que o aprendiz de filosofia possa, ao entrar em contato com ele, memorizar com facilidade os dogmas diretivos de conduta de sua escola de modo a aplicá-los imediatamente à própria vida. Na verdade, não há como separar discurso filosófico da filosofia, nem a filosofia do discurso – ou o que dá no mesmo – separar teoria e prática no caminho de busca da sabedoria. Em outras palavras, a filosofia estoica se encerra no modo de vida estoico, unidade sintética em que estão unidos discurso e vida. O filósofo verdadeiro funde esta com aquele na própria existência. Quanto mais nos aproximamos da filosofia de Epicteto, mais compreendemos que o núcleo essencial de seu sistema apresenta dois direcionamentos, duas diretrizes férreas para se alcançar a plena liberdade. A primeira é a καθαρισις, a segunda se desdobra em três culturas de si, em três modos de cultivo do *húmus* interior, a ασκησις. Em conformidade com o sentido do verbo προ-κοπτω que significa “estirar ou alongar uma placa de metal a golpes de martelo”, donde “trabalho”, “preparo”, “avanço na marcha; semelhantes diretrizes conjugadas englobam o que para Epicteto significa a *heautognose* anunciada no frontispício do templo de Delfos que Sócrates viveu plenamente, e que o filósofo estoico associou ao conselho de sabedoria antiga “Começar pelas pequenas coisas e assim caminhar em direção às grandes”. Ao separar os âmbitos de cuidado estabelecendo as faculdades



anímicas como propriamente pertencentes ao ser humano, e, portanto, passíveis de metamorfosearem-se “a golpes de martelo”, cabe-nos unicamente, mover-nos para frente nesse caminho. A sabedoria que buscamos, encontraremos trabalhando-nos, esculpando no mármore de nós mesmos a perfeição que nos define essencialmente porque somos seres divinos.



## FILOSOFIA E LITERATURA EM MICHEL FOUCAULT

Solange Alves Pereira

Universidade Estadual do Paraná

O objetivo deste trabalho é pensar as possibilidades entre Filosofia e Literatura, seus encontros e desencontros. O autor aqui privilegiado para tal discussão é Michel Foucault. Buscaremos pontuar como a Literatura teve um espaço privilegiado e fundamental no pensamento deste autor em suas produções na década de sessenta, como Foucault relaciona a Literatura com a morte e com a loucura e seu interesse pela força transgressiva da escrita literária.

Sem dúvida, Michel Foucault, é uma forte referência para os diálogos contemporâneos, seu pensamento ultrapassou os limites estabelecidos da linguagem e da escrita filosófica de seu tempo, expandindo e prolongando as possibilidades do pensar, na medida em que sempre encontramos em seus escritos um espaço aberto, em criação, lançando-nos em descaminhos, que ignoram a linha reta, pensamento este, que só um filósofo desprendido em muitos sentidos, um filósofo marginal, pode nos proporcionar. Diz Foucault (2005, p. 20): “não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo”.

Muito embora, o maior destaque para as obras foucaultianas esteja na área da epistemologia, da ética e da política, a literatura em seu sentido moderno, também desempenhou um importante papel em suas obras em decorrência dos problemas apontados pelo autor na episteme moderna em sua relação com a linguagem. A literatura é pensada por Foucault como uma alternativa aos saberes modernos, estando inteiramente voltada sobre si mesma, em seu ser. Daí por que, a literatura é considerada por Foucault, “um voltar-se para si da linguagem”, um pensamento falante, não mais pensando em aspectos da linguística, mas no espaço da literatura.

O trato de Foucault com a Literatura, não se dá como “historiografia literária”, ou ainda como um estudo sistemático, ou histórico-filosófico, mas como “experiência” num realizar-se



pelas palavras. Foucault encontra na literatura um espaço de maior liberdade para as exposições de suas ideias filosóficas e afirmação do eu em si.

Em sua obra *As Palavras e as Coisas* (1966), Foucault já enxerga na literatura uma linguagem singular no meio das ciências humanas e dos saberes modernos, portanto, não a literatura entendida em termos gerais, mas em seu sentido moderno. A Literatura entendida como um saber específico na criação dos saberes modernos, como linguagem pensada em um espaço literário, linguagem que para Foucault, não se converte em discurso, ela escapa de uma relação fechada de significante e significado, ou do seu funcionamento como representação. É na modernidade, que percebemos que a linguagem não é apenas a representação do mundo em seu espelho, mas ela é expressão, é evocação, inevitavelmente, crítica. Na mesma obra em que Foucault é acusado de ter “matado o homem”, ele encontra na Literatura o restabelecimento da linguagem em seu ser, pensada no âmago do espaço literário.

