

Revista de filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Roraima

29

latino americana ne se nona romana seu
class de fre
TEXTOS & DEBATES

ISSN 1413~9987

ISSN On-line 2317~1448



TEXTOS E DEBATES

Revista de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Roraima

Nº 29



**REVISTA VINCULADA AOS PROGRAMAS DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS DO CENTRO
DE CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA (CCH/UFRR)**

ISSN 1413-9987

ISSN On-line 2317-1448

Textos e Debates

| Boa Vista

| Nº 29, p. 1-77

| 2016

Ficha catalográfica

Textos e Debates: Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima n. 1 (1995) - . - Boa Vista: Editora UFRR, 1995-
Periodicidade: semestral.

ISSN 1413-9987 / ISSN On-line 2317-1448

1. Periódicos. 2.Ciências Sociais. 3.História - Universidade Federal de Roraima.

Revista vinculada aos programas de estudos pós-graduados do Centro de Ciências Humanas (CCH/UFRR)

CDU:0 (05)

Indexada em Sumários Correntes Brasileiros - ESALQ; Índice Histórico Español - Bibliografias de História de España; Centro de Información y Documentación Científica - CINDOC; American History and Life ABC - Clio - 130; Historical Abstract - ABC - Clio - 130; Hispanic American Periodical Index; Bibliographies and Indexes in Latin American and Caribbean Studies; Social Sciences Index; Info-Latinoamerica (ILA); Ulrich's International Periodicals Directory.

Textos e Debates

Comitê editorial

Ana Lúcia de Sousa
Maria Luiza Fernandes
Rodrigo Pereira Chagas

Conselho Editorial

Prof. Dr. Antonio Emílio Morga (UFAM)
Prof. Dr. Antônio Paulo Rezende (UFPE)
Prof. Dr. Durval Muniz de A. Júnior (UFRN)
Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (UERJ)
Prof. Dra. Sílvia Regina Ferraz Petersen (UFGRS)
Prof. Dra. Maria Denise Guedes (UNESP)
Prof. Dr. Nilson Cortez Crócia de Barros (UFPE)
Prof. Dr. Ramón Peña Castro (UFScar)
Prof. Dr. Stephen Grant Baines (UNB)

Conselho Executivo

Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza (UFRR)
Prof. Dra. Ana Lúcia de Sousa (UFRR)
Prof. Dr. Américo Alves de Lyra Jr. (UFRR)
Prof. Dra. Carla Monteiro de Souza (UFRR)
Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino (UFRR)
Prof. Dra. Déborah de B. A. P. Freitas (UFRR)
Prof. Dr. Edson Rufino Oyama (UFRR)
Prof. Dr. Felipe Kern Moreira (UFRR)
Prof. Dra. Francilene dos Santos Rodrigues (UFRR)
Prof. Dra. Gilvete de Lima Gabriel (UFRR)
Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira (UFRR)
Prof. Dra. Madalena Vange M. C. Borges (UFRR)
Prof. Dra. Maria das Graças S. D. Magalhães (UFRR)
Prof. Dra. Maria Luiza Fernandes (UFRR)
Prof. Dr. Maxim Repetto (UFRR)
Prof. Dr. Nélvio Paulo Dutra Santos (UFRR)
Prof. Dra. Olendina de carvalho Cavalcante (UFRR)
Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Oliveira (UFRR)
Prof. Dr. Roberto Mibielli (UFRR)
Prof. Dr. Roberto Ramos Santos (UFRR)



Campus Paricarana: Av. Cap. Ene Garcez,
nº 2413, Bairro Aeroporto.
CEP: 69304-000 Boa Vista / RR
Telefone: (55) (95) 3621-3111
E-mail: editora@ufrr.br

Editora da UFRR

Direção
Cezário Paulino Bezerra de Queiroz

Editoração Eletrônica e Capa
George Brendom Pereira dos Santos

APRESENTAÇÃO	5
Ana Lúcia de Sousa	

ARTIGOS

HANNAH ARENDT E OS ELEMENTOS TOTALITÁRIOS DO MARXISMO: DA CIÊNCIA SOCIAL À CRÍTICA DE TONALIDADE TEOLÓGICA	7
---	----------

Vitor Bartoletti Sartori

LA FIESTA DE LA VIRGEN DEL CARMEN DE LA TIRANA. ¿RITUAL O ESPECTACULO?.....	15
--	-----------

Luis Campos Muñoz

LÍNGUA E PRÁTICA SOCIAL: O POSICIONAMENTO PREFACIAL DE NAPOLEÃO MENDES DE ALMEIDA	27
--	-----------

Thiago Soares de Oliveira

INQUIETAÇÕES DIASPÓRICAS: UM PRELÚDIO VINDO DA FOZ DO RIO AMAZONAS CONECTANDO PONTOS ENTRE TRÊS AUTORES	43
--	-----------

Alexandre Gomes Galindo

O CINEMA QUEER BRASILEIRO: O PENSAMENTO QUEER NO BRASIL A PARTIR DOS FILMES MADAME SATÃ E ELVIS & MADONA.....	51
--	-----------

Sullivan Charles Barros

UMA LEITURA FILOSÓFICA DO CONCEITO DE MERCADORIA.....	69
--	-----------

José João Neves Barbosa Vicente

APRESENTAÇÃO

Chegamos a mais uma edição da *Revista Textos e Debates*, buscando contribuir para divulgar importantes conhecimentos nos mais diversos campos das ciências humanas.

Nesta edição de **número 29** apresentamos trabalhos sobre filosofia, sobre diferentes ramos da Antropologia, sobre linguagem. Artigos que corroboram com a ideia norteadora da Revista de constituir-se como um espaço de apresentação, análise e debate das diferentes maneiras de compreender a realidade social e suas múltiplas relações.

Com esse intuito iniciamos com o texto de **Vitor Bartoletti Sartori**, *Hannah Arendt e os elementos totalitários do marxismo: da ciência social à crítica de tonalidade teológica*, que nos ajuda a refletir sobre o pensamento de Hannah Arendt. Nesse texto, o autor faz uma crítica ao pensamento da filósofa, afirmando que seu pensamento, ao conforma-se tendo em conta uma oposição ao marxismo, traz ao seu pensamento, no limite, uma tonalidade teológica.

Luis Campos Muñoz, no artigo *La Fiesta de la Virgen Del Carmen de La Tirana. ¿Ritual o Espectáculo?* Apresenta uma comparação entre os elementos de rituais religiosos e os elementos de encenação teatral, espetáculo e entretenimento, para compreender uma festividade importante na diversa cultura chilena.

O artigo *Língua e prática social: o posicionamento prefacial de Napoleão Mendes de Almeida*, de **Thiago Soares de Oliveira**, constitui pesquisa sobre a Gramática Metódica da Língua Portuguesa, de Napoleão Mendes de Almeida (2005), para entender como esta se posiciona em relação ao ensino de gramática, resvalando nuances e preconceitos que suplantam o plano linguístico, atingindo o social. Conclui afirmando que a língua, entendida como prática social pode colaborar para o aprimoramento do ensino de gramática.

Inquietações diaspóricas: um prelúdio vindo da foz do Rio Amazonas conectando pontos entre três autores, de **Alexandre Gomes Galindo** constitui um ensaio que busca resgatar elementos contidos nas obras de HALL (2003), GIL ROY (2001) e BHABHA (1998) que remetem a um universo diaspórico carregado de dilemas e inquietações vinculados às questões de fronteira, individualidade, diferença, pertencimento e reconhecimento daqueles que se estabelecem em uma territorialidade para além de suas raízes, ajudando, por meio das conexões entre as perspectiva caribenha, africana e indiana, compreender a realidade das várias cidades que estão em pleno processo de crescimento populacional na região amazônica.

Sullivan Charles Barros, no texto *O Cinema Queer brasileiro: o pensamento Queer no Brasil a partir dos filmes Madame Satã e Elvis & Madona*, busca identificar, nas produções Madame Satã e Elvis & Madona possíveis rupturas e/ou (des)continuidades do modelo heteronormativo de sexualidade, considerando as possíveis aproximações e distanciamentos entre ficção (algumas delas baseadas em histórias reais) e/ou formatos mais alternativos ou comerciais de se fazer cinema.

Por fim, no texto *Uma leitura filosófica do conceito de Mercadoria*, José João Neves Barbosa Vicente faz uma análise desse importante conceito na obra de Marx buscando compreender o autor em termos filosóficos, com a pretensão não de avaliar se esse pensador é ou não filósofo, mas fundamentalmente apontar para uma leitura filosófica das suas ideias a partir da análise introdutória do conceito de mercadoria, como aparece essencialmente em sua obra *O Capital*.

Esperamos, com mais uma edição da *Revista*, contribuir para a formação daqueles que se dispuserem a ler essas importantes reflexões.

Agradecemos os autores que enviaram seus trabalhos, aos pareceristas, ao Conselho Editorial da *Revista Textos e Debates* e aos leitores, sem os quais não faria sentido essa publicação.

Profa. Dra. Ana Lúcia de Sousa
Comitê Editorial

ARTIGO

HANNAH ARENDT E OS ELEMENTOS TOTALITÁRIOS
DO MARXISMO: DA CIÊNCIA SOCIAL À CRÍTICA DE
TONALIDADE TEOLÓGICA

Resumo

No presente artigo pretende-se mostrar, mesmo que de modo sumário, que o pensamento de Hannah Arendt conforma-se tendo em conta uma oposição ao marxismo, a qual traz ao seu pensamento, no limite, uma tonalidade teológica.

Palavras-Chave: Hannah Arendt; marxismo; milagre.

Abstract

In this article, we intend to show that Arendt's thought is conformed accordingly with her opposition to Marxism which, in the end, leads her to a theological way of dealing with social reality.

Keywords: Hannah Arendt; Marxism; miracle.

* Professor doutor de Ciência política e teoria do Estado na Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo.
E-mail: vitorbsartori@gmail.com

Muitas das obras mais lidas de Hannah Arendt – *A condição humana*, *Entre o passado e o futuro* e *Sobre a revolução* – compõem o projeto da autora, submetido à fundação Guggenheim, e aceito em 1953, chamado “elementos totalitários do marxismo”. Deste modo, pode-se dizer que parte substancial do que a autora produziu tem um alvo certo, pois. Como apontou Eugênia Salles Wagner:

Os estudos que deram origem à crítica de Arendt ao pensamento de Karl Marx foram iniciados no começo dos anos cinquenta e destinavam-se, originariamente, a investigar os ‘elementos totalitários’ presentes no marxismo. (WAGNER, 2000, p. 17)

Uma posição contrária ao marxismo, porém, nem sempre deu atônica de sua obra, que até *Origens do totalitarismo*, enxerga Marx como um autor que pouca relação teria com o “totalitarismo” (a autora, então, separa o pensamento de Marx do stalinismo). (Cf. LOSURDO, 2006) O tratamento historiográfico de *Origens* – apesar da falta de unidade da obra – fez com que, na medida em que a autora analisava o totalitarismo como um resultado do imperialismo, fosse impossível criticar o autor de *O capital* como um precursor daquilo que combatia. Porém, no final da década de 50, o juízo de Arendt sobre sua célebre obra é distinto: “o livro não trata de fato das ‘origens’ do totalitarismo”. (ARENDRT, 2008, p. 419) Com isso, a autora, explicitamente, deixa de lado justamente a abordagem historiográfica, podendo concentrar-se no “tratamento conceitual” a ser dispensado a seu objeto de análise.¹

Tem-se, assim, uma passagem de uma abordagem historiográfica para outra que pode ser considerada, segundo Domenico Losurdo na medida em que já há tensões mesmo em *Origens*, como eivada de certo “dedutivista” (Cf. LOSURDO, 2006) Tal postura resta clara em obras como *A condição humana*, por exemplo.

Há, pois, certa ruptura na obra da autora, que, agora, não procura mais “origens”, mas “elementos” seletivamente buscados de acordo com aquilo que se faz necessário à sua “análise conceitual”, a qual conforma uma espécie de fenomenologia. (Cf. ARENDRT, 2008) Desta maneira, com este pano de fundo, passa-se à crítica à noção de trabalho de Marx, e à noção marxiana segundo a qual a história seria, ao final, feita pelo próprio homem. Desenvolvem-se as famosas distinções de *A condição humana*:

¹ Como mencionou Young-Bruhel: “ela chamou seu método filosófico de ‘análise conceitual’; sua tarefa seria achar ‘de onde conceitos vêm’. Com ajuda da filologia ou da análise linguística, ela levava os conceitos políticos de volta às suas experiências históricas concretas e geralmente políticas de que emergiam esses conceitos. Assim, ela estava apta a tratar do quanto o conceito tinha se desviado de sua origem, traçando um quadro desse desvio dos conceitos no curso do tempo, marcando os pontos de confusão linguística e conceitual. Para colocar a questão de outra maneira: ela realizava um tipo de fenomenologia.” (YOUNG-BRUEHL, 2004, p. 318)

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo “artificial” das coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora nesse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundaneidade.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. (ARENDDT, 2009, p. 15)

Tratar-se-ia de “atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra.” (ARENDDT, 2009, p. 15). No que já se nota: desde a enunciação da questão, o homem não aparece como artífice de seu próprio percurso, nem aparece ele como fruto de relações desenvolvidas na imanência da realidade efetiva (*Wirklichkeit*). A vida a ele teria sido “dada”, tratando-se, assim, de uma criatura a qual, como tal, teria um “criador”. Há, pois, certo elemento teológico já no começo de *A condição humana*.

Assim, isto ponto, para que se possa compreender a posição da autora, é preciso partir para as distinções arendtianas propriamente ditas. Elas explicitam sua posição.

Isto se dá até mesmo porque, segundo a autora, haveria em Marx a “confusão conceitual” entre o labor e o trabalho, o que seria nefasto (Cf. ARENDDT, 2009), sendo necessária tanto uma crítica ao autor de *O capital* como uma retomada do modo originário pelo qual tais conceitos teriam se expressado na antiguidade grega.

Vejamos aquilo que diz Arendt sobre labor, trabalho e ação, pois.

Estaria o labor ligado às necessidades naturais, sendo o homem um *animal laborans*; com essa “atividade fundamental”, estar-se-ia completamente preso ao processo biológico da vida. De um lado o natural, pois. No trabalho, por outro lado, haveria certa permanência dos produtos da atividade humana. Ter-se-ia também certo afastamento das necessidades naturais de modo que com essa atividade seria possível uma produção do mundo propriamente dito. Vê-se, portanto que a fome, por exemplo, liga-se ao homem enquanto algo de animal, relacionado ao “processo biológico do corpo humano”. Aquilo que “transcende todas as vidas individuais”, que se relaciona às necessidades humano-genéricas seria de natureza distinta, não havendo – segundo Hannah Arendt – Marx compreendido esse fato: a artificialidade

de do mundo nada teria em comum com a produção voltada às necessidades mais básicas dos homens.

No que devemos ressaltar: tal distinção arendtiana parece, por vezes, de uma candidez ímpar, parece mesmo poder ser apropriada criticamente pelos marxistas. Isso, porém, não tem fundamento sólido se olharmos a temática de modo mais detido.

Isso ocorre primeiramente porque o ser social é concebido por Arendt, não só como algo dissociável e dissociado do ser natural, “como se o homem não tivesse sempre diante de uma natureza histórica e uma história natural” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31), rompendo-se a totalidade conformada entre a base natural - que fornece as condições de vida do homem - e a sociedade. A fundamentação da concepção segundo a qual “a vida foi dada ao homem” está nessa aparentemente ingênua e perspicaz distinção. As raízes da crítica arendtiana são, também, teológicas, neste sentido.

Se ao satisfazer suas necessidades naturais o homem fica somente preso a um ciclo biológico, como quer Arendt, não há como se dar a passagem do ser natural ao ser social: o processo evolutivo de tornar-se homem do homem é apagado e, no lugar da imanência do desenvolvimento do ser humano, tem-se um apelo a uma força transcendente. Para Marx – que diferentemente de Arendt percebe a relação dialética entre as necessidades naturais e as necessidades sociais - “fome é fome, mas a fome satisfeita com carne cozida e comida com garfo e faca é diferente da fome daquele que devora carne crua, com ajuda das mãos, das unhas e dos dentes.” (MARX, 1993, p. 92) Portanto, a autora de *A condição humana* traça – de modo até certo ponto arbitrário (Cf. SARTORI, 2014) - uma cisão na totalidade que conforma a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) de tal modo que, em verdade, sua defesa da separação entre o labor e o trabalho a leva a não poder conceber o processo social em sua imanência.

Para Hannah Arendt, não só o labor estaria preso ao imobilismo da necessidade biológica; seria preciso, igualmente, uma crítica ao trabalho: “o trabalho, e não o labor, é destrutivo, uma vez que o processo de trabalhar subtrai material da natureza sem o devolver no curso rápido do metabolismo natural do organismo vivo.” (ARENDRT, 2009, p. 112) Ou seja, a esfera produtiva (o labor e o trabalho) como um todo seria eivada pela agressão: no labor da natureza frente ao homem; no trabalho, do homem frente à natureza. Portanto, a base real do processo de tornar-se homem do homem (Cf. MARX; ENGELS, 2007) resta incompreensível, e igualmente resta o processo de “afastamento das barreiras naturais”, tratado com cuidado pelo velho Lukács (Cf. LUKÁCS, 2013), processo esse pelo qual as determinações da sociedade

passam a ser crescentemente fruto da atividade humana, e não de potências incontornáveis.

Veja-se que Arendt é fundamentalmente pessimista sobre tal processo:

A partir do momento em que o homem deixa de se apresentar como *creatura Dei*, experimenta grande dificuldade em não passar a representar-se, conscientemente ou não, como *homo faber*. (ARENDDT, 2001, p. 214)

Segundo Arendt, quando o homem deixa de se enxergar como uma criatura divina, ele passa a se ver como um homem que trabalha, como *homo faber*, estando marcado por um caráter essencialmente agressivo, intrusivo. Assim, quando “o sagrado se torna profano” (MARX; ENGELS, 1998, p. 14), a autora enxerga a agressão e uma atitude destrutiva frente à natureza e, em verdade, frente ao próprio homem. Com a “mediação das coisas ou da matéria”, na dicção da autora de *A condição humana*, haveria sempre ausência de liberdade (Cf. ARENDT, 2000) de tal modo que a esfera produtiva mesma aparece também com tonalidades teológicas na medida em que haveria uma “queda”, uma “decadência” (*Verfallen*) que, tal qual em Heidegger e em certas interpretações da bíblia, condena o homem a se colocar frente à natureza para, então, ser levado, por consequência, a transformar o mundo conscientemente.

Portanto, pode-se afirmar que quando “os homens são por fim compelidos a enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes” (MARX; ENGELS, 1998, p. 14) Arendt enxerga um desvio diante das “condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra.” Aquilo que é enxergado como autores como Marx, Engels e Lukács como um passo decisivo que propicia, enquanto possibilidade, avanços essenciais, é visto pela autora de *A condição humana*, em meio ao seu projeto, como uma espécie de maldição.