Era imprescindível que esse novo modo de ser da literatura fosse desvelado em obras como as de Artaud ou Roussel - e por homens que como eles; em Artaud, a linguagem, recusada como discurso e retomada na violência plástica do choque, e remetida ao grito, ao corpo torturado, à materialidade do pensamento, à carne; em Roussel, a linguagem, pulverizada por um acaso sistematicamente manejado, conta indefinidamente a repetição da morte e o enigma das origens desdobradas. (FOUCAULT, 2007, p.533)

Foucault ao tratar sobre o limite do pensamento, buscou relacionar a Literatura com a loucura e com a morte, onde para tal, comparativamente, se ocupa do pensamento de alguns intelectuais franceses modernos, que como Blanchot, introduziram na França o “modo Nietzsche” de pensar, não necessariamente a sua filosofia, mas a crítica ao niilismo ocidental. Segundo Roberto Machado (2005), grande parte do interesse de Foucault por Nietzsche, é decorrente de seu interesse pela Literatura.

Como se a linguagem, quando utilizada literariamente, livrasse, com seu poder de resistência, de contestação ou de transgressão, o pensamento do sono dogmático e do sonho antropológico a que ele esteve ou continua submetido na reflexão filosófica. (MACHADO, 2005, p.11)





Em *A Loucura, a Ausência da obra* (1964) e *A Loucura e a Sociedade* (1970), podemos demarcar, ainda que sucintamente, uma possível relação entre a loucura e a literatura. Tanto a literatura, quanto a loucura não se vêem presas a regras da linguagem cotidiana. A liberdade que se impõe à literatura não é dela uma representação, é ela sua própria essência, materializada em uma condição, condição sem limite, pois se constrói como começo e permanece começo por todo o sempre. A liberdade não advém da literatura, ela a cria, pois mais importante que a forma, estilo ou escola é sua natureza indomável de liberdade, aquilo que fulgura de mais significativo, uma *mutatis mutantis*, que permanece só o que pode ser livre, o que pode ser rompido, superado, pois para que o novo nasça o velho já deve ter partido e é nesse conflito que a liberdade se equivale, não é criatura, nem criador, apenas é transcendente. A literatura é transgressiva, foge às amarras do discurso, é anárquica, daí seu parentesco com a loucura. Muito embora a linguagem transgressiva da loucura seja excluída da sociedade, a linguagem literária se encontra no interior da mesma.

A filosofia, vista como discurso racional, também demonstra a preocupação com o medo em relação à loucura. Foucault lembra que, no início de suas *Meditações Metafísicas*, Descartes descreve claramente isso: “talvez eu esteja sonhando, talvez meus sentidos me traiam, mas há uma coisa que, tenho certeza, não pode me acontecer, é que eu naufrague na loucura” (DESCARTES, 1983, p.15). Por outro lado, na contemporaneidade temos Nietzsche falando “finalmente talvez eu seja louco”.

Diz Foucault (2006, p.243): “é normal que os escritores encontrem seu duplo no louco ou em um fantasma. Por trás de todo escritor esconde-se a sombra do louco que o sustenta, o domina e o recobre”. Talvez, este duplo do autor seja realmente a sua escrita enlouquecida, a literatura como escrita desassossegada. O louco pode servir de modelo ao escritor, pois é genuinamente uma figura transgressiva. O filósofo, o artista, podem chegar a um ser de quase loucura, é a linguagem numa implicação entre a obra e a loucura, subvertendo as leis da razão.

A transgressão e a passagem para além da morte representam duas grandes categorias da literatura contemporânea, segundo Foucault. “Nesta forma de linguagem que existe desde



o século XIX, só há dois sujeitos reais, dois sujeitos falantes: Édipo para a transgressão, Orfeu para a morte” (FOUCAULT, in MACHADO, 2005, p.146).

Sófocles consegue de maneira bastante original acolher e expressar o pensamento e a vida, exprimindo pensamentos tão complexos e abstratos como numa obra filosófica, porém, a diferença é que o escritor não possui a habitual palavra com pretensões de sentido de verdade. O ser que se revela a cada momento vivenciado por Édipo é sempre anterior à revelação. Quando ao cumprir seu destino trágico, Édipo fura os seus olhos, age como se o mundo, o mundo da verdade, não devesse continuar. O nascimento do homem é também o anúncio de sua morte.

Para Machado (2005, p.45), “A literatura em Foucault está para a loucura, assim como a tragédia, em Nietzsche, está para o culto ao dionisíaco.” Esta analogia, segundo o próprio autor, cria uma terceira característica na relação entre literatura e loucura além da oposição obra e ausência da obra e a oposição entre as duas, por serem formas de linguagem, trata-se da loucura entendida como verdade da obra e a loucura enquanto experiência trágica é a verdade da obra.

Em *A Linguagem ao Infinito*, (1963), Foucault pontua uma relação entre a linguagem e a morte, o que o autor chamou de ontologia da literatura, uma análise que tem como objetivo o realizar-se da linguagem, algo a completar-se, observado em Foucault como repetição, um jogo de espelhos sem limites, onde encontramos um princípio de descontinuidade, de um espaço infinito. O homem e a linguagem estão ligados por uma incompatibilidade, conforme aponta Foucault (1968, p.350), “[...] nunca na cultura ocidental o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi uma das características fundamentais de nosso pensamento”.

“Escrever para não morrer” ou mesmo “falar para não morrer”, para usar as palavras de Blanchot por Foucault, aparecem como preocupação da linguagem, motivo para comunicação, espaço para o “pensar”. “É somente depois de terem inventado a linguagem escrita que a linguagem aspira uma continuidade, mas é também porque ela não queria morrer...” (FOUCAULT, 2009, p.48). Somente com a escrita, a linguagem pode aspirar uma



continuidade, as palavras e a narrativa encontram um equivalente definitivo que não reproduz o momento, mas eterniza uma ontologia da linguagem, uma compreensão daquilo que está para além dela.

Neste sentido, a morte é, sem dúvida, o mais essencial dos acidentes da linguagem (seu limite e centro): no dia em que se falou para a morte e contra ela, para dominá-la e detê-la, alguma coisa nasceu, murmúrio que se retoma, se conta e se reduplica ininterruptamente, conforme uma multiplicação e um espessamento fantástico em que se aloja e se esconde nossa linguagem de hoje. (FOUCAULT, 2009, p.479)

A linguagem parte das formas para o infinito das possibilidades, mais amplas e livres do que aquelas que emergem da escrita, não buscamos, opor escrita e linguagem, mas pensarmos as diferenças nos níveis de abstração e subjetividade que se encontram na literatura. Portanto, pela “experiência de pensamento” que a literatura pode conferir à sociedade, é que nos propusemos a pensar a sua relação com a filosofia. Acreditamos que a liberdade e autonomia que o pensamento filosófico defende, está muito próxima da liberdade e desprendimento que o campo literário construiu. Talvez, o pensar filosófico ainda se apresente preso à sua episteme originária, quem sabe, aguardando o momento de se libertar, entretanto o que buscamos pontuar é como a Literatura teve um espaço privilegiado e fundamental no pensamento de Michel Foucault.

## Referências

FOUCAULT, M. As Palavras e as Coisas. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

\_\_\_\_\_. A linguagem ao Infinito. In: Michel Foucault: Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Org.: Manoel Barros da Motta. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.



\_\_\_\_\_. A Loucura, a Ausência da Obra. In: Michel Foucault: Ditos e Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Org.: Manoel Barros da Motta. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. Loucura, Literatura, Sociedade. In: Michel Foucault: Ditos e Escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Org.: Manoel Barros da Motta. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MACHADO, R. FOUCAULT: A Filosofia e Literatura. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.



## UMA ANÁLISE DO SILÊNCIO NA ESCRITA COMO CONDIÇÃO PARA A CONSTRUÇÃO DO EU POÉTICO, A PARTIR DA POÉTICA DE ALEJANDRA PIZARNIK

Karine Bueno Costa

Universidade Estadual do Paraná

A questão motriz do presente projeto é aliar o ensino filosófico à arte poética, assim, pauta-se na análise filosófica da poesia de Alejandra Pizarnik, escritora argentina, dos anos 60. A ênfase ao objeto de estudo é com respaldo em dois aspectos filosóficos da escrita poética da autora: no silêncio da escrita e na construção do eu ficcional a partir do eu real, ou seja, do escritor em si. Assim, nosso ensejo é problematizar, de maneira filosófica, como o eu da escrita deixa de ser de quem escreve e passa a ser sempre outro, e, nessa travessia, como o silêncio entre as palavras é a condição para construção de dilemas do ser, como o de um grau zero da escrita, teorizado por Roland Barthes, em que leitor e escritor ficam pactuados nas margens textual, conectados pela arte e pelo pronome pessoal eu.