A transformação consciente das condições de vida somente poderia levar à agressão. Para ela, assim, tendo-se a esfera produtiva enquanto algo inelutavelmente eivado por alguma espécie de postura intrusiva, dever-se-ia focar naquilo que a autora chama de ação, esta última estando relacionada à pluralidade, à política, e, nunca, à esfera produtiva. Nesta “atividade fundamental”, diz a autora, “a pluralidade dos homens, indicadas nas palavras do Gênesis, que nos diz que Deus não criou o homem, mas que ‘macho e fêmea Ele os criou’, constitui a esfera política.” (ARENDDT, 2009 b, p. 108) Ou seja, novamente se tem uma referência de tonalidade teológica, a qual, por sua vez, manifesta-se na medida em que a ação daria espaço a um acontecimento (*Ereignis*), algo extraordinário, que sequer poderia ser compreendido racionalmente:

Diz explicitamente a pensadora alemã:

Todo o ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um “milagre” – isto é, algo que não poderia ser esperado. (ARENDDT, 2000, p. 218)

Para a autora, inclusive, “a capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama de faculdades humanas.” (ARENDDT, 2000, p. 218) A fundamentação com a qual Hannah Arendt se opõe ao marxismo, pois, passa – não pela superação (*Aufhebung*) de “paradigmas ultrapassados” dos séculos XIX e XX, como acreditam muitos, mas, passando por Santo Agostinho (Cf. KAMPOWOSKI, 2008), pela recuperação de uma tonalidade teológica que parecia há muito ter sido superada nas ciências sociais. Neste sentido específico, não há avanço qualquer com a autora.

Se a autora procura desvencilhar-se da busca pela supressão (*Aufhebung*) das vicissitudes originadas na esfera produtiva, e relacionadas à estruturação de determinado modo de produção, é preciso apontar que, ao final, com isso, nada mais faz que mistificar a realidade social. (Cf. SARTORI, 2014) Tal mistificação, por sua vez, é um fruto de uma produção concatenada, na sociedade capitalista, com potências estranhas (*entfremdet*) ao controle consciente do homem. E, como disse Marx:

A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material apenas se desprenderá do seu véu místico quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. (MARX, 1988, p. 76)

Se a crítica de Arendt a Marx passa pela teologia, isso talvez se dê porque o processo social de vida que a autora supõe como insuprimível (aquele baseado nas relações de produção capitalistas) dá ensejo a essa mistificação.

Arendt, assim, ao final, recorre à transcendência da teologia; os marxistas, à imanência da transformação consciente da realidade social, à práxis socialista, já apontada por Marx na recém citada passagem de *O capital*, em que há um elogio ao “controle consciente e planejado” o qual, claro, é impensável em uma sociedade marcada pelo domínio do capital. A crítica de Hannah Arendt a Karl Marx, pois, traz consigo também uma posição concreta diante da realidade social, sendo preciso compreender seu pensamento também em face desta posição.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Forense Universitária, 2009.
- _____. **A promessa da política**. São Paulo: Difel, 2009b.
- _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. **Sobre a revolução**. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.
- KAMPOWSKI, Stephan. **Arendt, Augustine, and the New Beginning**. Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Co, 2008.
- LOSURDO, Domenico. **Crítica ao Conceito de Totalitarismo**. Tradução por Maryse Farhi. In: *Crítica Marxista* n° 17. São Paulo: 2006.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. London: Penguin Books, 1993.
- _____. **O Capital**, Volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MARX e ENGELS, Karl e Friederich. **O Manifesto Comunista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. **Hannah Arendt: milagre, história e revolução**. In: *Verinotio: Revista on line de educação e ciências humanas*. V. 18. Disponível em www.verinotio.org.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt: For the Love of the World**. London: Yale University Press, 2004.
- WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx: o Mundo do Trabalho**. São Paulo: Ateliê, 2000.

ARTIGO

LA FIESTA DE LA VIRGEN DEL CARMEN DE LA TIRANA.
¿RITUAL O ESPECTACULO?¹

Resumen

En este artículo abordo la fiesta de la Virgen del Carmen de La Tirana del Tamarugal en Tarapacá, Chile, a partir de una comparación entre sus aspectos rituales religiosos y sus elementos de escenificación teatral, de espectáculo y de entretenimiento. Siguiendo a R. Schechner (2000) la idea es caracterizar la ceremonia entendiéndola como una mezcla de ambos polos, el de la ritualidad y el del entretenimiento superando tal contradicción a partir de un análisis basado en los estudios de la performance, en la línea del mismo Schechner (2000), Taylor (2012) y Fischer-Lichte (2011).

Palabras claves: Tirana; Ritual;
Espectáculo.

Abstract

In this article we work with the feast of the Virgen del Carmen of La Tirana in Tarapacá Tamarugal, Chile, from a comparison of their religious ritual aspects and elements of theatrical staging, spectacle and entertainment. Following R. Schechner (2000) the idea is to characterize the ceremony understood as a mixture of both poles, the ritual and entertainment such beating from a contradiction-based studies of the performance, in line with the analysis same Schechner (2000), Taylor (2012) and Fischer-Lichte (2011).

Keywords: Tirana; Ritual; Performance.

* Antropólogo, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Investigador Principal Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas-ICIIS. Luis Eugenio Campos E-mail: luiseugeniocampos@gmail.com

¹ Investigación financiada a través del Proyecto Fondecyt 1110878, Altares de la Virgen de La Tirana. Iconografía Religiosa en la Pampa del Tamarugal y por el Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas-ICIIS, Código de Proyecto: **CONICYT/FONDAP/15110006**’.

Presentación

Hace varios años que asisto a la Fiesta de La Tirana de Tarapacá, donde los peregrinos se congregan a mediados de julio para celebrar a la Virgen del Carmen de La Tirana, señora de la Pampa del Tamarugal. Esta fiesta es considerada uno de los rituales más importantes de la religiosidad popular en América (García, 1985). Miles de personas bailan a las imágenes, se visten con ropas coloridas, representan en sus bailes diferentes formas de humanidad y decoran a sus vírgenes con los más variados atavíos que las hacen parecer enormes y despampanantes, adornando así la desierta Pampa del Tamarugal que las cobija.

Sin duda es una práctica ritual del catolicismo que conlleva en sí los mejor de la expresión ritual: culto a las imágenes, derroche por doquier, sacrificio, penitencia, congregación ritual, culto a los antepasados, doctrina y un sinnúmero de fases rituales repetitivas que aumentando en intensidad hacen explosión literal en la misa de vísperas del 15 de julio en la noche, cuando se realiza el saludo a la “chinita”, como cariñosamente la llaman.

Durante muchos años esta fiesta se desarrolló en un ambiente en que predominaba la devoción y la circunspección religiosa, la creencia, la doctrina materializada en la forma ideal de rendir culto para esos feligreses, es decir, el baile y el canto y las ceremonias religiosas, llenos de expresión y de colorido, adornando de esta manera el desierto de Atacama. A ellos se le sumaba la expiación, la solicitud, a través de la mandas, de la intervención de las divinidades en las vidas cotidianas de los peregrinos y también el derroche, las libaciones rituales y el consumo desmesurado.

No obstante, si bien siempre se trató de un ritual, nunca dejó de tener componentes dedicados al espectáculo, como si los espectadores en este rito fueran simplemente indispensables para que la fiesta se llevara a cabo, como si la exhibición de sus cuerpos, de sus imágenes y la exposición de sus creencias sólo tuvieran sentido en la medida en que eran expuestas a los otros.

Voy a plantear en este artículo la comparación entre estos dos aspectos que contiene la fiesta, el ritual y el espectáculo, a la luz de la tabla que propone Schechner (2000) y en la que opone eficacia a entretenimiento, poniendo por un lado el ritual y por el otro el teatro.

Veremos en primer lugar por qué la Fiesta de la Tirana aparecería como un ritual. Luego, pasará a buscar en ella los elementos de entretenimiento y teatro, de espectáculo, que eventualmente podría contener. Al final del artículo propondré una

forma de superar esta dicotomía, precisamente a partir de los estudios de la performance.

La Fiesta de la Virgen del Carmen de la Tirana como Ritual.

La Fiesta del 16 de julio es un ritual ya que es una creación colectiva en donde los participantes creen con fe ciega y además participan de todos los actos de la ceremonia. Rezan, comulgan en las misas, acompañan a sus imágenes en las procesiones, les hablan, las tocan y reverencian con gran sobrecogimiento. Encontramos en los días en que dura la fiesta a muchos de ellos que pierden el sentido del tiempo y del espacio y entran en éxtasis que los hace llorar y desvanecerse, como si estuvieran poseídos o en trance. Otros se arrastran centenas de metros por el suelo, como una manera de prometer a cambio de su sanación, de expiar sus culpas, pagar con su sangre derramada los favores concedidos por la Virgen. Todo en ellos es fe profunda, convencimiento y devoción católica cristiana.



Imagen N. 1: Músicos antecedendo el tránsito de la Virgen de una de las cofradías de la Tirana. Fotografía de Luis Campos, julio 2011.

En estos momentos no hay crítica posible a su accionar, nadie piensa que se está haciendo el ridículo o que se debe ser censurado porque se ha perdido el control. La evaluación, cuando la hay, se da en términos de los rígidos marcos que señala el ritual, tales como la compostura que se debe tener cuando se baila, la solemnidad de

los cantos, el largo de las faldas de las mujeres, el respeto por los horarios específicos en que se debe salir a bailar, y otra serie de normas que se han vuelto letra con los años y que hablan de la manera correcta en que se debe rendir culto en la Fiesta de la Virgen del Carmen de La Tirana.

Desde el inicio de las celebraciones, alrededor del día 10 de julio, hay etapas establecidas que se van cumpliendo sagradamente. El saludo en la Cruz del Calvario, acompañar a su imagen bailando hasta el templo y ahí reverenciar a la Virgen del Carmen que descansa en el templo, la única, la original. Luego de eso salen por turnos a bailar en la plaza y en sus calles aledañas. Durante este tiempo el espacio geométrico del pueblo de la Tirana, generalmente terroso, despoblado y silencioso, se transforma en una algarabía sin fin. Recorrer las calles del pueblo en esos días significa encontrarse con las imágenes de la Virgen que cada sociedad carga por el pueblo, con los músicos anunciando estridentemente que se aproxima la reina de cada baile, con los danzantes vestidos con coloridos trajes y con finos y coordinados movimientos. Sin duda un ambiente sobrecogedor y que a partir del día 10 se repite incansablemente día y noche, sin parar.



Imagen N. 2: Cargadores de la Virgen caminando hacia la Cruz del Calvario para hacer su Entrada a la Fiesta.
Fotografía de Luis Campos, julio de 2012.

El día 15 y ya habiendo ingresado todas las sociedades religiosas, tanto los danzantes como los espectadores comienzan a prepararse para la fiesta de gala, la víspera del cumpleaños de la Virgen, vistiéndose con las mejores ropas, adornando a

su propia Virgen con los más bellos trajes y luces multicolores, entregando lo mejor de sí para el baile. Ocasión ritual por excelencia, hasta los espectadores sacan sus finos atuendos, se bañan antes de la ceremonia y se ponen perfume. No en vano se está asistiendo a una fiesta de cumpleaños. Momento emotivo, cúlmene del ritual, la misa de vísperas marca el derroche de emociones y de intensidad ritual. Velas en las manos de los peregrinos, pañuelos blancos, alegría, algarabía y llantos.

El día 16, el de la Virgen del Carmen, se baja a la segunda imagen de la Virgen que permanece en el templo y que por su tamaño es la que transita y se pasea en las procesiones. Para iniciar la procesión descienden la Virgen con un arnés especialmente dedicado a ella, del que cuelgan cientos de cintas multicolores que los peregrinos simbólicamente tiran como si ellos estuvieran cooperando en su desplazamiento. La imagen siempre sale acompañada de San José y el Nazareno que va sentado sobre una monumental representación del globo terráqueo. Esta procesión es extenuante, no sólo por los 40 grados de calor seco del desierto y por sus más de tres horas de duración, sino también por la necesidad de los feligreses de estar cerca del anda de la Virgen. Todos se agolpan cerca de los cargadores quienes sobre sus hombros llevan a la sagrada imagen.

Al finalizar la procesión la Virgen vuelve a ser levantada y cada sociedad religiosa comienza los rituales de despedida que se prolongarán por 4 o cinco días más. Cada baile se despide en el templo, entonando sus tristes cantos ceremoniales y retirándose con una procesión en retroceso, nunca dándole la espalda a la Virgen. Es esta una ceremonia llena de emoción, en que los danzantes que han cumplido sus mandas dejan el traje con que bailan a los pies de la Virgen, todo acompañado de llantos y de desmayos por lo doloroso y significativo que significa el dejar la sagrada vestimenta que se ha cargado por tantos años. Al salir y como efecto del deber cumplido, muchos bailarines no contienen más su emoción y rompen en llantos, se desmayan y entran en el éxtasis de comunión con su divinidad.

Si la entrada y salida del templo para despedirse están llenas de ceremonialidad y seriedad, el tránsito hacia la Cruz del Calvario para despedirse se da en un ambiente mucho más distendido. Entonando canciones alegres, con versos irónicos y algunos de doble sentido, se aproximan así a cerrar el círculo ritual que se ha abierto al llegar. Las palabras del caporal del baile, como también del Presidente de la Sociedad, marcan el fin de las acciones rituales plenamente sagradas. De ahí a compartir y despedirse, hacer la maletas y volver a sus vidas cotidianas.

En todo este tiempo ritual, sagrado de la fiesta, de lo que se trata es de relacionarse con la divinidad, específicamente con la Virgen, en su advocación de Virgen

del Carmen de La Tirana. En este sentido se da una relación con un otro ausente, que vienen siendo las divinidades que son objeto de culto durante la fiesta, en orden de importancia la Virgen María, el Niño Jesús, Jesucristo Crucificado, San José y el mismo Dios.

Lo que buscan los feligreses es ante todo resultados, que se plantean, a partir de sus mandas, como una negociación con las lejanas divinidades para conseguir, por medio de los rezos y del culto desplegado, es decir, del sacrificio, mejores condiciones en la vida terrenal, la sanación de los enfermos, buscando pagar por anticipado o como devolución por favor concebido, aquellos beneficios que entregan precisamente las divinidades.

Por último tanto el tiempo como el espacio se han transformado en la fiesta en tiempos y espacios simbólicos que representan espacios y tiempos distintos del que se vive cotidianamente. En este sentido el espacio geométrico del pueblo de La Tirana y de sus propios barrios donde bailarán en la octava, se transforma en un espacio performativo, espacio ritual en donde se desencadenan actos que están dentro del tiempo ritual. Un tiempo que es sagrado y se lo considera como tal. Los trabajadores dejan sus faenas, tengan o no permiso para ello. Todos saben en la región que esos diez días son fundamentales para los creyentes, que son la gran mayoría de los habitantes de la Pampa del Tamarugal.

De esta manera el peregrinaje al Santuario de la Tirana con motivo de la Fiesta de la Virgen del Carmen es un estado de *communitas*, según lo han trabajado Víctor Turner (1988) y Van Kessel (1985). Un momento en el que las jerarquías quedan de lado, en el cual se pone en evidencia la anti-estructura, en el cual el compartir en común se vuelve lo más importante, en el que la necesidad de hacerse visible de los sectores más postergados de la sociedad iquiqueña y pampina los lleva a exagerar en todos los aspectos que componen el ritual. Como ejemplo de lo anterior basta con señalar cómo las andas de cada sociedad religiosa, doscientas en cada celebración, son decoradas con múltiples elementos iconográficos que incluyen en una estética recargada panderos gigantes, zampoñas monumentales, carruajes de princesas, trineos, renos, pagodas chinas, fotos de muertos, además de emblemas patrios, otros santos y otra vírgenes. Y todas ellas paseando, exhibiéndose en las calles del templo saturando con la imagen de la Virgen el espacio ritual circundante.

La Fiesta de la Virgen del Carmen de la Tirana como Teatro

La Fiesta de la Tirana es entretenimiento y en este sentido más cercana al espectáculo y a una realización escénica, en la forma de una presentación teatral, porque sin duda alguna la gente que asiste va a divertirse de las más variadas maneras posibles. Se compran baratijas, se come y se bebe como en cualquier otra fiesta, ya que como vimos en el ritual, esta fiesta no deja de ser un cumpleaños, el cumpleaños de la Chinita. También se pasea, se pierde el tiempo en conversar con viejas amistades que sólo se encuentran en la Fiesta, disfrutar de la vida, tomar sol, gastar dinero, arreglarse.



Imagen N. 3: Comerciante preparando carnes asadas. Fotografía de Luis Campos, julio 2012.

Todo es divertimento a lo largo de los diez días que dura la celebración, lo que deja en claro que lo que se vive es ciertamente el ahora, el presente de este tiempo en un espacio que está hecho para disfrutarlo. Incluso el sacrificio se aprecia al final del ritual como parte de la misma diversión, el tiempo y el dinero gastados evidencian también este vivir en el ahora, no importando la cuantía de los recursos que se han reunido durante todo un año para ser dilapidados en la celebración. Por otro lado, se aprecia la presencia de espectadores y la intencionalidad de que el espectáculo sea presenciado. Si bien son más de doscientas sociedades religiosas y cada una tiene como promedio unos 40 danzantes, el resto de las personas viene a acompañar, a apoyar a los bailes. Digamos que entre bailarines y personal de apoyo cada sociedad

puede llegar en promedio a unas 100 personas, lo que lleva a unos 20 mil asociados directamente a la fase ritual de la celebración. Pero a lo largo de los diez días de fiesta circulan cerca de medio millón de personas por el poblado de La Tirana, lo que se traduce en que la gran mayoría son meros espectadores de lo que allí sucede. En este sentido es claro que hay un público que mira y que aprecia lo que ahí acontece.

Alrededor de cada presentación de una cofradía se van situando los asistentes que van evaluando la forma en que se presenta cada uno de los bailes. Muchos van a mirar a sus hijos y otros parientes como quién asiste verdaderamente a una presentación teatral de estos, prosperando la crítica en el sentido de evaluar ya no sólo desde la perspectiva ritual, calificándose también la performance de los otros. Hay así desplegada una crítica de moda, del vestuario de cada uno de los bailes, una apreciación estética con relación al arreglo de las andas y una evaluación crítica del desempeño general de los principales actores que hacen posible el desarrollo de la fiesta como espectáculo, ya no sólo como ritual.

En el caso de los bailarines, si bien ellos están imbuidos de un sentido de creencia, de estar bailando en torno a un espacio y tiempo sagrados, no es menos cierto que ellos saben lo que hacen, al punto en que el resto del año el preparar los bailes se ha vuelto una rutina que es más parecido al entrenamiento para una competencia, un juego, que a la preparación para una práctica ritual seria y profunda. Quizás lo menos que tiene de espectáculo en el sentido que lo plantea Schechner tiene relación con la creatividad individual, ya que en los bailes lo que predomina sin duda es la asociación colectiva, más vinculada al accionar ritual y religioso.

Por otro lado, las fases del ritual que he reseñado anteriormente se ven desplegadas a la largo de la fiesta a través de un hábil y preparado guión del espectáculo el que incluye en alguna de las principales ceremonias cámaras de televisión, grandes pantallas gigantes que transmiten la ceremonia en vivo y en directo, no sólo para la misma plaza de La Tirana, sino también para la toda la región de Tarapacá, además de ritmos específicos en relación a quién, por qué y cuándo debe aparecer sobre el escenario-altar, lo mismo que un guión de canciones interpretadas en vivo por músicos puestos al pie del escenario, como en las grandes óperas y un locutor de continuidad que si bien puede ser uno de los religiosos que oficia la misa, se desempeña como animador de este gran festival en el que se transforma la celebración de La Tirana en la noche de vísperas. Todo finaliza con la interpretación de la Reina del Tamarugal canción ganadora de un festival popular que se entona mientras los fuegos artificiales comienzan a explotar en el cielo y la gente mueve sus matracas y agita sus pañuelos celebrando la llegada del día de la Virgen. De esta manera el guión

festivalero se toma la fiesta en su momento cúlmine, en el éxtasis de la intensidad ritual, sin duda manejado por la Iglesia oficial, pero de todas formas siendo del gusto de la mayor parte de los asistentes a las celebraciones.



Imagen N. 4: Panorámica de las pantallas gigantes y del altar escenario preparado para la noche de vísperas el día 15 de julio. Fotografía de Luis Campos. (julio 2012).