Na escrita poética de Alejandra Pizarnik, há essa tentativa de captar o silêncio entrecortado das palavras e, nesse sentido, a tentativa de desvelar-se. Em relação à problemática do silêncio, John Cage, em 1951, realizou um experimento com o intuito de atingir o silêncio absoluto. Para isso, o compositor isola-se em uma câmara anecoica de Harvard, em Cambridge, para evitar ouvir quaisquer ruídos. No entanto, Cage ouve dois sons de seu corpo, grave e agudo: do ritmo sanguíneo e de sistema nervoso, respectivamente. Desse modo, comprova a improbabilidade de se obter o silêncio absoluto. Em *Lecture on nothing*, Cage profana: “O que pedimos é silêncio, mas o que o silêncio nos pede é que continuemos falando”<sup>37</sup> (GAGE, 1959, p. 109). Nessa perspectiva, há uma impossibilidade, porém, entre a palavra/fala acontece o silêncio que diz sem dizer. E é neste ponto que a poética de Pizarnik torna-se um objeto de estudo, para analisarmos filosoficamente como o silêncio é determinante para a escrita, pois como afirmou Brecht, falar é uma forma de

---

<sup>37</sup> “What we require is/ silence;/ but what silence requires/ is that I go on talking (GAGE, 1959, 109).



encontrar silêncio por trás das palavras. Para Roland Barthes, em *A morte do autor* (2004, p.57), há uma destruição de toda voz na escritura, como uma morte para se autorrepresentar, como apontou, nessa morte metafórica, não haveria o silêncio puro? O silêncio como imanência do sujeito escritor? Esses questionamentos e desejo latente, de taciturnidade sonora e silenciosa, permeiam a obra poética de Alejandra Pizarnik, na tentativa de captar o silêncio puro, no não dito e permanecer, de algum modo, na sonoridade das palavras.

Nessa ótica, Giorgio Agamben, em *Profanações*, no texto “O autor como um gesto” (2007), teoriza que não ocorre uma amarração do sujeito na linguagem, mas a abertura de um espaço, no qual o sujeito que escreve não para de desaparecer. Assim, pretendemos analisar nos escritos poéticos de Pizarnik essa voz que ganha espaço, mas no reverso, o silêncio que auxilia na construção do dizer e na aniquilação do eu/autor, que se perpetua na folha em branco.

Para Castro, cada palavra poética é o núcleo de múltiplos sentidos e possibilidades de revelação: “diante da riqueza ofuscante e da ressonância sem limites da linguagem do silêncio, movem-se na fonte inaugural das imagens poéticas. Uma imagem é sempre um ditar sonoro-visual do silêncio” (2005, p. 18). Subjaz, nessa perspectiva, que a imagem poética permeia o silêncio, quando se trata da construção de uma voz subjetiva, há a autorrepresentação: “No es muda la muerte. Escucho el canto de los enlutados sellar las hendiduras del silencio. Escucho tu dulcísimo llanto florecer mi silencio gris”<sup>38</sup> (PIZARNIK, 2000, p.223). Ou ainda quando: “Algo caía en el silencio. Mi última palabra fue yo pero me refería al alba luminosa”<sup>39</sup> (PIZARNIK, 2000, p.243). Nossa tentativa é a de analisar como a escrita poética permite a representação, por meio de silêncio e imagens, e ponderar sobre o eu real no silêncio e como o silêncio é a única condição para a existência do eu escritural.

Não obstante, a partir das indagações a respeito do silêncio, pretende-se analisar o eu escritural, que silenciosamente permanece ausente e presente ao mesmo tempo, em um

---

<sup>38</sup> Não é muda a morte. Escuto o canto dos enlutados selar as fechaduras do silêncio. Escuto seu doce pranto florescer meu silêncio cinza (Pizarnik, 2000, p.223). Tradução minha.