Conclusiones

A partir de lo que relatan muchos de los peregrinos, el espectáculo siempre estuvo presente en la Fiesta de la Virgen del Carmen de La Tirana. La legitimación de la fiesta, y específicamente, de los grupos sociales a los que pertenecían los bailarines, obligó a que los bailes siempre estuvieran hablando a un otro ausente, en la búsqueda del esquivo reconocimiento. Este reconocimiento debía provenir desde la jerarquía eclesiástica, desde las clases acomodadas y desde los sectores nacionalistas que veían a la fiesta como una manifestación de la peruanidad que se quería dejar atrás.

La presencia de espectadores ha ido sin duda en aumento y dice relación en primer lugar con la apertura de la Iglesia en los años 60 y que permitió el reconocimiento de la forma de devoción identificada con la piedad o religiosidad popular; y posteriormente, con la masificación de la fiesta después de los años ochenta, período asociado a la declaración de zona franca económica en la provincia, como también al aumento y la diversificación de los patrones de consumo de los iquiqueños. Ya en la actualidad, el nuevo auge minero ha entregado todavía mayor poder adquisitivo a los feligreses, los que pueden ahora invertir más recursos en la celebración de la

fiesta, aumentando así el fondo ceremonial disponible para la celebración. Todo esto se suma al derroche tecnológico que también se vive en la región lo que permite que toda la celebración se llene de cámaras fotográficas y de filmadoras que van registrando, no sólo por los turistas y eventuales científicos sociales, sino también por los miembros de cada una de las cofradías, los instantes más importantes de la fiesta, los que posteriormente serán publicados en las redes sociales.

Pero también podríamos hablar de una intensidad ritual *v/s* la intensidad del espectáculo que se da a lo largo de la misma celebración. Por lo general es el ritual el que comienza marcando el ritmo de la celebración, lo que coincide, además, con la poca presencia inicial del comercio, de los espectadores, de los turistas, del clero oficial y de las autoridades. Alrededor del día 10, que es cuando comienzan las entradas de los bailes, se aprecian más que nada a los devotos de cada sociedad, sin tanta parafernalia, como se verá en los días posteriores. De esta manera el ritual, instalado con los preparativos que se realizan en el poblado para el inicio de la celebración y con la llegada de los primeros bailes, va perdiendo lentamente protagonismo frente al espectáculo que va creciendo a su vez en intensidad, sin llegar a anularse completamente el uno u el otro.

Lo interesante es que todo lo anterior en ningún momento elimina los estados de *communitas* a los que la gente ha llegado por medio del ritual. Como he mostrado, si algo caracteriza a la Fiesta de La Tirana es la intensidad de las relaciones sociales que se dan en la celebración, como así mismo la eliminación de las jerarquías preestablecidas en la vida cotidiana, generándose un sentido de igualdad que insisto, en ningún momento es eliminado por la presencia del espectáculo.

Por otro lado, la presencia del espectáculo tampoco llega a atentar contra el ritual haciendo perder el sentido último que tiene la celebración. Luego de las manifestaciones masivas, la ritualidad vuelve a ser sobrecogedora en lo íntimo de cada sociedad religiosa, en la alegría al ir cantando, haciendo versos saturados de ironía que se entonan en el camino de regreso a la Cruz del Calvario, lo mismo que la seriedad en las palabras de los encargados rituales de cada cofradía o del presidente de cada sociedad. A todos los sobrecogen intensas emociones que son sólo posibles en la medida en que se sigue desplegando y quizás, retoma su protagonismo, el ritual característico de la fiesta.

Puedo entonces, a la luz de los estudios de la performance, proponer una salida a la pregunta inicial. ¿Ritual o espectáculo? Siguiendo a Schechner (2000) y a Victor Turner (1988), toda acción ritual está dotada de cierta performatividad que es necesaria para conseguir la eficacia simbólica, para conseguir que en definitiva las

intenciones, las funciones y las necesidades que llevan al ritual puedan en definitiva ser cumplidas y satisfechas en su ejecución. La repetición constante, la saturación, la exageración, son todas estructuras preformadas que tienen efectividad y que se despliegan para conseguir la anhelada eficacia simbólica. Siguiendo a la teoría de la secularización (Berger, 1969; Segalen, 2005) puedo afirmar que muchos de estos elementos que nosotros llamamos drama o teatro en la actualidad de hecho se plasmaron precisamente en los tiempos en que la mayor parte de la existencia de los individuos funcionaba en clave religiosa. Con el paso del tiempo si bien las divinidades fueron siendo expulsadas de los ritos, fueron quedando las ritualidades, no siendo extraño entonces que las jerarquías religiosas actuales y los mismos peregrinos no tengan inconvenientes en volver a reunir dos elementos consustanciales a toda presentación religiosa y ritual: el rito y el teatro.

Bibliografía

Berger, Peter L. **El dosel sagrado**. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 1969.

Fischer-Lichte, Erika. **Estética de lo performativo**. Madrid, España: Editora Abada, 2011.

García Arribas, José. **Los bailes Religiosos del Norte de Chile**. Santiago de Chile: Seminario Pontificio Mayor, 1985.

Núñez, Lautaro. **La Tirana del Tamarugal**: del misterio al sacramento. Antofagasta, Chile: Universidad Católica del Norte, Departamento de Teología, 1989.

Schechner, Richard. **Performance**. Teoría y prácticas interculturales. Buenos Aires, Argentina: Editora Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires, 2000.

Segalen, Martine. **Ritos y rituales contemporáneos**. Madrid, España: Editorial Alianza, 2005.

Taylor, Diana. **Performance**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Asunto Impreso, 2012.

Turner, Victor. **The Anthropology of performance**. New York, USA: Paj Publication, 1988.

Van Kessel, Juan. **Lucero del desierto**. Iquique, Chile: Editorial Crear, 1985.

ARTIGO

LÍNGUA E PRÁTICA SOCIAL: O POSICIONAMENTO
PREFACIAL DE NAPOLEÃO MENDES DE ALMEIDA

Resumo

Esta pesquisa, de caráter bibliográfico e documental, tenciona verificar como a *Gramática Metódica da Língua Portuguesa*, de Almeida (2005), posiciona-se em relação ao ensino de gramática, resvalando nuances e preconceitos que suplantam o plano linguístico, atingindo o social. Para isso, parte-se inicialmente de uma pesquisa bibliográfica, visando a uma breve revisão do estado da arte sobre a língua como prática social, para que, em seguida, seja realizada a investigação documental do prefácio da obra a partir de excertos selecionados. Considera-se, pois, que o prefácio de um compêndio normativo apresenta os pensamentos autorais, por ser a parte do livro onde se pode sublinhar e expor com mais liberdade as reais percepções sobre a condução do estudo da língua.

Palavras-Chave: Sociolinguística;
Gramática normativa; Preconceitos
linguístico e social.

Abstract

*This research, bibliographic and documentary character, intends to verify how the *Methodical Grammar of the Portuguese Language*, by Almeida (2005), is positioned in relation to the teaching of grammar, slipping nuances and prejudices that supersede the linguistic level, reaching the social. For this, we part was initially a bibliographical research, aimed at a brief review of the state of the art on the language as a social practice, so that then the documentary investigation of the preface of the work to be performed from selected excerpts. Therefore, it is considered that the introduction of a legal compendium presents the copyright thoughts, being the part of the book where you can highlight and expose more freely real insight into the conduct of language.*

Keywords: Sociolinguistics; Normative grammar; Linguistic and social discrimination.

* Mestre em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), Especialista em Língua Portuguesa pelo Centro Universitário Barão de Mauá (CUBM) e Língua Latina e Filologia Românica pela Universidade Cândido Mendes (UCAM), Licenciado em Letras pela Universidade Castelo Branco (UCB). Professor do Instituto Federal Fluminense (IFF). E-mail: so.thiago@hotmail.com

Introdução

Língua e sociedade estão intimamente inter-relacionas, já que ambas são heterogêneas e, como tal, sujeitas a variações de diversos tipos. Esse é um dos principais postulados da Sociolinguística, ciência surgida em meados da década de 1960 com os estudos variacionistas de William Labov, a quem foi atribuída a paternidade desse novo olhar sobre a língua, entendendo-a como atividade eminentemente social e que, por isso, deve ser considerada na comunidade de fala.

O prefácio dos compêndios de normas, a partir de traços subjetivos da escrita autoral, evidencia a perspectiva que se pretende para o estudo do padrão gramatical na obra. Nesse sentido, este artigo pretende, com base em excertos prefaciais da obra de Almeida (2005), uma investigação documental capaz de demonstrar como o direcionamento linguístico reflete o campo social, dado que, segundo a Sociolinguística, língua e sociedade não devem ser consideradas separadamente. Antes disso, contudo, delinea-se concisa e brevemente a trajetória mais recente das tentativas de dispensar à língua um concepção verdadeiramente social.

Considerando que o compêndio de Almeida foi publicado no ano de 2005 e que não houve substanciais modificações em relação aos prefácios das edições mais antigas, o ano da obra, neste caso específico, não é dado representativo que mereça atenção analítica. Merece, todavia, observação o fato de que a publicação é posterior ao advento dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), sem que tenham sido eles sequer mencionados no intróito da gramática. De qualquer forma, com o falecimento do autor em 1998, época do “nascimento” dos PCN, não se pode levar em conta esse ponto, visto que a obra analisada é de publicação póstuma.

Neste trabalho, justifica-se a escolha do compêndio em tela por várias razões. A primeira é que a obra encontra-se na 45ª edição, com mais de quinhentos mil exemplares comercializados, demonstrando, de certa forma, a adesão do público estudioso da norma. Além disso, trata-se de um livro conhecido de um professor de notório conhecimento tanto na área da Língua Portuguesa quanto na seara do Latim. Não se pode olvidar, outrossim, que a *Gramática Metódica da Língua Portuguesa*, cuja 2ª tiragem se deu em 2007, foi e ainda é uma obra de referência na área, assim com o são as obras de Rocha Lima (2011) e de Bechara (2009). Assim, justifica-se a relevância desta pesquisa.

Por fim, não tencionando exaurir as diversas formas possíveis de análise dos trechos selecionados em Almeida (2005), pretende-se contribuir para o entendimento de como ocorre a relação entre língua e sociedade, com inserções teóricas da

Sociolinguística e de autores de outras áreas do conhecimento tais como da Análise do Discurso, da História da Linguística e da Sociologia, a fim de se construir um trabalho eminentemente interdisciplinar.

A concepção social da língua: breves considerações

Não é de veras recente a tentativa de dar à língua uma concepção social que suplante a simples padronização de conhecimentos convencionados proposta pela gramática normativa. Na verdade, já no século XIX, o linguista francês Antoine Meillet insistia no caráter social da língua, definindo-a como um fato social, em clara filiação ao sociólogo conterrâneo Émile Durkheim, para quem a língua existiria independentemente de cada um dos indivíduos que a falam, sendo considerada exterior a eles (CALVET, 2002).

Contemporaneamente a Meillet, o estruturalista Ferdinand de Saussure já havia declarado em sua obra póstuma *Curso de Linguística Geral* (1995) que a língua era a parte social da linguagem, considerando-a uma instituição social. Contudo, para Calvet (2002), as asserções de Saussure são, com efeito, apenas um princípio geral revestido de indefinição teórica, incapazes, portanto, de prover os meios necessários para sustentar suas próprias afirmações.

Essa crítica ao estruturalismo, o qual considerava a língua em si mesma, foi retomada por William Labov em meados do século XX. Para ele, o termo “social” em Saussure “significa simplesmente ‘pluri-individual’, nada sugerindo da interação social sob seus aspectos sociais mais gerais” (CALVET, 2002, p. 31). Nessa ótica, Labov (2008) chega a afirmar que a Sociolinguística é a própria Linguística, visto que não se pode alijar o aspecto social dos estudos da linguagem.

A rigor, os estudiosos mencionados não foram os únicos a discutir o elemento social que se encontra intrínseco à língua, havendo outros que, mais recentemente, dedicam-se a investigar, na área da Linguística, da Antropologia e Sociologia, “como o social fica impresso no individual” (HANKS, 2008, p. 36), uma vez que, quando o indivíduo se expressa por meio da língua não está unicamente exercitando a forma comunicativa que dela emana, mas, em complementação, fornece ao receptor da interlocução indícios informativos sobre o emissor da mensagem, tais como: classe social, lugar de origem, idade etc. e, às vezes, profissão.

Dessa forma, facilitada fica a compreensão do quão importante foi o advento da Sociolinguística, visto que a língua se situa acima da mera intencionalidade de se comunicar, abarcando pistas sociais de ampla significação. Aliás, segundo Mollica

(2013), à Sociolinguística interessa não só a questão da variação, mas também do preconceito linguístico e da mobilidade social. Nesse sentido, considerando a palavra como “o material privilegiado da comunicação na vida cotidiana” (BAKHTIN, 2009, p. 37), há de se notar que “elas são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios” (idem, p. 42).

Por outro lado, renomados gramáticos da atualidade persistem em “disciplinar a linguagem e atingir a forma ideal da expressão oral e escrita” (CEGALLA, 2000, p. 14), desconsiderando a feição social que reveste a língua, chegando ao ponto de afirmar que “maldizer da Gramática seria tão desarrazoado quanto malsinar os compêndios de boas maneiras só porque preceituam as normas da polidez que todo civilizado deve acatar” (idem, p.14). Assertivas desse tipo são possíveis provavelmente porque, como é notável pela comparação a compêndios de boas maneiras, a gramática compila regras que julga necessárias para o que indivíduo se porte bem, desconsiderando as nuances decorrentes da variação linguística e se esquecendo de que “a língua é uma atividade social, ela é parte integrante (e constitutiva) da vida em sociedade” (BAGNO, 2007, p. 168).

Nessa ótica, tanto no trato normativo da língua quanto no social, isto é, no sociolinguístico, evidencia-se que o discurso que sustenta os elementos fundamentais de sua aplicação teórica e prática “se constrói, com efeito, em função de uma finalidade, devendo, supostamente, dirigir-se para algum lugar” (MAINGUENEAU, 2004, p. 53). Logo, sendo a gramática normativa a materialização dos pressupostos ideológicos contidos na gramática tradicional, não é incrível que o discurso e os mecanismos perpetuadores de poder e de autoridade sejam “estampados, sem alteração, nas gramáticas normativas e preconizados como ‘formas certas’ pelo ensino” (BAGNO, 2010, p. 20). Uma das explicações possíveis para esse comportamento doutrinário do normativismo está no fato de que a gramática tradicional “não aderiu à revolução epistemológica da era moderna, não substituiu seus métodos de argumentação baseados na afirmação de autoridades antigas pelos métodos científicos da observação de dados [...]” (idem, p. 19).

Por outro lado, por entender a realidade linguística como heterogênea tal como o é a sociedade brasileira, a Sociolinguística se ampara no pressuposto de que “a língua é uma atividade social, um trabalho coletivo, empreendido por todos os seus falantes” (BAGNO, 2007, p. 36) e, assim sendo, comporta com flexibilidade a variação e a mudança linguísticas, em razão de considerá-las parte da normalidade da língua. Nesse sentido, como disciplina científica, a Sociolinguística tem como objetivo

principal “relacionar a heterogeneidade linguística como a heterogeneidade social” e como espinha dorsal o conceito de variação linguística (idem, p. 38-39).

Nesse sentido, a concepção discursiva de Maingueneau (2004), ao considerar a finalidade como razão da construção do próprio discurso, acaba por confirmar que “não existe discurso, senão contextualizado” (MAINGUENEAU, 2004, p. 54). Ocorre que, em relação à gramática normativa, o discurso veiculado está “preso ao passado”, repetindo “distorções ideológicas [...] ao longo da história” (BAGNO, 2010, p. 20), ou seja, o contexto histórico do discurso normativista, que, segundo Bagno (2010), sustenta-se por meio de poder e autoridade, com efeito, estende-se aos dias atuais, como se estes fossem o nítido reflexo dos idos de outrora.

Sem embargo dessas exposições, é preciso registrar que a Linguística Histórica aponta que “hoje existe um renovado interesse pelo estudo da Gramática Tradicional como parte da história das ideias linguísticas” (WEEDWOOD, 2002, p. 10), uma vez que as abordagens modernas se valem das noções básicas encontradas em gramáticas antigas. Dessa forma, “os historiadores da linguística estão cada vez mais dispostos a considerar o passado sob uma ótica favorável” (idem, p. 19), dada a importância dos registros intelectuais para a abordagem historiográfica. Nesse ponto, o próprio Bagno (2010, p. 16) reconhece que “a Gramática Tradicional [...] é um patrimônio cultural do Ocidente, um monumento inestimável de saberes acumulados ao longo de mais de dois milênios”, deixando claro, todavia, que, mesmo funcionando como uma espécie de “pano de fundo” para a atividade científica e especulativa, o discurso tradicional não se preocupa com a investigação.

Como “a história registrada da linguística ocidental começa com um confronto entre duas visões da língua(gem) fundamentalmente opostas” (WEEDWOOD, 2002, p. 23-24), sendo a primeira considerando a língua como fonte de conhecimento e a segunda, como simples meio de comunicação, o entendimento da necessidade de codificação e de transmissão dessa língua fica assaz facilitado. Contudo, os questionamentos advindos da Sociolinguística contra a gramática não se apoiam no fato de ser necessária a transmissão do conhecimento, mas na forma como isso tem conduzido à disseminação de mitos, tais como a inferioridade da língua falada em relação à escrita, o que às vezes gera preconceitos linguísticos e sociais, e a necessidade da gramática normativa para ler e escrever bem.

Em vista disso, não há de se falar em desarraigamento do ensino da gramática, visto que ele é importante por poder “oferecer elementos de efetiva operacionalização para uma proposta de reformulação da teoria gramatical” (BECHARA, 2009, p. 19-20), mas sim em atenção ao tratamento dispensado pelas disciplinas linguísticas

ao que de social há na língua. Assim, é pelo descontentamento com o formato da configuração teórica dos compêndios gramaticais atuais que se podem erigir novas formas de pensar a língua como pertencente aos indivíduos que a manejam, e não a livros que se preocupam apenas com o padrão normativo. Aliás, pode-se, com base nisso, pensar uma nova educação em Língua Portuguesa.

Assim sendo, vislumbrando a heterogeneidade social “como um fator importantíssimo para se compreender a mudança lingüística – a sociedade é composta por diversos grupos, cada um deles com seu modo característico de falar a língua (sua variedade linguística)” (BAGNO, 2007, p. 169), e já sabendo que “dicionários, gramáticas e seus autores são parte do mesmo processo, assim como é a imposição da norma padrão no sistema educacional” (HANKS, 2008, p. 49), vale a pena averiguar se à língua é dado um tratamento que a considera como prática social ou se dela se esperam apenas noções mecânicas, desvinculadas do uso social.

O prefácio de Almeida: análise de trechos

Antes de mais nada, importa dizer que, para o estudo de todos os elementos e sentenças constituintes do prefácio de uma gramática tal como a de Almeida (2005), são necessárias várias páginas, dada a quantidade possível de análises sob o crivo dos diversos campos do saber, inclusive da Linguística e da Sociolinguística. Assim, o método adotado neste trabalho pauta-se pela análise de trechos, no total de sete, sem que sejam eles desvinculados do contexto prefacial de que são retirados.

Por se tratar de uma análise essencialmente qualitativa, recorre-se a autores diversos com o fito de corroborar as ilações e as observações tecidas, aproveitando-se a variedade de estudiosos que podem enriquecer o trabalho analítico proposto. Por opção metodológica, os trechos escolhidos são examinados um a um, de forma que, ao fim, tenha-se um panorama geral do posicionamento do autor em relação à língua como prática social.

Não se espera que o resultado da análise seja óbvia, eis que já é possível encontrar, na área da análise gramatical, produção científica demonstrativa de evolução, ainda que lenta, do perfil dos compêndios de normas. Prova disso é a recente publicação do artigo de Oliveira e Moura (2015) discorrendo sobre os indícios sociolinguísticos na gramática de Infante (2001). Há, também, trabalhos específicos analisando prefácios gramaticais, como o faz Oliveira (2014), por exemplo, ao investigar o intróito da obra de Cegalla (2000), identificando, com base nos pressupostos da

Análise do Discurso de Linha Francesa e da Sociolinguística, a resistência autoral ao dinamismo linguístico.

Passando, então, à análise dos trechos selecionados no prefácio da obra, no Trecho 1, tem-se que

Ensinar Gramática não é o mesmo que ensinar História Geral. Entre o fato histórico e o fato lingüístico muita diferença há de objeto, de método de exposição e, principalmente, de maneira de aprender. O fato histórico é por si completo; o fato lingüístico necessita explicação, necessita justificação, necessita exemplos, necessita argüição. O fato histórico impõe-se; a regra gramatical expõe-se (ALMEIDA, 2005, p. 3).

Nesse caso, o autor distingue o ensino de gramática em relação ao ensino de história geral, a partir das distinções concernentes ao objeto, ao método e à maneira de aprendizado. Com efeito, disciplinas distintas são, de modo lógico, distintamente estruturadas em razão do campo de atuação de cada uma, entendido este como a forma de “organização social que apresenta dois aspectos: (a) uma configuração de papéis sociais, de posição dos agentes e de estruturas às quais estas se ajustam; (b) o processo histórico no interior do qual estas posições são efetivamente assumidas, ocupadas pelos agentes” (HANKS, 2008, p. 43). Todavia, é temerária a afirmação de que, enquanto a regra gramatical é exposta, o fato histórico é imposto.

Na verdade, os fatos da língua estão necessariamente concatenados aos fatos históricos, demonstrando que a gramática, em sua gênese, foi imposta, o que encontra respaldo em Bagno (2013), Fiorin (2013), Lyons (2011) e Weedwood (2002), por exemplo. Segundo Bagno (2007, p. 63), a noção de prescrição e imposição surgiram no século III a. C. a partir da necessidade de normatizar a língua do povo que foi dominado por Alexandre Magno, conhecido como O Grande, criando um “padrão uniforme e homogêneo que se erguesse acima das diferenças regionais e sociais para se transformar num instrumento de unificação política e cultural”. Nesse sentido, muito mais do que exposta, a norma é imposta, visto que a gramática normativa “não é uma disciplina com finalidade científica e sim pedagógica” (BECHARA, 2009, p. 52), o que se coaduna ao pensamento de Petter (2014).

Reafirmando a importância da tradição no ensino gramatical, Almeida (2005), assevera, no Trecho 2:

Vem-nos à mente aquela passagem de Antole France: A diferença entre o ignorante e o sábio está em andar este tateando, mui medrosa e cautelosamente, as paredes de um quarto escuro, e em andar aquele despreocupadamente, feliz e sem medo, pelo meio da escuridão.

Talvez visando a essa felicidade é que não cuidam do sério aprendizado de nosso idioma, para que, despreocupados das regras da gramática, livres das tradições dos bons escritores, possam dizer e escrever, a torto e a direito, o que pensam (ALMEIDA, 2005, p. 4).

No que concerne a essa citação, Bagno (2013) desfaz minuciosamente os mitos de que é preciso saber gramática para falar bem e escrever bem e de que as pessoas sem instrução falam errado, explicando que essas noções dizem respeito ao que é apregoadado pela variedade padrão. Conquanto seja Almeida (2005) um defensor da variedade padrão, e os autores da Sociolinguística não parecem discordar sobre o fato de que essa variedade também é operante, existem diversas outras variedades plenamente funcionais na Língua Portuguesa, as quais podem ser entendidas “levando em consideração as relações entre a estrutura linguística e os aspectos sociais e culturais da produção linguística” (CEZARIO e VOTRE, 2013, p. 141), assim como o faz a Sociolinguística.

Raciocinando desse modo, percebe-se que a relação entre língua e sociedade é de interdependência, porquanto “todas as línguas apresentam um dinamismo inerente, o que significa dizer que elas são heterogêneas” (MOLLICA, 2013, p. 9), variando “não como um efeito do acaso, mas como um fenômeno cultural motivado por fatores linguísticos [...] e por fatores extralinguísticos de vários tipos” (CEZARIO e VOTRE, 2013, p. 141), tais como lugar de origem, classe social, nível de instrução, idade, etc. Embora o autor analisado não tenha observado as novas pesquisas que já se delineavam em meados dos anos 60, bem anteriores à publicação da 45ª edição da *Gramática Metódica da Língua Portuguesa*, a constatação da conexão entre língua e sociedade foi testada por Labov (2008), que provou a motivação social de uma mudança sonora em sua dissertação de mestrado desenvolvida na ilha de Martha’s Vineyard e existência de uma estratificação social nas lojas de departamentos na cidade de Nova Iorque, sua tese de doutoramento.

A gramática normativa emerge, nesse sentido, para “elencar os fatos recomendados como modelares da exemplaridade idiomática para serem utilizadas em circunstâncias especiais do convívio social” (BECHARA, 2009, p. 52), representando a variedade padrão. E é por isso mesmo que a tradição não deve ser vista apenas sob o aspecto negativo que parece emanar de algumas obras, mas como um novo modo de perceber que, por trás dos fatos gramaticais, há eventos históricos que podem explicar o comportamento desses compêndios como reprodutores ideológicos do passado. A rigor, a tradição, a depender de a que se presta, não desponta positivamente como saberes que se acumularam durante o anos, podendo colaborar bastante com o avanço dos estudos linguísticos.

E a terminologia desenvolvida, acumulada e multiplicada durante muito tempo pela gramática normativa? Sobre isso, Almeida (2005) é bastante taxativo, deixando diversas marcas subjetivas que podem ser observadas e analisadas a partir dos trechos 3, 4 e 5, destacados propositadamente:

É por não saber analisar [sintaticamente] que um indivíduo coloca mal o oblíquo, flexiona mal o verbo, pratica um barbarismo? Nada disso: é tão-somente por desconhecer as leis do idioma (ALMEIDA, 2005, p. 4).

O erro está em não ensinarem todos os nomes possíveis a qualquer fato gramatical, pois a abundância de denominações só proveito traz à compreensão do fato (ALMEIDA, 2005, p. 6).

Quando se diz que alguém não sabe analisar os termos da oração, deve-se entender que ele não sabe nada, absolutamente nada, de gramática, e não entender que não fez um estudo especial, particular, de uma parte inexistente da gramática (ALMEIDA, 2005, p. 4).

No que tange às terminologias, é preciso entender que “toda disciplina dispõe de vocabulário técnico próprio” (LYONS, 2011, p. 33), não sendo este, contudo, o fim em que se encerra a língua. Obviamente, como já está pacificada entre os linguistas do texto e do discurso, para utilizar a acepção de Koch (2012), a mutabilidade da língua, estão as regras gramaticais estantes a serviço da variedade padrão, útil e funcional como as demais. A propósito disso, Bakhtin (2009, p. 93) explica que, se “lançarmos sobre a língua um olhar verdadeiramente objetivo, um olhar digamos oblíquo, ou melhor, de cima, não encontraremos nenhum indício de um sistema de normas imutáveis”.

De mais a mais, Almeida (2005) defende com veemência a abundância terminológica em prol do melhor entendimento do fato gramatical. Como as normas são convencionadas, de fato é possível explicar grande parte delas com base nos estudos históricos e da Língua Latina, bem como na seara da Etimologia, buscando a origem vocabular, quando necessário for. Além disso, como todo vocabulário técnico, a terminologia deve ser de domínio do especialista, não sendo crível nem provável que o excesso de nomenclaturas facilite o aprendizado da gramática. Aliás, Bagno (2013, p. 144) assinala que “o ensino da gramática normativa mais estrita, a obsessão terminológica, a paranoia classificatória, o apego à nomenclatura - nada serve para formar um bom usuário da língua em sua modalidade mais prestigiada, falada ou escrita”.

Em outras palavras, o aprendizado das normas de uma língua toca sérias questões sociais que extrapolam o campo linguístico, evidenciando, mais uma vez, que

língua e sociedade são intrinsecamente relacionadas. Hanks (2008, p. 49), em releitura dos pensamentos de Bourdieu, explica que a unidade da língua é aparente, sendo “o produto de um processo histórico de unificação ou padronização, e que as línguas variam de acordo com a sociedade em que são faladas”. E acrescenta que relações de poder e questões de ordem econômicas estão implícitas na suposta unidade da maioria das línguas oficiais. Desse modo, a abundância terminológica para não especialistas não resolve a questão do entendimento do fato gramatical, a não ser que se queira formar professores de português.

Quanto ao trecho 5, último em destaque, parece um despautério considerar que gramática normativa se resume às questões sintáticas, embora sejam estas de notada relevância na área. Esse excerto corrobora o raso entendimento de que “a Gramática ou se estuda ou não se estuda” (ALMEIDA, 2005, p. 3), em franca referência à necessidade de domínio integral das normas, como se isso fosse o deslinde dos problemas de língua. Salienta-se, no entanto, que a defesa do autor em relação às regras gramaticais é produto da tradição, que de gramatical passa a social. Por isso, é comum considerar o conhecimento da gramática normativa como fator *sine qua non* à ascensão social, mito já desfeito por Bagno (2013).

Passando aos trechos 6 e 7, referentes à conclusão prefacial de Almeida (2005):

Boa é a gramática que, numa mistura de simplicidade e erudição, expõe com raciocínios simples e termos chãos o que de melhor existe no terreno de nosso idioma; que o apresenta ao aluno como diamante despojados dos cascalhos e impurezas, já lapidado, pronto para ser usado; que se abstém, quanto possível, de informações históricas, hipóteses e configurações: a tais dados deve recorrer o suficiente para que o aluno perceba a razão de ser do estado atual de nosso idioma (ALMEIDA, 2005, p. 7).

O professor deve ser guia seguro, muito senhor da língua; se outra for a orientação de ensino, vamos cair na ‘língua brasileira’, refúgio nefasto e confissão nojenta de ignorância do idioma pátrio, recurso vergonhoso de homens de cultura falsa e de falso patriotismo. Conhecer a língua portuguesa não é privilégio de gramáticos, senão dever do brasileiro que preza sua nacionalidade. É erro de conseqüências imprevisíveis acreditar que só os escritores profissionais têm a obrigação de saber escrever. Saber escrever a própria língua faz parte dos deveres cívicos (ALMEIDA, 2005, p. 7).

Ao se referir à língua apresentada pela gramática como um diamante lapidado, Almeida (2005) provavelmente alude a um idioma puro, gramaticalmente perfeito, despido de informações históricas por ele consideradas pouco úteis, ou seja, um idioma inexistente. Esse purismo linguístico não passa de uma falácia, já que a língua é essencialmente heterogênea (BAGNO, 2007, 2010; LABOV, 2008; MOLLICA;

2013; PETTER, 2014). Não recorrer a fatos históricos para justificar essa mistura que é inerente ao idioma é negar, a reboque, que o Latim Clássico “corrompido” originou o Latim Vulgar das massas, o qual sofreu uma dialeção e, por seu turno, motivou o aparecimento das línguas neolatinas ou românicas, entre elas o Português. Logo, fatos históricos há muito registrados podem fornecer o amparo necessário ao reconhecimento de que a língua comporta a variação e a mudança linguísticas.

Além do mais, é negar que, durante séculos, o desenvolvimento da Língua Latina, desde o período pré-histórico, passando pelo proto-histórico, chegando finalmente ao Latim Clássico das elites (*sermo classicus*), o qual não correspondia de fato à língua que era falada pelos indivíduos comuns: o Latim Vulgar (*sermo vulgaris*) (CARDOSO, 2003; FARIA, 1958; SILVA, 2010). Tal como havia antigamente a diferença entre escrita e fala, assim o é na Língua Portuguesa. Na verdade, a fala não representa a escrita, e vice-versa, havendo distinções entre ambas capazes de justificar a não existência da superioridade da escrita em comparação com a fala. A variação e a mudança linguísticas que já eram presentes no *sermo vulgaris* apenas são fato inconteste também no Português, afinal, as línguas românicas originaram-se do Latim falado, e não do escrito.

Partindo disso, entende-se que sempre houve uma língua brasileira a contragosto de Almeida (2005). Essa língua, com todas as nuances que lhe são peculiares, em vez de representar a ignorância do idioma pátrio e a despreocupação com o patriotismo, exhibe uma multiplicidade de matizes que a torna rica, viva e dinâmica. No trecho 7, ao altear a Língua Portuguesa em detrimento da Brasileira, o autor em comento acaba por ignorar que a forma de se expressar no Brasil é, há muito, diversa da que se utiliza em Portugal, assim como havia, segundo Cardoso (2003), clara distinção entre o *sermo classicus* e o *sermo vulgaris*, sendo esta a efetivamente empregada pelo povo. Nesse rumo, considerar a escrita como obrigação, comparando-a com critérios de civilidade, sem ressalvas de quaisquer espécie, é um exagero repetido por Cegalla (2000), conforme expõe Oliveira (2014):

Não obstante a inexistência de considerações acerca de critérios de distinção entre o indivíduo civilizado e o não civilizado em todo o prefácio da obra, quando o professor assevera que todo civilizado deve acatar normas de polidez, assevera, por conseguinte, que os sujeitos civilizados devem se servir do estudo da disciplina gramatical em termos de obrigatoriedade. Ocorre que o conceito de civilizado não está adstrito ao conhecimento da norma padrão da língua preconizada pelos compêndios gramaticais. Logo, não se pode considerar como não civilizados os que desconhecem a disciplina gramatical, encerrando, num único livro, a verdade definitiva e eterna sobre uma língua (OLIVEIRA, 2014, p. 163).

Como se percebe, Almeida (2005) e Cegalla (2000) relacionam o conhecimento da norma a critérios de civilidade de forma bastante análoga. O não conhecimento do padrão normativo, nesses termos, seria, então, enquadrar-se no conceito de “calão” contido na obra de Rocha Lima (2011, p. 37), cuja referência remete a uma “língua especial das classes que vivem à margem da sociedade [...] para se poderem compreender entre si os indivíduos de certo grupo, sem serem entendidos pelos não iniciados”. A Língua Portuguesa do Brasil ou simplesmente Língua Brasileira é assaz ampla, rica e múltipla, vinculada a aspectos sociais de relevância que, por isso mesmo, devem ser observados, suplantando, portanto, os fixos e estreitos limites do calão.

Conclusão

Com efeito, parece haver bastante liberdade de expressão no prefácio da obra de Almeida e, valendo-se disso, o autor posiciona-se como um árduo defensor da Língua Portuguesa, considerada como língua-mãe, e não a língua efetivamente praticada no país, com vínculos sociais e destoante dos limites do padrão gramatical, que representa uma variedade funcional também específica: a variedade padrão.

De forma bastante lógica, a variedade padrão não deve ser aviltada como se nela utilidade não houvesse. Tampouco devem receber tal tratamento as demais variedades existentes na Língua Portuguesa, como as que envolvem questões de ordem geográfica, de faixa etária, de classe social, etc. Entende-se, aqui, que a convivência pacífica entre as inúmeras variedades da língua é possível, contanto que sejam consideradas as peculiaridades de cada uma. É nesse sentido que Almeida, em exacerbada crítica à Língua Brasileira, estrutura todo o seu prefácio, demonstrando clara adesão aos preceitos normativos, o que já se esperava, e excesso de repúdio a qualquer procedimento que não represente o ensino total, em todos os aspectos, repleto de terminologias típicas do vocabulário técnico do especialista em Português, sem ressalvas ou observações complementares que expressem equilíbrio entre o padrão apregoado pelo compêndio de normas e as demais variedades linguísticas. Esse posicionamento pôde ser comparado com base nos excertos analisados.

Partindo desse ponto de vista bastante particular, mas nem tanto, já que compartilhado por Cegalla, por exemplo, é que a inter-relação entre os preceitos da Linguística, da Sociolinguística, da Análise do Discurso e da História da Linguística com os pensamentos sociais muito pode colaborar para que a norma-padrão seja socialmente compartilhada. Isso significa que a imposição não baseada em critérios

claros, mas com amparo apenas na tradição, e a desvinculação aos fatos históricos devem se transmutar em uma explicação elaborada dos fatos gramaticais a partir dos subsídios históricos que contemplem e expliquem com segurança as demais variedades linguísticas, que são, em outras palavras, variedades sociais.

Ante a breve análise tecida neste trabalho, fica o registro final de que a língua, entendida como prática social, pode colaborar para que outros olhares recaiam sobre o ensino de gramática, aprimorando-o. Nesse quesito, os estudos sociolinguísticos muito têm a contribuir na medida em que a língua é compreendida em seu contexto social, entendendo que o reflexo dos processos sociais influenciam as estruturas linguísticas.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Napoleão Mendes de. **Gramática Metódica da Língua Portuguesa**. 45ª ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

BAGNO, Marcos. **Dramática da Língua Portuguesa** - tradição gramatical, mídia & exclusão social. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Nada na língua é por acaso**: por uma pedagogia da variação linguística. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

_____. **Preconceito linguístico**: o que é, como se faz. 55ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. 13ª ed. São Paulo: Hucitec, 2009.

BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**. 37ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

CALVET, Louis-Jean. **Sociolinguística**: uma introdução crítica. 2ª ed. São Paulo: Parábola, 2002.

CEGALLA, Domingos Paschoal. **Novíssima Gramática da Língua Portuguesa**. 43ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2000.

CEZARIO, Maria Maura; VOTRE, Sebastião. Sociolinguística. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (org.). **Manual de linguística**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2013.

CARDOSO, Zélia de Almeida. **Iniciação ao Latim**. 5ª ed. São Paulo: Ática, 2003.

FARIA, Ernesto. **Gramática Superior da Língua Latina**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1958.

FIORIN, José Luiz. A linguagem humana: do mito à ciência. In: FIORIN, José Luiz (org.). **Linguística? O que é isso?**. São Paulo: Contexto, 2013.

HANKS, William. **Língua como prática social**: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin. São Paulo: Cortez, 2008.

KOCH, Ingedore Grungfeld Villaça. **A inter-ação pela linguagem**. 11ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

INFANTE, Ulisses. **Curso de gramática aplicada aos textos**. 6ª ed. São Paulo: Scipione, 2001.

LABOV, William. **Padrões sociolinguísticos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

LYONS, John. **Lingua(gem) e lingüística**: uma introdução. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de Textos de Comunicação**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

MOLLICA, Maria Cecília. Fundamentação teórica: conceituação e delimitação. In: MOLLICA, Maria Cecília & BRAGA, Maria Luiza (org.). **Introdução à Sociolinguística**: o tratamento da variação. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 2013.

OLIVEIRA, Thiago Soares de. **O prefácio de Cegalla**: análise sob as perspectivas sociolinguísticas e o conceito de ethos da Análise do Discurso Francesa. *Vértices*, Campos dos Goytacazes (RJ), vol. 16, nº 1, p. 157-171. Disponível em: <http://essentiaeditora.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/1809667.20140011/3050>. Acesso em: 18 de set. de 2015.

OLIVEIRA, Thiago Soares de; MOURA, Sérgio Arruda de. **Indícios sociolinguísticos em compêndios de normas**: uma análise a partir da obra de Infante. *Revista Línguas & Letras*, Cascavel (Paraná), vol. 16, nº 32, p. 315-335, 2015. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/issue/view/729/showToc>. Acesso em: 18 de set. de 2015.