<sup>39</sup> Algo caía no silêncio. Minha última palavra foi eu, porém me referia a alma luminosa (PIZARNIK, 2000, p. 243). Tradução minha.



dilema filosófico e literário. Portanto, perguntamo-nos, se possível representar-se nas palavras, atingir o eu do silêncio, quando se está pactuado com o pronome eu ou ao fazer essa tentativa a imagem que se constrói é de outro? Nesse viés, um estudioso de suma importância para análise das questões filosóficas que pretendemos analisar é o teórico francês Roland Barthes, com seu texto *A morte do autor*, para o qual, jamais saberemos quem é que escreve “pela simples razão que a escritura é a destruição de toda voz, de toda origem” (2004, 2004, p. 57). Outra obra que corrobora com a análise a que propomos é *Da obra ao texto*, na qual aponta que “escritor ao remeter-se à própria vida fará com que esta já não seja a origem das suas fábulas, mas uma fábula concorrente com a obra; há uma reversão da obra sobre a vida, e não mais o contrário” (BARTHES, 2004, p.60). Assim, temos o que ele denomina de “um eu de papel”, que parte de um silêncio para ser possível na escrita.

Para essa análise, selecionaremos poesias de obras como *La tierra más ajena*, 1955; *Un signo en tu sombra*, 1955; *Árbol de Diana*, 1962 e *Extracción de la piedra de locura*, 1968, de Alejandra Pizarnik, pois para a escritora, em poema intitulado “Silêncios”: “La muerte al lado./ Escucho su decir/ Sólo me oigo”<sup>40</sup>. (PIZARNIK, 2000, p.188). Assim, o eu só é possível nessa morte autoral, que diz e somente quem escreve consegue ouvir, em seu próprio silêncio escritural. Conforme Maurice Blanchot, em seu texto “A experiência de Proust”, incluso no em *O livro por vir*, diz que: “o livro é sem autor porque se escreve a partir do desaparecimento falante do autor. Ele precisa do escritor, na medida em que este é ausência e lugar da ausência” (BLANCHOT, 2005, p.335). Em sua visão, o autor está presente mesmo não estando realmente. Portanto, obter a imagem do próprio autor, desse eu no silêncio, é uma impossibilidade metafísica e, seguir nessa busca é perder-se num labirinto sem saída e sem o fio de Ariadne para guiarmo-nos, pois só é possível na quebra do silêncio, que é a linguagem.

Não obstante, o que Alejandra Pizarnik deseja é atingir esse silêncio perfeito e por isso escreve: “Aun si digo sol y luna y estrella/ me refiero a cosas que me suceden./ Y que deseaba yo?/ Deseaba un silencio perfecto./ Por ese hablo.”<sup>41</sup> Martin Heidegger, em conferência de

<sup>40</sup> “A morte sempre ao lado./ Ouço seu dizer/ Só me ouço”. p.188

<sup>41</sup> Ainda que eu diga sol e lua e estrela/ refiro-me a coisa que me sucedem. E o que eu desejava? Desejava um silêncio perfeito. Por isso falo”. Alejandra Pizarnik (tradução minha)





1936, intitulada “A origem da obra da arte”, faz questionamentos sobre a produção artística, que, para o filósofo, possui dois elementos: o artista da obra e a arte, a obra em si, como resultado diz que o que constitui a arte se designa como poesia. Outrossim, em *O ser e o tempo*, Heidegger apresenta a filosofia como a chave para o entendimento: “A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico, no lugar onde ele brota e para onde ele retorna” (HEIDEGGER, 1995, p.69). Desse modo, partindo de uma analítica existencial, é possível perceber que há uma relação tênue entre a arte poética e a filosofia, para tentarmos compreender questões atemporais como a questão do silêncio e do eu.

### Referências

- AGAMBEN, G. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- CAGE, J. *Lecture on nothing*. Wesleyan University Press: 1959.
- CASTRO, M. A. A questão e os conceitos. In. *Caderno do Seminário Permanente de Estudos Literários / CaSePEL – Nº 4*. Dezembro, 2007. Rio de Janeiro: Publicações Dialogarts, 2007. 71 p. ISSN 1980 – 0045.
- BARTHES, R. A morte do autor. In \_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. Trad. Mário Laranjeira. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BLANCHOT, M. *O Livro por vir*. Trad. Leila Perrone–Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. In. *Caminhos de Florestas*. Trad. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PIZARNIK, A. *Poesia Completa*. Lumen: 2000.