PETTER, Margarida. Linguagem, língua, linguística. In: FIORIN, José Luiz (org.). **Introdução à Linguística I**. Objetos teóricos. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

ROCHA LIMA, Carlos Henrique da. **Gramática Normativa da Língua Portuguesa**. 49ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Lingüística Geral**. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

SILVA, José Pereira. **Gramática Histórica da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Intragráfica Editorial, 2010.

WEEDWOOD, Barbara. **História concisa da Lingüística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2002.

ARTIGO

INQUIETAÇÕES DIASPÓRICAS: UM PRELÚDIO VINDO DA
FOZ DO RIO AMAZONAS CONECTANDO PONTOS ENTRE
TRÊS AUTORES

Resumo

Este breve ensaio busca resgatar elementos contidos em três obras (HALL,2003; GIL ROY,2001; BHABHA,1998) que nos remetem a realidade de um universo diaspórico carregado de dilemas e inquietações vinculados às questões de fronteira, individualidade, diferença, pertencimento e reconhecimento daqueles que se estabelecem em uma territorialidade para além de suas raízes. As conexões entre as perspectiva caribenha, africana e indiana descortinam elementos invisíveis das várias “micro-diásporas” existentes, ou em formação, em cidades que estão em pleno processo de crescimento populacional na região amazônica, em especial nas terras amapaenses. Sem se ater a caracterizações regionais ou locais, o ensaio apenas destaca pontos considerados como poderosas fontes inspiradoras/provocadoras de mudança de paradigmas na forma como lidar com os processos políticos e culturais que envolvem identidade e pertencimento na Foz do Rio Amazonas, em especial nas terras Tucujús.

Palavras-Chave: Diáspora; Cultura; Pertencimento.

Abstract

This essay rescues elements within three works (Hall 2003; GIL ROY, 2001; BHABHA, 1998) which brings us the reality of a diasporic universe filled with dilemmas and concerns related to border issues, individuality, differences, belonging and recognition of those who settle in a territory beyond its roots. The connections between Caribbean, African and Indian perspective unveil invisible elements of several existing or developing “micro-diasporas” in cities that are in the process of population growth in the Amazon region, especially in Amapá land. This essay doesn’t limit itself to regional or local characterizations, it focuses on topics often considered as powerful sources of inspiration/provoking, which leads to paradigm shift on the way we deal with political and cultural matters which involves identity and belonging on river mouth Amazonas, especially on Tucujús’ lands.

Keywords: *Diaspora; Culture; Belonging.*

* Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará-UFC; Mestre em Administração pela Universidade Estadual do Ceará-UECE; Professor da Universidade Federal do Amapá-UNIFAP e Pesquisador Líder do Núcleo de Estratégia, Gestão e Estudos Organizacionais-NEGEO/UNIFAP. E-mail: alexandregalindo@bol.com.br

Olhando para as Pontas dos Fios: Ensaio Inquietações Diaspóricas

Na primeira parte da obra *Da Diáspora: identidades e mediações*, o “Jamaicano/Inglês” Stuart Hall, discorre sobre a Diáspora e a Questão Multicultural, refletindo sobre elementos preliminares que se apresentam como fundantes em uma perspectiva teórica dos estudos sociais fundamentada na dimensão cultural, buscando também efetuar um pensar não reducionista sobre as relações existentes entre o social e o simbólico. Ancorado na Diáspora Caribenha como um fenômeno passível de se tornar unidade de análise (em especial formada pelos migrantes residentes no Reino Unido), Stuart Hall apresenta a identidade e pertencimento como elementos fortemente relacionados aos conceitos de nação como “comunidades imaginadas” e de família como rede e local de memória nas comunidades transnacionais.

O “Guianense/inglês” Paul Gilroy, também centrado na perspectiva dos estudos culturais, desenvolve na obra *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, reflexões sobre o fenômeno diaspórico, explorando as relações relevantes entre raça, cultura, nacionalidade e etnia vinculadas às histórias e culturas dos cidadãos negros do Reino Unido. Entretanto, mesmo também concebendo a Diáspora Caribenha como um fenômeno passível de se tornar unidade de análise, Gilroy sugere o Atlântico Negro como proposta de unidade analítica, única e complexa para o estudo sociológico da cultura (onde os navios são citados também como unidades culturais e políticas), envolvendo os fluxos econômico-culturais desenvolvidos entre Caribe, Estados Unidos, África e Reino Unido desde o século XVIII.

No livro *O local da Cultura*, o “Indiando/inglês” Homi Bhabha discorre sobre a relação sujeito colonizado/colonizador, estabelecendo olhares sobre a perspectiva de fronteiras banhadas por construções fundamentadas em discursos de poder que estabelecem relações de dominação/superioridade de um povo sobre outro. Em sua parte introdutória, Bhabha desenvolve reflexões vinculadas à fronteira, individualidade, diferença e pertencimento/reconhecimento, para depois apresentar reflexões sobre questões fundamentais de uma postura epistemológica de enfrentamento e estudo da realidade social.

Ao se conceber a identidade (sobre o ponto de vista diaspórico), Stuart Hall nos remete ao cuidado de não vê-la como monolítica, única, singular ou refletindo exclusivamente os mesmos traços culturais da “terra de origem” de outrora. Neste contexto, são apontadas também fortes semelhanças com outras populações consideradas como minorias, com identidades emergentes vinculadas aos “negros britânicos”, com as características culturais de localidades representadas por assentamentos

e com as reidentificações simbólicas contemporâneas das culturas africanas e afro-americanas.

Sobre este prisma, as identidades são apontadas como dinamicamente múltiplas e integradas em uma diáspora que surge como elemento constitutivo e contribuinte, sendo difícil para o observador atento empreender uma percepção “fechada” de identidade cultural apoiada em uma visão binária de diferença. É sobre esta percepção, que o hibridismo se destaca como fenômeno comum nas conformações fundamentais e estéticas das culturas e identidades construídas e reconstruídas, em uma plena relação de poder que perpassa a história do Reino Unido e Caribe desde os primórdios da modernidade até os dias atuais.

Paul Gilroy também identifica claramente esta hibridização quando realiza o enfrentamento da visão moderna (essencialista de base ontológica) com a visão contemporânea (pluralista) de identidade e nacionalidade negra. Na sua análise, a perspectiva essencialista

[...] atualmente enfrenta uma posição pluralista que afirma a negritude como um significante aberto e busca celebrar representações complexas de uma particularidade negra *internamente* dividida: por classe, sexo, gênero, idade, etnia, economia e consciência política. [...] Aqui, as qualidades polifônicas da expressão cultural negra constituem a principal consideração estética, e muitas vezes há uma fusão incômoda mas estimulante de técnicas e estilos modernistas e populistas.” (Gilroy, p.87).

Tanto Stuart Hall, quanto Gilroy, percebem neste processo hibridizante, um contínuo confronto com os modelos tradicionais de identificar e singularizar o estado, a nação, o território e a cultura, fundamentados em uma abordagem classificadora e hierarquizante.

[...] é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. [...] a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o “lugar”. [...] As culturas, é claro, têm seus “locais”. Porém, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam (Hall, p.40).

As experiências de viagem de Du Bois levantam da forma mais aguda possível uma questão comum às vidas de quase todas essas personalidades que começam como afro-americanos ou caribenhos e depois são transformadas em alguma outra coisa que escapa a esses rótulos específicos e, com eles, a todas as noções fixas de nacionalidade e identidade nacional. Quer sua experiência de exílio seja forçada ou escolhida, temporária ou permanente, esses intelectuais e ativistas, escritores, oradores, poetas e artistas articulam um desejo de escapar aos laços restritivos de etnia, identificação nacional e, às vezes, até da própria “raça”. (Gilroy, p.64-65).

Entretanto, enquanto Stuart Hall alerta que estes movimentos podem, em alguns casos, reproduzir os princípios das configurações modernistas utilizadas nos processos da própria de colonização, Gilroy apresenta preocupações sobre a utilização não crítica do jargão em voga de uma diferença cultural absoluta, na medida em que se pode reconduzir o processo diretamente de volta a um status “fechado” de nacionalidade em um mundo globalizado que vem atribuindo à cidadania nacional um significado novo e mais “aberto”.

Bhabha também chama a atenção para o relativismo das culturas nacionais, que em suas manifestações radicais levam ao aparecimento de extremismos odiosos, na medida em que

[...] a própria ideia de uma identidade nacional pura, “eticamente purificada”, só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna. (Bhabha, p.24).

Vale destacar que na dinâmica globalizante, as forças dominantes homogenizadoras e as tendências locais de expressão são indicadas como processos opostos que se encontram em funcionamento nas formas contemporâneas de globalização, onde “fundamentalismos unificadores” se confrontam com “oposições” oriundas da miscigenação cultural.

Hall sugere que o velho modelo Centro-periferia e cultura-nacionalista-nação estão em pleno desabamento, nos remetendo a uma abordagem “aberta” de identidade cultural da diáspora contemporânea, que não se apega a modelos fechados/unitários/homogêneos de pertencimento cultural, e sim, incorpora os processos ampliados integradores de semelhanças e diferenças que continuamente engendram e transformam a cultura no mundo inteiro.

Sobre a dimensão endógena, Gilroy percebe também este desabamento dentro da própria diáspora ao analisar as ideias de nacionalidade expressas na música negra ocidental. Para ele,

Os temas da nacionalidade, do exílio e da filiação cultural acentuam a inegável fragmentação e diferenciação da questão negra. Esta fragmentação recentemente se tornou mais complexa pelas questões de gênero, sexo e dominação masculina, que têm se tornado inevitáveis devido às lutas das mulheres negras e manifestações de gays e lésbicas negros. (Gilroy, p.92).

Este fato também é percebido por Bhabha para além de uma dimensão diaspórica. Conforme aponta, banhado no novo internacionalismo, as culturas nacionais, ao invés de monolíticas, se configuram cada vez mais como produto gerado das diferenças existentes nos interstícios das lutas pelo poder de grupos que integram o tecido social, incluindo cada vez mais, as perspectivas das minorias destituídas se se fazem presentes nos campos de disputa.

Neste ponto, Stuart Hall destaca a questão do multiculturalismo como elemento essencial integrante nas reflexões sobre a questão de como pensar a teoria cultural, na medida em que o termo (mesmo possuindo limitações, críticas e riscos de se tornar doutrina política) se apresenta como representativo das “estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais” (p.57). Mesmo o fim do velho sistema colonial europeu e o fim da guerra fria sendo considerados como intensificadores do multiculturalismo, a sociedade contemporânea pós-colonialista ainda carrega traços do colonialismo identificados nas relações marcadas pelas lutas entre forças sociais nativas (frente suas contradições e/ou interesses desestabilizantes no interior da sociedade descolonizada), bem como, entre estas forças sociais e o sistema global como um todo.

Diferentemente do modelo clássico iluminista baseado em um binarismo vertical Tradicional/Moderno, as tendências contemporâneas de dominação nas dimensões dos poderes cultural, econômico e tecnológico, são obrigadas a incorporar, em seu bojo Vertical/homogeneizante, a proliferação das diferenças “locais” como conexões laterais, gerando como consequências transruptivas diretas a reavaliação das concepções de raça e etnia, a relativização da concepção das culturas como unidades distintas com limites claros e bem definidos e o questionamento das fundações do estado constitucional liberal. Baseado nestas reflexões, Stuart Hall defende a construção de novas esferas públicas heterogêneas e pluralísticas, caracterizadas por uma ambiência capaz de obrigar todos os particulares a negociarem dentro de horizontes mais amplos sem que percam suas diferenças intrínsecas.

Nesta sugestão emergente de configurações de espaços, vale também incluir a proposta de Gilroy voltada para que se repensem e se façam releituras das expressões culturais contemporâneas “não só como uma sucessão de *tropos* e gêneros literários, mas como um discurso filosófico que rejeita a separação moderna, ocidental de ética e estética, cultura e política” (Gilroy, p. 98).

Oportuno também se faz o posicionamento de Bhabha, quando destaca o campo da diferença cultural como *locus* de diálogo/tradução/mediação de uma teoria/engajamento político necessário ao contemporâneo, quando afirma que

[...] devemos rehistorizar o momento da “emergência do signo”, “a questão do sujeito” ou a “construção discursiva da realidade social”, para citar uns poucos tópicos em voga na teoria contemporânea. Isto só pode acontecer se relocarmos as exigências referenciais e institucionais desse trabalho teórico no campo da diferença cultural e *não da diversidade cultural*. (Bhabha, p.61).

Entretanto, em um posicionamento crítico frente à ambivalência das enunciações culturais, Bhabha apresenta o Terceiro Espaço de enunciações (entendido como campo representativo de toda a gama contraditória e conflitante de elementos linguísticos e culturais) como condição prévia para articulação da diferença cultural. Neste sentido,

É significativo que as capacidades produtivas deste Terceiro Espaço tenham proveniência colonial ou pós-colonial. Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceituação de uma cultura internacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e articulação do hibridismo da cultura. [...] Ao explorar este Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir com os outros de nós mesmos. (Bhabha, p.69).

Vale destacar que a mudança de perspectiva, voltada para conceber uma nova lógica política multicultural, defendida por Stuart Hall, carrega em si apelos no sentido da adoção de estratégias vigorosas e “descomprometidas” de erradicação do racismo, da exclusão e da inferiorização, respeitando os limites constantemente apresentados pelas novas circunstâncias multiculturais das diferenças que se apresentam constantemente na inter-relação entre os diversos povos e grupos sociais. Duas condições são indicadas como necessárias para a efetividade desta lógica: a expansão e radicalização das práticas democráticas e a contestação sem trégua das formas de “fechamento” racial ou étnico. A garantia dessas duas vias de acesso representam canais legitimadores que, de certa forma, configuram as zonas do “limite democrático ou cosmopolita das alternativas liberais e comunitárias” (Hall, p. 100).

Ao percorrer o caminho da troca de ideias apresentadas pelas obras mencionadas acima percebemos o destaque dado aos estudos culturais como meio de abordar o fenômeno da diáspora negra (considerada por Gilroy como segunda diáspora) em

seus dilemas contemporâneos frente às questões de identidade e pertencimento em um mundo cujas fronteiras, em vários aspectos, cada vez mais se tornam diluídas e indiferenciadas.

Entretanto, dois pontos se evidenciam como necessários para um entendimento mais contextual e ampliado. Primeiro diz respeito ao fato de que as assimetrias apontadas entre as culturas negras sobre as perspectivas do tempo (ontem/hoje; modernidade/pós-modernidade) e do espaço (centro/periferia; essencialismo-demarcador/pluralismo-ampliador) se situam predominantemente nas relações vinculadas ao eixo Europa Ocidental, América do Norte e Reino Unido, devendo se ter o devido cuidado frente às generalizações apresentadas no que diz respeito às comunidades negras em geral. Sem esta atenção incorremos no risco de nos tornar míopes e inclusive importarmos, sem a devida diferenciação, modelos de representação que não representam plenamente a realidade existente no Brasil e na América Latina.

O segundo ponto está relacionado ao fato de que, por mais que a questão da diáspora negra tenha sido destacada nas obras (com menor ênfase no texto de Bhabha), os três autores demonstram a intenção implícita de ampliar seus questionamentos para além de uma fronteira fortemente demarcada e restritiva de raça, etnia e naturalidade/nacionalidade. Sobre este ponto, os três trabalhos se apresentam como poderosas fontes inspiradoras/provocadoras de mudança de paradigmas na forma como lidar com os processos políticos e culturais que envolvem identidade e pertencimento na consolidação das territorialidades em várias nações, inclusive em terras brasileiras e Tucujús.

Sobre este ponto de vista, e sob o “Céu do Equador”, não só a diáspora negra, como também os diversos grupos oriundos de migrações internas ou nacionais compartilham, como micro-diásporas, inquietações e dilemas similares descortinados por Stuart Hall, Paul Gilroy e Homi Bhabha. Estas inquietações e dilemas diaspóricos se embutem nas vozes, muitas vezes silenciadas/silenciosas, daqueles que também integram o tecido (trans)formador da sociedade amazônica.

A giza de uma conclusão provocativa, voltada para ampliar ainda mais nosso horizonte reflexivo, vale sugerir que algumas andorinhas já sobrevoam as terras do Amapá, no lado norte da Foz do Rio Amazonas, indicando a emergência de uma nova primavera que traz consigo elementos impulsionadores de mudanças. Dentre elas, acredito ser oportuno destacar a matéria sob o título “Amapaense da Gema” divulgada em um Blog na Internet, chamado Amapaense de Coração, em outubro de 2012:

A maioria das famílias amapaenses de hoje são famílias oriundas de outros estados, principalmente dos estados nordestinos e do estado do Pará. Doravante, está surgindo uma nova geração de amapaenses, cujos pais são naturais de outro estado da Federação, mas tiveram seus filhos aqui nesse estado maravilhoso. Então, se percebe que os filhos que estão nascendo não são considerados como os chamados “amapaenses da gema”. Mas, ao longo da convivência e da experiência adquirida neste estado, estão se tornando um autêntico Tucuju. Mas o que quer dizer amapaense da gema? Ser amapaense da gema nada mais é do que amar essa terra mesmo nascido em outra cidade, respeitar as pessoas que aqui residem, respeitar o rio Amazonas, falar para os parentes que moram em outro estado, que aqui tem a mais bonita e preservada fortaleza do Brasil a Fortaleza de São Jose de Macapá, é viajar e não conseguir passar mais de uma semana longe dessa terra é comer Camarão no Bafo com a família na beira rio e almoçar no Mercado Central. Bem, eu e minha esposa não somos desta paragem, nascemos no Pará. Porém, ela chegou em 1994 para trabalhar como professora no quadro estadual, eu cheguei 2002 nesta cidade, assim ao longo de nossa caminhada nos encontramos e tivemos o privilégio de termos a pequena Catarina que nasceu no Hospital São Camilo em 2007. Espero um dia ser agraciado, assim como algumas personalidades que vieram de outros estados e construíram suas vidas aqui, receber o Título CIDADÃO AMAPAENSE da Assembleia Legislativa do Amapá. (COSTA, 2012)

Bhabha nos relembra Heidegger, em sua epígrafe introdutória, ao afirmar que “uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconhecem, a fronteira é o ponto a partir do qual *algo começa a se fazer presente*” (Bhabha, p.19). Com estas palavras tecemos as considerações finais da presente reflexão, sugerindo amplia-la em novos ensaios e estudos empíricos ao olharmos para as identidades que integram nossa terra.

Referências bibliográficas

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

COSTA, Marcio Carrera. **Amapaense da Gema**. Macapá, 4 out. 2012. Disponível em: <<http://mrccarrera.blogspot.com.br/2012/10/amapaense-da-gema.html>> Acesso em: 29 jul. 2014.

GIL ROY, Paul. **O atlântico negro**: Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ARTIGO

O CINEMA QUEER BRASILEIRO: O PENSAMENTO QUEER NO BRASIL A PARTIR DOS FILMES MADAME SATÃ E ELVIS & MADONA

Resumo

Após três décadas de feminismo organizado no Brasil e sem o qual não se poderia pensar o desenvolvimento dos estudos sobre sexualidades diversas e ao lado dos estudos gays e lésbicos que se unem a crítica feminista ao examinar as diferenças sexuais e de gênero, a teoria *queer* passa a conceber a sexualidade como algo móvel, ambíguo e ambivalente, sempre mutável de acordo com o contexto histórico-cultural em que esteja inserido. O cinema priorizado nesta pesquisa como um lócus de criação marcado pela experiência das identidades sexuais e de gênero foram *Madame Satã* e *Elvis & Madona*. A fim de identificar nestas produções possíveis rupturas e/ou (des)continuidades do modelo heteronormativo de sexualidade em suas diferentes formas e em diferentes contextos – considerando as possíveis aproximações e distanciamentos entre ficção (algumas delas baseadas em histórias reais) e/ou formatos mais alternativos ou comerciais de se fazer cinema.

Palavras-Chave: Cinema Queer; Pensamento Queer; Madame Satã; Elvis & Madona.

Abstract

After three decades of organized feminism in Brazil and without which one could not think the development of studies on various sexualities and alongside gays and lesbians studies that join the feminist critique to examine sex and gender differences, queer theory goes to conceive of sexuality as something mobile, ambiguous and ambivalent, always changing according to the historical and cultural context in which it is inserted. Cinema prioritized in this research as a locus of creation marked by the experience of sexual and gender identities were Madame Satan and Elvis & Madona. In order to identify these possible production disruptions and / or (dis) continuity of the heteronormative model of sexuality in its various forms and in different contexts - considering the possible similarities and differences between fiction (some of them based on real stories) and / or more alternative or commercial formats of filmmaking.

Keywords: *Queer cinema; Thinking Queer; Madame Satan ; Elvis & Madona.*

* Doutor em Sociologia, Universidade de Brasília, UnB. Professor da Universidade Federal de Goiás. E-mail: sullivan7@uol.com.br

Introdução

As narrativas cinematográficas exercem grande poder sobre o público visto que elas veiculam e constroem relações de gênero e sexualidades o que torna de extrema relevância a investigação dos discursos/práticas/efeitos do cinema na constituição de valores e representações sociais que contribuem para delimitar os papéis dicotômicos entre homem/mulher, masculino/feminino, hetero/homo, ativo/passivo, bem como investigar abordagens que problematizem as sexualidades de forma interseccional.

Um debate recorrente no campo do cinema hoje é se existe ou não um cinema gay ou um cinema *queer* que implique a diferença de perspectiva pela qual estes filmes são realizados. Muitos deles se intitulam ou são intitulados como *queer*. Estas películas que se intitulam ou são denominadas como *queer* se colocam em que perspectiva discursiva? Quais seriam/são as justificativas utilizadas por diretores/roteiristas e críticos de cinema para apresentarem e/ou denominarem estas produções como *queer*?

A simples presença de personagens gays, lésbicas, travestis e transexuais que discursam sobre a mobilidade do feminino e do masculino independente do sexo biológico podem definir estas obras como *queer*? Ou torna-se necessário que nestas produções as personagens apresentem-se em performances desestabilizadoras da heteronormatividade?

Parto de antemão, que nem todo olhar *queer* empreendido no cinema desconstrói totalmente o binário sexual, a heterossexualidade compulsória e o modelo heteronormativo regulatório da sexualidade humana ou faça a oposição ao Estado patriarcal ou até mesmo chegaria a uma montagem totalmente isenta de sentidos “masculinistas”, sexistas e heteronormativos. E é neste sentido, que se constitui o presente trabalho. Pretende-se analisar os filmes brasileiros “Madame Satã” de Karim Ainouz e “Elvis & Madona” de Marcelo Laffitte, visto que os mesmos são marcados pelas experiências de malhas (inter/trans)textuais entre identidade, gênero, sexualidade, erótica, imagem e corpo. As histórias narradas pelos filmes, sob a ótica de uma leitura *queer* de cinema, contribui a uma crítica dos valores patriarcais, machistas, sexistas e heteronormativos propiciando outros sentidos para o imaginário social sobre a diversidade de gênero e sexual.

O Cinema Queer

O termo *queer* funciona de múltiplas maneiras: a) como prática de leitura sobre um *corpus* para descrever uma identidade particular¹, para circunscrever um campo de estudos, como sinônimo de lésbica ou gay, como noção “guarda-chuva” no qual se agrupam várias identidades não heteronormativas (gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais, intersexos, etc) e b) como campo teórico e discursivo sobre identidades, desejos, representações sociais e imaginários que identificam a sexualidade como dispositivo histórico de poder e que se constroem a partir de diversos campos do conhecimento e dos diálogos produzidos entre diversas disciplinas tais como história, sociologia, antropologia, psicologia.

Por outro lado, os filmes, por exemplo, são objetos privilegiados nos estudos *queer*. “oriundos predominantemente dos estudos culturais, os teóricos *queer* deram maior atenção à análise de obras fílmicas, artísticas e midiáticas em geral” (Miskolci, 2009, p. 155).

Entretanto, a maior parte destas produções que são definidas como *queer* seja pelos cineastas/roteiristas e/ou pelos críticos de cinema e público em geral, é realizada distante das perspectivas históricas feministas e *queer*, ignorando o problema da identidade política e a questão da experiência na construção da subjetividade e na significação do real. Não trazem em sua essência a possibilidade de uma crítica sobre a heteronormatividade como a ordem sexual do presente na qual todo mundo é criado para ser heterossexual ou mesmo que não venha a se relacionar com pessoas do sexo oposto para que adote o modelo da heterossexualidade compulsória em suas vidas. “Gays e lésbicas normalizados, que aderem a um padrão heterossexual, também podem ser agentes da heteronormatividade” (Miskolci, 2012, p. 15).

Ao relacionar cinema e teoria *queer*, busco perceber possíveis comunicabilidades entre alguns filmes dirigidos/roteirizados por homens de nacionalidades distintas e em contextos temporais diferentes, atentando para as estéticas, poéticas e para as representações sociais destes diretores, que podem ser lidas como críticas ao patriarcado, a heterossexualidade compulsória e ao modelo heteronormativo e suas dinâmicas de poder. Nesse percurso, é imprescindível considerar ainda a pluralidade

¹ O termo *queer* tem sido adotado pela comunidade LGBT no intuito de ser ressignificada política e discursivamente. De um termo pejorativo que se aproxima das expressões em português “estranho”, “bizarro”, “bicha”, “viado”, a palavra *queer* passou a denominar um grupo de pessoas dispostas a romper com a ordem heterossexual compulsória estabelecida na sociedade contemporânea, e mesmo com a ordem homossexual padronizante, que exclui as formas mais populares, caricatas e até artísticas de condutas sexuais ditas “desviantes”. Assim existe a possibilidade de muitos indivíduos não aceitos socialmente pela sua condição sexual assumirem uma identidade *queer* no intuito de poderem ganhar um maior espaço social e individual.

das perspectivas *queer*, cujas práticas e discursos variam dependendo do olhar e das condições de produção de quem os opera.

A construção não se separa do filme, é o filme mesmo; outra construção do mesmo relato daria outro filme. O tipo de utilização do material fílmico, o tempo, uma relação com o mundo circundante e a uma tomada de posição frente ao público, e é aqui mais uma escolha das estórias (*sic*), que podemos interrogar ao cinema como expressão ideológica. Não pode haver estudo fílmico que não seja uma investigação da construção (Solin, P. *apud* Silva, 2008, p. 264).

Filmes se relacionam a uma larga escala de experiência estética e discursiva, eles têm um importante papel na formação das representações em gênero e sexualidades, - assim, como raciais, étnicas, religiosas, geracionais, de classe, entre outras -, e podem, do mesmo modo, facilitar, particularmente bem, a comunicação e o entendimento de temas difíceis e tabus. Além disso, o filme torna-se um espaço que dá voz aqueles que não poderiam ser ouvidos de outra maneira.

Foucault (1997) nos ensina que há coisas e há indivíduos que são impensáveis porque não se enquadram numa lógica ou num quadro admissíveis aquela cultura e/ou naquele momento. Essas práticas e esses sujeitos são estranhos, excêntricos, bizarros, talvez se possam dizer simplesmente *queer*, enfim, “eles transgridem a imaginação, são incompreensíveis ou impensáveis e então são recusados, ignorados” (Louro, 2004, p. 28).

O cinema *queer*, como prática discursiva, contesta o controle institucional de gênero e das sexualidades. Questões de representação e de identidades oferecem oportunidades para que possamos explorar as forças e os limites de diversos problemas sociais². Neste sentido, parto da perspectiva de que a análise e interpretação de discursos fílmicos pode ser um caminho profícuo para rompermos com entendimentos “normalizados”, dos agentes políticos, institucionais e educacionais sobre a produção e circulação de representações *queer* na cultura visual. Dias ao discutir o campo da educação em cultura visual e a relação com o cinema *queer*, nos afirma que

ensinar usando o cinema *queer* pode ser intrinsecamente subversivo, porque ele questiona noções de identidade, subjetividade e desejo e, por meio de suas características intertextuais, incorpora investigações mais amplas da esfera pública sobre cidadania, raça, classe, entre outras (Dias, 2007, p. 718).

² Segundo Dias (2007) aparentemente, no cinema *queer*, os discursos que focalizam questões de gênero e de sexualidades têm predileção especial pelas representações de subjetividades de queer-gêneros, isto é, sujeitos que estão fora dos padrões normatizados que definem a heterossexualidade como a única forma de manifestação natural do desejo.

Se por um lado o cinema clássico reafirma valores e representações que contribuem para definir a rigidez dos papéis binários, por outro lado, o cinema *queer* constitui um território que vem abrindo novos cenários de visibilidade para que os/as personagens *queers* possam encenar suas performances de identidades múltiplas por meio de corpos-devir.

A presença dos *queers* como significante desta outra alternativa de se fazer cinema para além dos modelos heteronormativos apresenta-se também como espetáculo midiático, produzido pela indústria de cultura de massa. Nesta construção, para além de qualquer conceituação ou discurso determinante sobre uma nova compreensão de gênero, corpos, sexualidades e desejos, o cinema *queer* representa um lócus mutante onde ficção e realidades reinventam suas narrativas, propondo um campo visual outro sobre as diferenças que nos constitui como humanos bem como outras formas de contestação.

Madame Satã em Cena

Madame Satã é um filme de 2002 do diretor cearense Karim Aïnouz e é uma co-produção Brasil e França. É um filme que se inicia pelo fim. Apresenta trajetórias disformes ao desenrolar suas tramas cinematográficas, oferecendo surpresas e pontos de vista diferentes aos espectadores.

Sua cena inicial apresenta-nos a descrição nada positiva de Benedito Emtabajá da Silva que posteriormente saberemos se tratar de João Francisco dos Santos, nascido em 25 de fevereiro de 1900, na cidade de Glória do Goitá, no sertão de Pernambuco e que será conhecido muito tempo depois no bairro da Lapa no Rio de Janeiro como Madame Satã. Segue a descrição da voz em off:

O sindicato, que também diz chamar-se Benedito Emtabajá da Silva é conhecidíssimo na jurisdição deste Distrito Policial como desordeiro sendo frequentador costumaz da Lapa e suas imediações. É pederasta passivo, usa as sombrancelhas raspadas e adota atitudes femininas, alterando até a própria voz. Não tem religião alguma. Fuma, joga e é dado ao vício da embriaguez. Sua instrução é rudimentar. Exprimi-se com dificuldade e intercala em sua conversa palavras da gíria do seu ambiente. É de pouca inteligência. Não gosta do convívio da sociedade por ver que esta o repele, dados os seus vícios. É visto sempre entre pederastas, prostitutas, proxenetas e outras pessoas do mais baixo nível social. Ufana-se de possuir economias, mas como não alfero proventos de trabalho digno, só podem ser estas economias produtos de atos repulsivos ou criminosos. Pode-se adiantar que o sindicato já respondeu a vários processos e, sempre que é ouvido em cartório, provoca insidentes

e agride mesmo os funcionários da polícia. É um indivíduo de temperamento calculado, propenso ao crime e por todas as razões inteiramente nocivo à sociedade. Rio de Janeiro, Distrito Federal, doze dias do mês de maio do ano de 1932.

A João Francisco dos Santos são atribuídas informações pejorativas como: “desordeiro, tem vários processos, agride funcionários da polícia, propenso ao crime, pederasta passivo”. Ou ainda, aspectos que eram mal vistos por parte significativa da sociedade carioca da época, como: “sombrancelhas raspadas, atitudes femininas, não tem religião alguma, fuma, bebe e joga, tem pouca inteligência e instrução elementar”. Ou seja, conforme foi classificado no final dessa descrição, o personagem era considerado “inteiramente nocivo à sociedade”.

As cenas subsequentes começam a caracterizar João Francisco dos Santos dentro do seu real contexto de vida. Ele aparece bem arrumado, com o cabelo alisado, e bem relacionado com os clientes do bar que frequenta, dançando e bebendo. Também mostra-se preocupado com a amiga Laurita que está sendo molestada por um dos clientes. Laurita diz ao cliente que não o quer pois já encerrou o expediente. Ela pede para que João dance com ela enquanto o cliente pega no braço dela com força. João pede: “Por favor cavalheiro, vamos zelar pela paz aqui neste recinto”, o homem responde: “Tu zela é atrás de um cacete redondo rapaz”. Neste momento, João puxa Laurita para fora do bar e segue em direção a rua. O cliente está armado e ameaça atirar em João. Neste momento, João derruba-o com golpes de capoeira, pega a sua arma enquanto o cliente corre.

Interessante ressaltar que aqui aparece uma outra faceta de João Francisco dos Santos o de ser um típico malandro carioca, já que apresenta características comuns que podem ser aplicadas a outros malandros já conhecidos e/ou representados. Ele é um personagem apreciador da noite urbana carioca, na qual sente-se extremamente à vontade e onde é totalmente capaz de se defender e defender seus amigos, como outros malandros descritos dentro e fora do cinema.

Madame Satã destaca cenas que evidenciam esse misto de discursos relacionados ao corpo e suas relações de poder, dos pontos de vista racial, social, de gênero e sexual. Isso é evidenciado, por exemplo, nas cenas que mostram o envolvimento inicial de João com um jovem branco, Renatinho, que se vê seduzido por sua mistura de delicadeza e valentia.

Após executar uma armação sexual para tirar dinheiro de um poliicial em parceria com seu amigo, também homossexual e que vive em sua casa, conhecido como Tabu, João acaba cedendo aos encantos de Renatinho e tem com ele uma tórrida

noite de prazer. Entretanto, ao amanhecer, Renatinho acaba por roubar o dinheiro de João que descobre e mostra a ele que isso não ficaria assim. O malandro não se deixa conquistar pelo intenso prazer que sentiu com o jovem e usando de violência deixa clara a sua insatisfação. Segue o diálogo entre João e Renatinho:

João: É amor de mãe que tu me disse que tinha escrito aqui?

Renatinho: Foi.

João: Coisa mais linda do mundo, amor de mãe. E tu já teve amor por alguém?

[João saca uma navalha, dá um golpe em Renatinho]

Renatinho diz: Que isso João, tá me estranhando?

João: Não. Tô me acostumando. Tu tá me achando com cara de pato?

Renatinho: Tá engrossando comigo?

João: Tu acha que pode entrar na minha casa, dormir na minha cama, me afanar e com essa carinha lisa?

Renatinho: Eu? Roubar?

João: Moleque, eu posso ser analfabeto, mas cego a minha pessoa não é não. Já tô acostumado a dormir com gatuno. Bastava tu ter me pedido que te daria isso e muito mais. Agora vou te vacinar Judas, que é pra tu aprender a não fazer mais isso. Sai, sai, sai daqui.

[João faz um corte na cara de Renatinho]

João tem o sonho de se tornar artista e enquanto era auxiliar de Vitória, ficava nos batidores das apresentações imitando suas falas e performances. Numa das cenas do filme, Vitória vê João usando suas roupas enquanto dançava. Segue o diálogo entre Vitória e João:

Vitória: Perdeu a noção? Tu acha que tu é quem? Chega atrasado, fica me imitando desse jeito, vestindo minha roupa. Ai, que despropósito isso.

João: Desculpa. A minha pessoa promete que isso nunca mais vai acontecer.

Vitória: Bem que me avisaram, não confia nesse preto. Ele é mais doido que cachorro raivoso. Vai, vai, vai. Eu tô com pressa. Fecha a porta. Rápido. Imagina o cheiro que a minha roupa ficou. Ai que ignorante. Mas o que é isso, rasgou minha roupa, pirou?

[João rasga a roupa dela]

Vitória: Ai nêgo, ficou maluco?

João: O nêgo não ficou maluco não senhora.

[João continua quebrando as coisas]

Vitória: Mas o que é isso? Mas o que é isso?

João: Tu nunca mais me trata desse jeito, tá ouvindo? Eu vou fazer uma avenida na tua cara pra tu nunca mais me tratar desse jeito, tá ouvindo lebrenta? Precisava me tratar desse jeito por causa de uma coisinha de nada? Hein? Eu vou te deixar mais feia do que tu já é, lebrenta.

[João joga Vitória no chão após ter feito um corte no rosto dela com sua faca]

João Francisco dos Santos exibe uma imagem de homem valente, viril, duro. Contudo, sua reputação desafiava a associação tradicional do malandro com a masculinidade rude da classe trabalhadora. Ele é também feminino, sensual e “pederasta passivo”. Sua ambiguidade andrógina é ressaltada ao extremo, pois João é, ao mesmo tempo, macho-capoeira e fêmea de cabaré.

Madame Satã apresenta-se, nesse panorama, uma discussão acerca da falta de oportunidades e das discriminações pelas quais um morador de uma zona boêmia, que é pobre, homossexual e negro podem passar no seu cotidiano. Exemplo disso é representando quando João, acompanhado dos seus amigos Tabu e Laurita vão até uma casa noturna chique e famosa da noite carioca. Ao chegarem ao High Life Clube, João Laurita e Tabu são barrados. Segue o diálogo:

Segurança: Boa Noite.

João: Boa noite. A gente gostaria de subir, por favor.

Segurança: Não podem. Por favor, queriam se retirar do recinto.

João: Porque?

Laurita: Porque a gente não pode entrar?

Segurança: Por que aqui vocês não podem entrar.

João: Ah, e porque a gente não pode entrar?

Segurança: Porque aqui não entra nem puta, nem vagabundo.

João: E tem algum desses nomes aqui na minha testa? Ao que me consta, eu não lhe devo nada. Porque a quem eu devo eu pago. Na minha casa só se come quando Deus dá, e por acaso se faltar a Virgem Maria completa.

Segurança: Por favor.

Laurita: Vamos embora.

João: Não vou sair porque eu não devo nada. Eu vou entrar.

[João, Laurita e Tabu são postos para fora por vários seguranças. João revida com golpes de capoeira mas eles acabam retornando para casa]

Ao chegarem em casa, João e Laurita continuam a conversar:

João: Todo mundo pode entrar, porque eu não posso?

Laurita: Porque tu não é todo mundo. Tu parece bicho. Sai por aí batendo a cabeça na parede.

João: Eu quero me endireitar.

Laurita: Endireitar o que? Tu já nasceu torto. Porque tu não se acalma?

João: Tem uma coisa dentro de mim que não deixa.

Laurita: E que coisa é essa?

João: Não sei.

Laurita: Que coisa é essa?

João: Raiva.

Laurita: Tu parece que tem raiva de estar vivo.

João: Vai ver que é.

Laurita: Mas essa raiva passa.

João: Pois a minha parece que só aumenta. Uma raiva que não tem fim e que eu não tenho explicação pra ela.

João: O que é que você vê em mim que eu não vejo?

Laurita: Vejo o Rodolfo Valentino, o Jon “Naisimila” (?), o Gary Cooper...

João, Laurita e Tabu apresentam todos os elementos visuais associados aos mandros cariocas da época (João), as mulheres arrumadas de forma pouco elegantes com forte apelo sensual e identificadas como prostitutas (Laurita) e homens travestidos de mulheres essencialmente afeminados (Tabu). A condição destes três personagens comparados “ao estilo dos demais frequentadores do estabelecimento que aparecem na cena, indica e, mais do que isso, significa, que eles não podem entrar porque estão fora dos padrões sociais e, também, sexuais, que o local ambiciona atender” (Duarte, 2009, p.69).