## TRADIÇÃO, NORMAS RELIGIOSAS E JURÍDICAS NA ATENAS ALEXANDRINA

Luiz Henrique Silva Moreira

Universidade Federal do Paraná

A presente comunicação tem por objetivo debater a relação entre a religiosidade e normas jurídicas na Atenas Alexandrina, ou seja, na Atenas tutelada por Alexandre entre os anos de 335 AEC e 323 AEC. Coincidência, ou não, este período marca a última estadia de Aristóteles em Atenas e período da fundação do Liceu Peripatético. Usando das fontes e fragmentos posteriores de pensadores peripatéticos, analisaremos como o embate acerca das normas sociais advindas da religião e as normas sociais advindas das instituições jurídicas se desenvolveram.

Enquanto pressuposto teórico, nós temos que ter em mente que, de acordo com os testemunhos dos antigos, Themis era uma deusa nascente logo após Gaia, e estas muitas vezes eram representadas como as mesmas divindades. Themis funcionava como um tipo de “profecia encarnada”, mas apenas no velho sentido de profecia, em que ocorria como sinônimo de declaração [utterance] e decreto [ordinance], e não no sentido tardio de “previsão do futuro”.

Seja na realeza, ou na democracia, a *thémis* aparece como prerrogativa que fixou os parâmetros civilizacionais da Grécia Antiga. Estabelecendo assim, o ordenamento de tudo que deve ser executado enquanto sociedade, o motivo do porquê algo necessita ser o que é e as profecias do que pode ser no futuro, correspondendo também aos deveres, ritos, funções do rei, qualquer costume assinalado a este ou qualquer outro oficial da *pólis grega*.

Há de se destacar aqui este caráter da *thémis* totalmente vinculado à vida da/*na pólis*, pois nos ajuda a compreender a relação entre a *tradição e costumes familiares* com o *corpus jurídico* da Atenas antiga. Quando nos deparamos no canto IX da *Odisseia* com a passagem em que Ulisses e seus companheiros aportam na ilha dos Ciclopes, estes são descritos como sem costumes e adoradores da terra, o adjetivo *athémistos* [ἀθέμιστος] é usado para descrevê-



los como desprovidos da *thémis*. Assim os Ciclopes se tornam homens sem costumes onde cada casa é dotada de leis próprias e cada família organiza seus costumes. Mas, o que diferencia os Ciclopes do Patriarca Ateniense que era também chefe responsável por cultos religiosos, organização familiar e econômica de cada lar? A diferença é pautada na maneira pela qual cada um destes cultos se conecta à *pólis*, seus costumes e suas leis. Os cultos dos Ciclopes, ao contrário dos cultos gregos, ignoram uns aos outros e não se reúnem em assembleias deliberativas. Assim como nos concílios divinos, a *thémis* se efetivava nos concílios dos cidadãos atenienses, homens adultos com legitimidade perante a *ágora*, componente que faltava à vida social dos Ciclopes<sup>42</sup>.

Podemos compreender então ao que os filósofos antigos se referiam quando se punham a pensar as leis (*nómos*) da *pólis*. O que alguns comentadores podem ter enxergado como oposição entre lei e natureza, pode ser visto não como uma oposição, mas uma tentativa de desvelar a relação entre lei e tradição. Acreditamos que este espectro é importante para uma análise que vise compreender as alterações nas instituições religiosas e jurídicas à época de Alexandre e durante a administração de Licurgo.

Dentre as alterações na religião grega do período pós-clássico, parece consenso<sup>43</sup> entre os pesquisadores que as três principais são:

- a) Culto dos monarcas;
- b) Religiões de salvação;
- c) Doutrina do deus cósmico;

Esta categorização exposta por Gernet<sup>44</sup>, também é perceptível em Préaux (1984) que vê como ocasionador destes fatores o desmembramento da família patriarcal Grega, fato que

<sup>42</sup> HARRISON, Jane Ellen. **Epilegomena to the studi of greek religio and Themis**: a study of the social origins of greek religion. New York: University Books, 1962. p. 484.

<sup>43</sup> GERNET, 1981; PRÉAUX, 1984; LOZANO VELILLA, 1993.