João é preso várias vezes em virtude de ser representante das classes marginais que sofrem a exclusão e que reage de forma agressiva e desmedida contra os que lhe oferece freios e desprezo. Numa destas ocasiões, João sai da prisão e parece ver sua vida se transformar quando resolve fazer um espetáculo no Bar Danúbio, onde era bem visto pelos clientes e pelo dono do local, Amador. Ao fim de uma de suas apresentações João conversa com Amador. Segue o diálogo:

João: A minha pessoa tá muito feliz esta noite. A minha pessoa tá feliz demais esta noite. Um boêmio eu já sou, Amador. Agora só falta ser profissional. A minha pessoa vai virar um artista consagrado. Mas não vou abandonar o meu bairro. Vou me endireitar. Vou ser tratado diferente.

[Um cliente bêbado e incomodado com o que houve, bate palmas e diz: Pode continuar a maricagem. Faz de conta que eu não to aqui]

Amador olha para o cliente e diz: O Senhor desculpa mas nós estamos fechando o bar.

Cliente: Vocês tão querendo que eu vá embora pra continuar com essa sujeira, não é?

João se dirige ao cliente: O cavalheiro tem que entender que a minha pessoa acabou de fazer um espetáculo e que agora é hora de descanso.

Cliente: Tá fantasiado de homem ou de mulher? Vamos fala, fala. Viado! Beiçola de Merda. Então como é que é? Tu vai falar comigo ou ficar calado?

João: Porque é que o senhor tá fazendo isso comigo?

Cliente: Porque é que tu acha.

O cliente pega no braço de João e continua: Tu gosta quando eu pego no teu braço, não é? Dum dum de merda.

João: Eu acho que o senhor não devia falar assim com a minha pessoa.

O Cliente passa a mão no rosto de João e diz: Olha só pra isso. Tem mais merda na cara que qualquer meretriz aqui da Lapa.

João: Vai cuidar de tua vida, almofadinha de merda.
Cliente: Eu não disse que ele era valente?
João: Tu não passa de um cururu qualquer sujo.
Cliente: Viado!
João: Eu sou bicha porque eu quero. E não deixo de ser homem por causa disso não.
[O cliente dá um soco em João]
O Cliente continua a falar: É assim mesmo. É por causa de um crioulo como você que esse lugar tá nessa merda. Viado. Safado. Safado. Boca de chupa rola.

Amador pede para João ir embora enquanto pega água para o cliente e pede pra ele se acalmar. João volta pra casa, lava o rosto que está sujo de sangue. Ele pega sua arma e vai atrás do cliente pelas ruas da Lapa e lhe dá três tiros pelas costas. João é preso novamente.

João mais uma vez não é capaz de ter autocontrole, comete um crime grave e retorna mais uma vez para a prisão. O filme mais uma vez, busca as referências da narração literária e, aliado às cenas reais de João, põe-se a contar o que aconteceu com ele para que, enfim de tornasse Madame Satã. Segue a voz em off:

João Francisco dos Santos responde à presente ação como incurso no artigo 121 do código penal pela prática do crime de homicídio doloso. Reincidente, demonstrando ser criminoso costumário, desocupado, cínico e dissimulado por índole. Assim, impõe-se sua condenação, pois confessou a prática delituosa quando ouvido em juízo, enfatizando a vontade de realizar a conduta de produzir o resultado. Julgo procedente a pretensão punitiva do Estado para condenar João Francisco dos Santos a dez anos de reclusão em regime fechado.

Em janeiro de 1942, após cumprir pena de 10 anos, João Francisco dos Santos é posto em liberdade. No carnaval do mesmo ano, ganha o concurso do bloco Caçadores de Veados com a fantasia Madame Satã, inspirada no filme “Madame Satan” de Cecil B. de Mille. Ganha vários outros carnavais. Volta a ser preso inúmeras vezes. Madame Satã morre no Rio de Janeiro, em 12 de Abril de 1976, aos 75 anos.

Elvis & Madona em Copacabana

Elvis & Madona é um filme de 2010 do diretor carioca Marcelo Laffitte e é identificado como uma comédia romântica que narra uma inusitada história de amor em um dos bairros mais emblemáticos do Rio de Janeiro e do País: Copacabana. Elvis é fotógrafa freelancer e é também entregadora de pizzas. A travesti Madona é uma cabeleira que sonha produzir um espetáculo de teatro de revista. De um encontro entre as duas, nasce uma divertida e moderna história de amor.

Elvis ao entregar pizza, em seu primeiro dia de trabalho, vai ao apartamento de Madonna e encontra-a chorando e machucada por João Tripé que tinha lhe roubado. Elvis passa a rever Madonna no dia seguinte ao entrar pizza na casa de Madonna e nesta ocasião ela foi convidada para fazer um show na boate “La Mona”.

Madona ao ser apresentada no La Mona. Ela escuta de um homem da platéia que diz para ela: Sai daí ô viado! Ela responde a altura: “Nossa, bem que essa história de trazer a família funciona mesmo. Obrigado tia Carmem. Porque o Bill, essa homossexual aqui que me acompanha, a minha pupila sempre me falou leva a parentada pobre pra gritar teu nome: viado!”

Ao final do show, Madonna abraça Elvis e vê que João Tripé está na boate. Elvis & Madonna saem para beber. Seguem o diálogo:

Madona: Vai, fale um pouco de você.

Elvis: De mim? Eu, sou do interior, sou fotógrafa, moro sozinha. Sou solitária, me chamo Elvis, que mais...

Madona: Eu não tenho nada contra empregador de pizza. Aliás sou a favor de vários. Mas vamos combinar, você não tem cara de entregador de pizza não.

Elvis: Primeiro eu adoro pilotar. Segundo, eu não vejo a hora da minha mãe dizer: “Pô essa menina não tem jeito mesmo” e terceiro, eu ganho um dinheirinho e fico com um tempo livre pra fotografar.

Madona: Tudo é a porra do dinheiro.

Elvis: É, mas eu quero mesmo é trabalhar num jornal, sabe. Fazer fotografia jornalística. Mostrar a realidade do nosso povo e quem sabe mudar alguma coisa.

Madona: Nossa Chêrie, quem falou bonito agora foi você. Gostei.

Elvis: Gostou é?

[Elvis começa a beijar a mão de Madonna]

Elvis: Agora fala de você.

Madona: De mim? Eu não gosto de falar de mim mas meu pai, ele saiu no mundo. Mamã tá lá com papai do céu. Ela teve cinco filhos, dois homens, duas mulheres e eu. Mas eu não gosto de falar muito disso não. Só mesmo em Copacabana. Elvis, Madonna, assim juntos ao vivo e a cores. I Love Copacabana.

Elvis começa a cantar: I Love you Copacabana. Porque aqui eu vi Madonna. Que vai entrar pra fama, mais chiquita que bacana.

Madona continua: Ah, eu quero um vestido escama...

Elvis continua: E cadê minha bacana.

Madona: Encher a preço de banana.

Elvis: Ela que é a mulher da minha cama.

[Elvis leva Madonna de moto para casa e lhe dá um beijo]

Elvis vai para a praia tirar fotos da filha de uma cliente para a elaboração de um book. Ao longe ela identifica um homem que está vendendo drogas. É João Tripé. Ela registra tudo.

Madona é convidada para participar de um filme pornô por R\$ 3.000,00, mas inicialmente ela recusa o convite. Posteriormente, ela conta para Elvis sobre isto. Mas Elvis acha estranho esta conversa. Segue o diálogo entre as duas:

Elvis: Que papo brabo é esse Madona.

Madona: Como assim, chérie?

Elvis: Mercado do sexo? Você está falando sério?

Madona: Eu fui atriz de filme pornô sim. Que que tem? Não tem gente que ganha a vida fudendo com a vida dos outros? Eu fudia com os outros pra ganhar a minha vida. Foi até num filme pornô que eu conheci aquele encosto do João Tripé. Mas era ilário. Era uma paródia de Romeu e Julieta. O João entrava com uma peruca de Romeu e uma parreira deste tamanho (ela faz gestos de que João é bem dotado).

Elvis: Chega. Eu dispenso os detalhes, tá?

Madona: Que que foi? Você ficou com ciúme é?

Elvis: E daí se eu tiver?

Madona: Daí que eu gostei. Você fica uma gracinha quando está com ciúme.

Elvis: Vou nessa.

Madona: Ai, ai. Vem cá meu amor. O dia foi bom pra você, foi ruim pra mim e é você que fica triste?

Elvis: Eu tô triste Madona. Você não vai entender.

Madona: Uai, porque? Só porque eu não concluí o Ensino Médio?

Elvis: Eu sou burguesa demais pra me envolver com você, entendeu?

Madona: Olha, cê tinha razão. Eu não tô entendendo não.

Elvis: Eu to sentido uma coisa diferente. E você fala essa coisa de filme pornô. Eu fico... Você não é uma mulher igual as outras Madona.

Madona: Meu amor, eu sou boneca.

Elvis: Eu nunca tive nada com uma mulher que não é uma mulher, mas que é uma mulher. Pô, têm que encarar uma parada muito sinistra pra ser quem eu sou, sabe? Viver longe da minha família, da minha cidade. Acho que não vou encarar essa não. Tô indo.

Madona: Não, não. Você não vai sair aqui de casa desse jeito. Você não vai sair daqui enquanto não falar porque tem vergonha de mim.

Elvis: Eu não tenho vergonha de você Madona.

Madona: Você tem certeza?

Elvis: Você não tá entendendo nada.

Madona: Eu não tô entendendo? Então pega as suas coisas e desagua aqui da minha casa, tá bom? Na minha casa você não vai me chamar de bicha burra e desentendida não. Olha aqui, me diz quanto vale o teu trabalho e quanto eu tenho que te pagar.

Elvis: Eu não tô aqui por causa da grana, Madona. Porra, eu não quero nada. Eu tô aqui porque eu me apaixonei por você.

Madona: Repete.

Elvis: Eu tô com medo. Nunca rolou nada parecido antes.

Madona: Repete. Repete. Repete.

Elvis: E olha que mal te conheço.

Madona: Mesmo que seja mentira, repete. Eu preciso ouvir você dizendo: “eu tô apaixonada por você”.

[Elvis & Madona se beijam]

A partir deste diálogo, o filme consegue refletir, sob a ótica da teoria queer, os binômios de identidade, o caráter unitário da subjetividade e, principalmente, de acordo com Butler (2002), na sua crítica à natureza dualista da oposição sexo/gênero, ser homem ou ser mulher é uma construção cultural, resultado de normas que estruturam as práticas sociais e operam sobre nossos corpos de maneira incisiva e potente. A sexualidade não é algo biologicamente definido, mas culturalmente e socialmente orientado por construções conceituais que têm sofrido profundas mudanças e transformações por meio da história.

Em outra cena, Elvis leva fotografias de João Tripé para o jornal e o editor diz que vai publicar o material com crédito. Mas Elvis diz a ele que gostaria de um contrato no jornal. O Editor afirma que ainda não é o momento. João Tripé é preso e Madona visita-o na cadeia, pede o seu dinheiro de volta e como ele não irá devolver pois já tinha gastado todo o dinheiro, ela começa a xingá-lo. Posteriormente, João Tripé da cadeia liga para Madona dizendo que sabe de tudo e que foi ela que armou a sua prisão e que ele também está sabendo que ela está batendo bolacha com a jornalista que fez as fotos e as divulgou no jornal.

Elvis muda de seu apartamento e vai morar na casa de Madona. Ela faz o teste de farmácia de gravidez e dá positivo, ela deita na cama ao lado de Madona e esta quando acorda vê o teste de gravidez e que ele deu positivo. No dia seguinte ao tomarem café da manhã juntas elas conversam?

Madona: Ah, minha Iansã, porque a gente não usou camisinha?

Elvis: Eu quero ter este filho.

Madona: O que?

Elvis: Talvez seja a idade, talvez seja a necessidade biológica, talvez a rebeldia.

Madona: Eu não sei viu? Eu não sei se tô pronta pra assumir isso. Elvis, eu tô com muita coisa em jogo, eu não posso ficar grávida né? Mas eu devo confessar que eu até gosto da ideia.

Elvis: Porque?

Madona: Eu não sei. Talvez seja a idade, então a necessidade biológica ou só rebeldia. Mas vamos ver, tem tempo ainda.

Elvis: Vou procurar um médico.

Madona: Eu posso ir junto?

Elvis: Pode.

As combinações amorosas não se restringem ao binômio macho-fêmea. Contudo, é justamente em decorrência de um espaço social pré-delimitado e pré-definido social e culturalmente e, sobretudo, das produções discursivas que emanam desse espaço social que o sujeito deveria incorporar e assimilar tais valores à construção

de suas identidades. Entretanto, verifica-se que os sujeitos, ao optarem por romper fronteiras tão rígidas e fixadas na e pela sociedade, tornam-se, aos olhos daqueles que se consideram “normais”, pecaminosos e desviantes, ou seja, abjetos. Segundo Marques Filho e Camargo:

Desse modo, esses sujeitos passam a serem excomungados, demonizados, justamente por que são sujeitos que ousaram romper as normas sociais ao optarem por uma nova identidade ou por desconstruir uma identidade que lhes foi imposta, pois seus corpos, seus desejos e seus impulsos sexuais não se encaixam nos padrões heteronormativos de nossa sociedade patriarcal (2008, p. 81).

Madona corta os cabelos e se apresenta à Elvis com a voz grossa e diz: Prazer, Adailton. “Prazer gata”. Elvis responde: “Vem cá meu gato” e, assim, elas se beijam. Elvis & Madona (Adailton) vão visitar a família de Elvis.

Madona, sem que Elvis saiba, volta a fazer filme pornô para adquirir dinheiro para seu show. Mas ela encontra João Tripé com quem ela deve contracenar e ter relações sexuais. Madona volta para casa. Ela está bem triste. Elvis pergunta o que aconteceu e Madona diz que está bem e que só precisa tomar um banho e vai para o quarto deitar-se na cama. Elvis acha estranho e pergunta novamente para Madona porque ela está daquele jeito. Madona diz que quer ficar sozinha. Elvis insiste e Madona fala: “Porra, será que eu tenho que me trancar no banheiro para ficar sozinha? Madona tem pesadelos durante a noite”.

Chegamos ao dia da estreia do show de Madona. Ela está ensaiando enquanto Elvis tira fotos suas para divulgação do espetáculo. Elvis vai para casa para tomar banho e voltar para ver o show a tempo. Ainda faltam 1 hora e meia para começar. Chegando em sua casa, Elvis encontra João Tripé que diz que não irá fazer nada com ela pois ela está grávida mas ele deixa uma cópia do dvd e diz que é um presente para o casal e continua: “Depois me procura e me diz o que tu achou”. Elvis assiste o dvd e vê que é o filme pornô em que aparece Madona transando com João Tripé. Elvis fica transtornada.

No camarim, Madona recebe flores e no bilhete está escrito: “Para Madona, my love com amor, João”. Uma de suas amigas diz que vai ter que chamar Pachecão (seu amante e que é policial). Elvis volta ao teatro.

Elvis pergunta para Madona: o que é isto? E passa a mostrar o dvd que está em suas mãos. Madona tenta se justificar e diz: “meu amor...”

Elvis continua: Tá tudo muito over. Essa gravidez, esse show, essa vida que a gente tá levando.

Madona: Não, olha. Anjinho.

Elvis responde: Eu não to segurando a onda, Madona.

Madona: Você é o que mais importa na minha vida, Elvis. Você é o que me faz acordar melhor e querer ainda ser melhor sempre. Você está em tudo o que eu faço, em tudo o que eu penso. Nada mais importa. Esse show. Olha, esse show é só um sonho que pode ou não tornar-se realidade, que pode ou não ter outro, que pode ou não dar uma coisa pra gente. Só que... Amor... Mas você não. Elvis, você me deu vida. Você me deu amor de verdade. Olha, você me deu Angel. Elvis, você não vai me abandonar grávida, né?

Neste momento João Tripé entra no teatro e bate palma e diz: “Parabêns pelo teatrinho. Madona dá um soco em João Tripé e ele saca a arma. Madona fala: “Atira desgraçado, atira e saia da minha vida uma vez por todas”. João Tripé atira, mas o revólver parece que não está com balas. Neste momento Pachecão chega e atira em João pelas costas e ele morre. Pachecão fala: “Ninguém entra, ninguém sai. Polícia”.

Elvis & Madona se abraçam. Madona fala para Elvis: Eu te amo, eu te amo. Passamos para a cena em que Madona apresenta-se em seu show e assim termina o filme.

Considerações finais

As representações filmicas *queer*, podem ser instrumentos altamente eficazes para romper com perspectivas tradicionais e enfatizar entre-lugares de tradução no qual o conhecimento dos sujeitos, seus locais, espaços e tempos subalternos podem ser representados e ouvidos. Em seus discursos, o político define representações de gênero e sexualidades dissidentes, essencialmente, como uma exigência pedagógica para ler textos diferentes, dá proeminência à ambigüidade discursiva, reconhece modalidades incomuns de produzir e consumir significados e desestabiliza a harmonia da heteronormatividade. O gênero como elemento constituidor (assim como outros elementos) da identidade dos sujeitos. É por isso que as identidades são sempre plurais, múltiplas, mutantes, paradoxais e é, por conta disto, também, que elas estão sempre diferindo. Nenhuma identidade de gênero e sexual – sobretudo a mais normatizada – é automática, autêntica, facilmente assumida; nenhuma identidade de gênero e sexual existe sem negociação ou construção.

Para concluir, é possível afirmarmos que é essa capacidade do cinema *queer* em visualizar as experiências culturais como uma transversalidade de práticas e enunciados que permite a construção de novos parâmetros de análise nos quais as identidades de gênero e as diversas sexualidades aliado ao cinema sejam percebidos como uma complexidade conceitual que comporta em si mesma as noções de contempo-

raneidade, transgressão, arte e estética, poesia, subalternidade, sem que ninguém se choque ou reprima; um universo em que os discursos e as práticas sejam reinventados o tempo todo, refletindo-se nas produções culturais e fílmicas em todas as suas nuances – imagéticas, audiovisuais, literárias, poéticas e sociológicas.

Ambos os filmes, *Madame Satã* e *Elvis & Madona* tratam de temáticas relacionadas a dimensão da sexualidade e do desejo em suas diversas nuances e possibilidades. Assim, penso que caberia à crítica *queer* de cinema investigar as rupturas e continuidades desses vários aspectos presentes nestes filmes, atentando ainda para suas estratégias de exibição, como os festivais temáticos.

Embora várias resistências ao sistema patriarcal e heteronormativo, neste início de século, assumam formatos e dinâmicas distintos das militâncias políticas tradicionais, como as expressões artísticas e literárias mobilizadas e as redes virtuais, faz-se necessário ainda investigar as cartografias possíveis das forças de resistência mobilizadas contra as opressões, pois, se há muito percebemos que as identidades são efêmeras, muitas vezes esquecemos que o patriarcado e a heteronormatividade transformam-se e atualizam-se.

Referências bibliográficas

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'. Buenos Aires, Paidós, 2002.

DIAS, Belidson. **O I/Mundo da Educação em Cultura Visual**. Brasília, Editora da Pós-Graduação em Artes da Universidade de Brasília, 2011.

DUARTE, Claudia Santos. **Cinema e História**: a representação da identidade nacional nos filmes *Lampião, o rei do cangaço, Lamarca e Madame Satã*. Monografia de Especialização em História, Comunicação e Memória do Brasil Contemporâneo. Novo Hamburgo, Centro Universitário FEEVALE, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, Sexualidade e Educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____. **Um corpo estranho**. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2004.

MARQUES FILHO, Adair; CAMARGO, Flávio Pereira. “Ma vie en Rose: identidade, corpo e gênero no cinema francês contemporâneo” In. **Revista OPSIS**, v. 8, n. 10, 2008, UFG/CAC.

MISKOLCI, Richard. “**A Teoria Queer e a Sociologia**: o desafio de uma analítica da normalização” In. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009.

_____. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte, Autêntica; Ouro Preto, UFOP, 2012.

NEPOMUCENO, Margarete Almeida. “**O colorido cinema queer**: onde o desejo subverte imagens” In. *Anais do II Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais – culturas, leituras e representações*. João Pessoa, UFPB, 2009.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. “Madame Satã: uma estética marginal”. In. NÓVOA, Jorge; BARROS, José D’Assunção (Orgs.) **Cinema-História**: teoria e representações sociais no cinema. Rio de Janeiro, Apicuri, 2012.

ARTIGO

UMA LEITURA FILOSÓFICA DO CONCEITO DE
MERCADORIA

Resumo

Existem muitas leituras sobre Marx, assim como existem muitas pessoas que admitem sua teoria e muitas que a rejeitam. Nesse sentido, este texto representa apenas mais leitura sobre as ideias desse pensador. Em essência, trata-se de uma leitura preliminar sobre um assunto complexo e abrangente, uma leitura que busca compreender Marx em termos filosóficos. Portanto, a pretensão deste texto não é avaliar se esse pensador é filósofo ou se ele não é filósofo, mas fundamentalmente apontar para uma leitura filosófica das suas ideias a partir da análise introdutória de um dos seus conceitos, a saber, o conceito de mercadoria como aparece essencialmente em sua obra *O capital*.

Palavras-Chave: Valor de uso; Valor de troca; Economia política.

Abstract

*There are many readings on Marx, just as there are many people who admit their theory and many reject it. In this sense, this text represents just more reading on the ideas of this thinker. In essence, this is a preliminary reading on a complex issue, a reading which seeks to understand Marx in philosophical terms. Therefore, the intention of this text is not to assess whether this is the philosopher or thinker if he's not a philosopher, but fundamentally a philosophical reading of his ideas from the introductory analysis of one of its concepts, namely, the concept of merchandise as it appears mainly in the *Capital*.*

Keywords: *Use value; Exchange value; Substance; Political economy.*

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: josebvicente@bol.com.br

Estamos acostumados a ouvir falar da obra *O capital*, um importante feito intelectual composto por “três grandes livros” que, infelizmente, apenas o primeiro teve a sua publicação efetivada antes da morte de Karl Marx. A obra é extraordinária e, sem dúvida, representa uma das mais profundas e complexas produções intelectuais da humanidade, mas também não deixa de ser um trabalho teórico polêmico que possui admiradores apaixonados e críticos contundentes; para alguns, é uma obra dogmática, para outros, apenas um guia de libertação. Alguns políticos acreditam que *O capital* é uma obra onde se pode encontrar teses simples e importantes para solucionar as questões políticas, outros enxergam na mesma obra um conjunto de ideologias que em nada contribui para as questões políticas reais; em outros termos, *O capital* surge para alguns como alvo a ser criticado e combatido, e para outros, como solução social a ser defendida e praticada em larga escala. De todo modo, independentemente das discussões que possam ser travadas sobre *O capital*, uma coisa é certa e parece que todos concordam: a obra é, sem qualquer sombra de dúvida, uma referencia importante para o pensamento contemporâneo.

Em *O capital* existe um esforço enorme de Marx no sentido de criticar veemente os grandes fundamentos da economia política e de elaborar uma teoria do valor de troca das mercadorias. Tal esforço, não pode ser compreendido, por exemplo, se não levarmos em consideração as obras *A riqueza das nações* (2008) de Smith e *Princípios da economia política e tributação* (1982) de Ricardo, afinal, sua crítica e sua teoria tomam formas em torno das suas considerações sobre essas obras; no entanto, precisamos sublinhar, ainda que não agrade a maioria, que, em essência, o assunto tratado em *O capital*, não é de forma alguma o mesmo das obras de Smith e Ricardo. Portanto, se queremos falar verdadeiramente da obra *O capital*, precisamos admitir e acostumar com o assunto nela abordado, pois ela é uma obra essencialmente filosófica que critica de forma radical aquilo que na época se chamava de economia política. *O capital*, portanto, representa um esforço enorme de trazer a economia política de volta para o seu campo originário, a saber, o campo da ética e filosofia; para isso, ela conduz novamente as leis da economia em direção às relações sociais e os conceitos de economia política rumo às representações imaginárias da vida social.

Já estamos apontando o rumo do nosso objetivo neste texto que é exatamente analisar *O capital* como uma obra filosófica, mas não temos condição de discutir a totalidade dessa obra magistral e complexa utilizando apenas este espaço, nesse sentido, vamos analisar apenas um único conceito presente nela, a saber, o conceito de mercadoria que, a nosso ver, representa uma referência importante para uma introdução a uma leitura filosófica de *O capital*; assim, nossa atenção incide exclusivamen-

te sobre o início do Livro I, seção I do volume I. Naturalmente, nossa reflexão não pretende ser nenhuma regra e nem uma referência para a leitura da obra de Marx, pretendemos apenas fazer um esforço no sentido de propor um trajeto entre muitos e permitir que seja testado a sua eficácia; sua aceitação ou rejeição apenas contribuirá para fomentar discussões e reflexões em torno do pensamento de Marx.

Uma das dificuldades para se ler a obra de Marx em termos filosóficos encontra-se presente em suas próprias afirmações. Em termos gerais, ele “formalmente”, como observou E. Balibar (1993), rompeu com a filosofia desde 1844-1845. Marx disse claramente que a filosofia deve dar lugar a um “saber real”. Na verdade, para Marx (2007, p.231), “a relação entre filosofia e estudo do mundo real corresponde à relação entre onanismo e amor sexual”. Esse posicionamento de Marx diante da filosofia, no entanto, surge para nós apenas como uma ruptura efetuada por ele em um sentido puramente “formal”, ou seja, o seu objetivo com tal posicionamento era exatamente inaugurar uma nova maneira de se fazer filosofia, a saber, aquela que é percebida nos interstícios de uma obra que se apresenta essencialmente de uma maneira não filosófica.

Se Marx não pretende ser filósofo, mesmo assim ele nunca abriu mão de fazer interrogações profundamente filosóficas e jamais deixou de questionar a própria filosofia. Se ele rompeu com a filosofia, ainda que seja de modo puramente “formal”, tal rompimento aconteceu apenas em relação à prática filosófica sistemática alemã. Por isso, se alguém tentar Marx dentro do campo dos filósofos sistemáticos, principalmente aqueles filósofos da tradição alemã, certamente cometerá um grande erro. Do mesmo modo, quando se pretende fazer uma leitura filosófica da sua obra, não se pode querer apresentá-lo como um pensador cuja intenção é construir um sistema filosófico; Marx jamais se enquadraria nessa linha, pois ele não é um filósofo sistemático e nunca quis e nem construiu um novo sistema filosófico; em seu pensamento a filosofia surge essencialmente como uma atividade crítica.

Marx, por exemplo, ao fazer sua investigação acerca da produção capitalista, não procede como muitos preferem fazer, isto é, ele não faz uma história das relações de produção capitalista, apesar de acreditar plenamente que as realidades sociais devem ser compreendidas como realidades históricas. Para ele, se seguirmos a ordem comum na investigação de algo importante como a questão da produção capitalista, nunca vamos chagar ao ponto essencial e necessário. Assim, em *O capital*, especificamente no livro I, Marx convida o seu leitor a evitar uma investigação puramente “histórica” e fazer uma investigação em termos da “lógica”, pois, para ele, esse tipo de procedimento vai de encontro ao sentido da característica essencial do objeto

investigado. Isso significa dizer, em termos gerais, que toda e qualquer tipo de “reflexão” que se debrança essencialmente “sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue sobretudo um caminho oposto ao desenvolvimento real. Começa *post festum* e, por isso, com os resultados definitivos do processo de desenvolvimento”. Ainda sobre esse tema, devemos assinalar que “as formas que certificam os produtos do trabalho como mercadorias e, portanto, são pressupostos da circulação de mercadorias”, diz Marx (1983, p.73), “já possuem a estabilidade de formas naturais da vida social, antes que os homens procurem dar-se conta não sobre o caráter histórico dessas formas, que eles antes já consideram como imutáveis, mas sobre seu conteúdo”.

Portanto, para Marx, na verdade, qualquer tentativa de refletir sobre a sucessão das categorias econômicas seguindo a ordem da sua ação histórica, não pode ser uma reflexão que pretende alcançar êxito e, certamente, caminhará rumo ao fracasso. Não se pode, em hipótese alguma, determinar a ordem da sucessão das categorias econômicas através da relação que existe entre elas como aparece, por exemplo, na sociedade burguesa moderna, pois tal ordem segue um caminho contrário de sua ordem aparentemente natural ou de sua evolução histórica. Se queremos compreender verdadeiramente o desenvolvimento das categorias econômicas precisamos analisar a sua forma desenvolvida. Não é por acaso, portanto, que em *O Capital* Marx procede a uma análise da mercadoria plenamente desenvolvida na sociedade burguesa moderna, e não como ela aparece na pequena produção mercantil.

Ainda que alguns leitores de Marx insistem em eleger a *riqueza* como ponto de partida de *O Capital*, como fez, por exemplo, Moura (2004, p.114) para quem “passa inadvertido a grande número de comentaristas o fato de a arquitetura argumentativa de *O Capital* iniciar-se pela noção de ‘riqueza’ (*Reichtum*) e não pela de ‘mercadoria’ (*Ware*)”, é preciso assinalar que o próprio texto de Marx recusa essa interpretação. A verdade é que quando se fala em mercadoria, estamos falando da forma como a riqueza se apresenta nas sociedades em que domina o modo capitalista de produção, que é o ponto de partida das análises de *O Capital*. O ponto de partida de Marx é, portanto, aquilo que se apresenta por primeiro ao observador; “a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista”, diz Marx (1983, p.45), “aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, portanto, com a análise da mercadoria”.

Mas, ao tomar a mercadoria como ponto de partida, Marx não quer dizer que ela seja o fundamento da vida social, nem o ponto de partida histórico real. Uma

leitura cautelosa mostra que ao longo de *O Capital*, ele tece vários comentários contra a identificação da riqueza com as massas das mercadorias – objeto produzido regularmente para ser vendido em mercado, pois essa identificação exclui outras riquezas sociais – bens naturais como, por exemplo, “o ar, o solo virgem, os gramados naturais, as matas não cultivadas etc.” (MARX, 1983, p.49) que, do ponto de vista da economia política, não têm nenhum “valor”, mas isso não quer dizer, como constata Collin (2006, p.98), que não são riquezas reais, como aqueles bens que apenas dependem da vida social e que não estão incluso no circuito da troca mercantil. Uma outra questão importante e que deve ser sublinhada, é que a mercadoria em sua forma pura, como aparece no livro I, deve-se à divisão do trabalho e à troca mercantil generalizadas; em outras palavras, quando acontece ou está em vias de acontecer a dominação das relações capitalistas; “na totalidade dos vários tipos de valores de uso ou de mercadorias aparece uma totalidade igualmente diversificada, de acordo com gênero, espécie, família, subespécie, variedade, de diferentes trabalhos úteis – uma divisão social do trabalho”. De acordo com Marx (1983, p.50), portanto, “ela é condição de existência para a produção de mercadorias, embora, inversamente, a produção de mercadorias não seja a condição de existência para a divisão social do trabalho”.

A decisão de Marx em tomar a mercadoria como ponto de partida deve-se ao fato dela aparecer, do ponto de vista da economia política, como realidade imediata. Mas, ele a decompõe em “valor de uso” e “valor de troca”; como ele mesmo disse, foi o primeiro a demonstrar de forma crítica, “essa natureza dupla da mercadoria” (MARX, 1983, p.49). Fica assim, evidente, que *O Capital* é uma crítica à economia política cujo objeto é o funcionamento da “economia de mercado” que se confunde com o modo de produção capitalista. Ele não é, portanto, como afirma Althusser (1996; 1996a), uma teoria geral das sociedades humanas, nem a construção de uma ciência histórica. Essa realidade imediata, essa “coisa exterior” – a mercadoria não é definida, primeiramente, nela mesma. É tomada como algo que satisfaz uma necessidade humana. Isto é, como algo que “pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie” (MARX, 1983, p.45), seu desdobramento se dá a partir daí. Portanto, seguindo Collin (2006), uma teoria geral da sociedade não pode partir da mercadoria, ela não é a realidade última. Ela só é o ponto de partida na medida em que se pretende compreender a lógica particular do modo de produção capitalista.

Ninguém pode tocar na mercadoria. Isto é, não posso chegar e colocar o meu dedo ou carregar no meu colo, por exemplo, uma coisa chamada mercadoria, ela não

possui uma característica tal que permite esta ação. Ela não subsiste por si mesma, sendo assim, é algo metafísico que se encaixa, perfeitamente, no sistema das categorias da metafísica tradicional, em especial, na metafísica aristotélica. Mercadoria, portanto, aparentemente uma coisa simples capaz de ser vista e conhecida pela maioria, uma coisa óbvia sem nenhuma necessidade de ser analisada ou definida, se desdobra em “valor de uso” e “valor de troca”; o primeiro permite satisfazer uma necessidade concreta, o segundo é pura quantidade abstrata. Esse desdobramento ocorre quando ela é analisada, fundamentalmente, sob dois ângulos: o da qualidade e o da quantidade respectivamente. Mas, para Marx, por exemplo, uma calça que a tia costura para seu sobrinho, apesar de possuir todas as qualidades que fazem dela uma calça, ela não é uma mercadoria. Como entender isso? É que, de acordo com Marx, as qualidades não fazem, necessariamente, uma mercadoria. O que é inerente à substância da mercadoria é a quantidade que, mesmo variando, não altera absolutamente nada na substância da coisa. Portanto, para Marx (1983, p.62) “o valor de uma mercadoria tem expressão autônoma por meio de sua representação como ‘valor de troca’”.

É, portanto, como disse Collin (2006, p.105), o “valor de troca” que faz de uma coisa uma mercadoria. No ato da troca somem todas as características particulares do valor; este, neste sentido, se reduz à mercadoria. Não muda nada, por exemplo, se alguém trocar dois metros de pano por uma calça, ou uma calça por um par de sapatos. Tomando como fundamento a *Metafísica* (1969) de Aristóteles, podemos considerar a forma valor da mercadoria como sendo uma daquelas substâncias que “são chamadas quantidades em virtude de sua própria natureza” (1020a). Mas, qual é essa substância? É o trabalho e sua grandeza, é o tempo de trabalho social corporificado no produto mercadoria que, no campo da troca, perde suas qualidades concretas, isto é aquilo que faz dela um “valor de uso”, e passa a ser uma quantidade que se reflete na quantidade de outra mercadoria. É importante sublinhar que as proposições da teoria do “valor – trabalho” encontram-se em Smith e Ricardo. No entanto, ao analisar as peculiaridades da “forma equivalente”, Marx (1983, p.61) remete seus leitores a Aristóteles, particularmente ao livro quinto da *Ética a Nicômaco* (2001); “as duas peculiaridades da forma equivalente desenvolvidas por último tornam-se ainda mais palpáveis”, diz ele, “quando retornamos ao grande pesquisador que primeiramente analisou a forma valor, assim como muitas formas de pensamento, de sociedade e da natureza. Este é Aristóteles”.

Essa referência à Aristóteles não é inocente, como sublinhou Collin (2006, p.107-121), e pode ser compreendida de duas formas: primeiro, em Aristóteles a economia é apenas uma parte de uma concepção de conjunto das relações sociais e dos

princípios que devem organizá-las; segundo, Marx ignora os economistas clássicos ingleses de forma intencional, para retomar a questão de onde Aristóteles a deixou, pois pretende resolvê-la. Na verdade, uma leitura do livro V da *Ética a Nicômaco* (2001) deixa bem claro que, de fato, Aristóteles coloca o problema da troca, mas não o resolve, apenas entrevê a solução do problema; “haverá, portanto, reciprocidade quando os termos da proporção forem igualizados, de tal forma”, diz Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1133a/b) “que o valor do trabalho do sapateiro esteja para o valor do trabalho do fazendeiro com quem a permuta é feita assim como o fazendeiro está para o sapateiro”. Marx pretende, portanto, resolver de uma vez por todas o problema que, segundo ele, foi analisado primeiramente por Aristóteles, mas não resolvido em razão das condições da época; “o gênio de Aristóteles resplandece justamente em que ele descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu”, diz Marx (1983, p.62), “o impediram de descobrir em que consiste “em verdade” essa relação de igualdade”.

Para Marx, o que constitui “essa relação de igualdade” é, na verdade, a substância do valor que se resolve em trabalho geral; ou seja, às custas de força de trabalho dos indivíduos. Nenhuma mercadoria possui valor em si mesma, pois o valor não pertence à coisa como um dado fundamental, a substância do valor é o trabalho vivo. Marx não concebe, observa Collin (2006, p. 121-125), a forma valor como algo eterno, mas como resultado de um processo histórico. Somente quando os produtos da atividade humana se transformam em mercadorias, a forma valor se torna independente. Quando a força de trabalho, ou melhor dizendo, a potência física e moral do trabalhador é transformada em mercadoria e surge como uma coisa exterior, que ele coloca no circuito da troca, a forma valor se torna dominante. Portanto, se seguirmos as análises de Marx com cuidado, fica evidente que, para ele, Aristóteles não foi capaz de descobrir a substância do valor porque ela surge como tal no final de toda uma evolução histórica. Como valor de uso a mercadoria é uma coisa simples e, portanto, sem nenhum segredo. Mas, “analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas” (MARX, 1983, p.70). Isso acontece, fundamentalmente, quando ela é tomada como valor de troca; “a forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. Não obstante a mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria”, diz Marx (1983, p.70), “ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica”. Por outro lado, “além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça

de madeira cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa”.

Por não ser uma coisa que subsiste por si mesma, um objeto que se pode pegar ou tocar, mas uma relação social que se apresenta sob a forma de uma coisa, Marx reconhece “o caráter místico da mercadoria” que “não provém, portanto, de seu valor de uso” (MARX, 1983, p.70). Ainda podemos dizer sem qualquer receio de errarmos que de acordo com Marx (1983, p.71) “a igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração”, diz o pensador alemão, “assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos de trabalho”. Marx não nega, portanto, como constatou Collin (2006, p.132), o valor dos produtos do trabalho como decorrente de um processo físico, observável. Mas, ele é categórico em dizer que “a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam” (MARX, 1983, p.71).

A mercadoria para o pensador alemão, apesar de apresentar uma aparência fenomenal, ela não é, de modo algum, algo material; significa dizer, portanto, que a mercadoria “não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia”, diz Marx (1983, p.71), “temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens”. Tudo isso pode ser denominado de “fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias”. Marx critica a “economia política” que sem nenhuma precaução, tomou a “forma valor” como seu objeto. A comparação que ele faz dessa “forma valor” com a religião e a referência ao fetichismo que dá às coisas o poder mágico de agir como se fossem seres dotados de uma potência própria, como podemos ler em *O Capital*, explica-se pelo fato dela substituir a realidade das relações sociais por um equivalente ideal; “o valor não traz escrito na testa o que ele é. O valor”, diz Marx (1983, p.72) transforma muito mais cada produto de trabalho em um hieróglifo social”.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. **Ética a Nicômaco**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

BALIBAR, Étienne. **La philosophie de Marx**. Paris: La Découverte, 1993.

COLLIN Denis. **Comprendre Marx**. Paris: Armand Colin, 2006.

MARX, Karl. **O Capital**. Trad. Regis Barbosa e Flavio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Economistas).

_____. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. **Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

RICARDO, David. **Princípios da economia política e tributação**. Trad. Paulo Henrique Ribeiro Sandroni. São Paulo: Abril Cultural, 1982 (Os Economistas).

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. Trad. Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.