<sup>44</sup> GERNET, Louis. **The Antrophology of Ancient Greece**. Baltimore/Londres: Johns Hopkins University Press, 1981. p. 12.



corroborou para o desaparecimento do *epiclerado*<sup>45</sup>. Lozano Velilla (1993), por sua vez, acentua o caráter do sincretismo entre religiões gregas e orientais no período helenístico, através do qual os principais fenômenos seriam<sup>46</sup>:

- 1) A *helenização* das religiões orientais, às quais se mantêm seus cultos e ritos, mas cujos mitos e lendas foram traduzidos e reinterpretados em grego;
- 2) Os conceitos dominantes na religiosidade helenística penetraram nas mais diversas religiões tanto gregas como orientais. Assim, a ideia de um deus celestial que domina sobre todas as coisas, alguns elementos próprios de uma nova concepção de mundo, como a astrologia, o platonismo vulgar, a demonologia, a crença no maravilhoso e a insistência na espécie de alguma absolvição do indivíduo;
- 3) A reinterpretação de antigos conceitos, uma vez separados da tradição local originária. Muitos destes estavam unidos anteriormente à fertilidade da terra, mas, ao serem transplantados ao âmbito cidadão, costumavam enquadrar-se dentro de uma concepção espiritualista da redenção;

Se por um lado podemos olhar para o cristianismo primitivo como expressão mais bem acabada desta religiosidade helenística<sup>47</sup>, talvez seja possível olhar para a Atenas de Licurgo e tentar mapear alguns pontos deste processo de sincretismo religioso. Não se trata de enredar aqui uma análise teleológica que terá como fim comprovar os pressupostos acima elencados, trata-se antes de tudo olharmos mais detidamente para os documentos históricos e averiguarmos a validade das afirmações elencadas pela fortuna crítica.

A relação entre *tradição religiosa* e *aparato jurídico* parece acertada, entretanto, esta visão de um total controle dos espaços da *pólis* parece um pouco errônea. Preferimos tratar esta imbricação através da relação entre *Cultura* e *Poder Político* que se representam aqui através da *thémis* e do *nómos*, respectivamente. A cultura sendo os produtos de interações

<sup>45</sup> PRÉAUX, Claire. **El mundo helenístico**: Grecia y Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. de C.) – Tomo Segundo. Barcelona: Editorial Labor S. A., 1984. p. 409.

<sup>46</sup> LOZANO VELILLA, Arminda. **El mundo Helenístico**. Madrid: Editorial Sintesis S. A., 1993. p. 171-172.

<sup>47</sup> De maneira menos incisiva, Claire Préaux deixa esta hipótese como algo “a se averiguar”. PRÉAUX, 1984, p. 412.



humanas, estava constantemente recebendo influências externas e sendo modulada por vivências internas, que por sua vez afetavam a *tradição religiosa* e a legitimidade que previamente poderia ter advindo desta. Desta forma, o poder político advindo dos cidadãos em direção aos não-cidadãos agia como um mecanismo regulador da cultura, que visava a manutenção de uma pregressa legitimidade que se originou na tradição religiosa, dando contornos sagrados ao *nómos* da *pólis*<sup>48</sup>. O poder não era o fim, mas o meio através do qual se objetivava manusear a cultura.

Neste sentido, a *thémis* se torna um conjunto de leis gestadas pela tradição que legitimavam uma hierarquia dos cidadãos para com os não-cidadãos. Para evitar a datação deste conjunto de normas advindas da tradição religiosa e suprir as problemáticas resultantes de novas vivências cotidianas, existia o *nómos* que permitia a reorganização, substituição e revogação, deste conjunto de normas religiosas.

Em nossa arguição oral defenderemos a hipótese de que quando Atenas é submetida a hegemonia macedônica, *thémis* e *nómos* permaneceram intactos, e o que se perdeu foi a legitimidade hierárquica, de cidadãos para com não-cidadãos, responsável pela manutenção do espaço civil da *pólis*. A *thémis* ateniense se desgasta pelo processo de aproximação com as tradições culturais orientais, principalmente as religiosas que desembocaram em práticas sincréticas, como vimos anteriormente. O *nómos* ateniense, que se manifestava nas práticas democráticas, fora usado pela aristocracia ateniense para negociar a submissão de Atenas perante os macedônicos, com vistas as vantagens econômicas e políticas na nova organização geopolítica do mediterrâneo.

---

<sup>48</sup> Cf. TABONE, Danilo Andrade. Resenha. OLIVEIRA, R. R. *Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego*. São Paulo: Loyola, 200p. *Archai*. n. 12, jan-jun, p. 197-200, 2014.