

## AMOR-DEGRADAÇÃO-MORTE EM DOIS CONTOS DE LYGIA FAGUNDES TELLES

Maria José Amaral Viana

(UFPA)\*<sup>1</sup>\*

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo analisar dois contos de Lygia Fagundes Telles: “Os Objetos” e “Lua Crescente em Amsterdã”, para verificar o percurso do amor em direção à morte e à degradação nas narrativas curtas desta escritora. Em nossa leitura, a degradação e a morte, inscritas nas tramas, resultam da não aceitação da finitude e do caráter efêmero do sentimento amoroso, do seu esmaecimento, fazendo com que as personagens experimentem um sofrimento intenso, incontornável, sem nenhuma resistência aparente e vivenciem um processo de esvaziamento de todos os sentidos da existência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Conto. Amor. Solidão. Degradação. Morte.

**ABSTRAT:** This article aims to analyze two short stories by Lygia Fagundes Telles: “The Objects” and “Crescent Moon in Amsterdam”, to verify the course of Love toward death and degradation in Lygia’s short narratives. In our opinion, degradation and death, inside the plots, are a result of the nonacceptance of the finitude and the ephemeral feature of the loving feeling, of its fading, so that the characters experience intense and unavoidable suffering, without any apparent resistance, as well as a process of emptying all the senses of existence.

**KEYWORDS:** Short story. Love. Loneliness. Degradation. Death.

### INTRODUÇÃO

Na cultura ocidental a idéia do amor, muitas vezes, está associada a uma dimensão trágica e a uma dimensão transcendental. A primeira potencializa o lado destrutivo do amor, envolvendo conflito, poder, sujeição, degradação; a segunda, avaliza de que é através do amor que o indivíduo procura um sentido para a vida e se defende do desamparo existencial e da ansiedade provocada pela morte.

---

\*<sup>1</sup> \*Mestranda do Curso de Mestrado em Letras, Área de Estudos Literários, linha de pesquisa: Leitura e Recepção da literatura no Brasil, do Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará. E-mail: majoviana@hotmail.com

Amor e morte são as forças relacionadas à criação e à destruição, intimamente ligadas à experiência humana, traduzindo essencialmente o conflito da existência, os dois extremos ao mesmo tempo inconciliáveis e complementares: o impulso de manutenção e perpetuação da vida e sua aniquilação inevitável<sup>1</sup>.

O tema do amor associado ao da morte talvez seja dos mais universais e antigos na história da literatura. Da mitologia e tragédia gregas, passando pelos pares amorosos consagrados como Tristão e Isolda, Romeu e Julieta, até os nossos dias, o amor é visto como a força que nos incita a enfrentar as contingências da vida, mas também provoca as dores mais difíceis de suportar e a iminência da destruição duma parte ou mesma da totalidade de nós próprios. Eros e Thanatos, as duas faces da mesma moeda, pois a morte está sempre à sombra do amor.

É com o movimento romântico que o tema do amor e da morte adquire relevância: o amor como possibilidade de vida e de transcender a morte. E a idéia de morte resulta ou do desencanto amoroso, ou da falta ou da impossibilidade de concretizar as demandas do sentimento amoroso, o qual se inscreve sempre como impasse, já que é da angustiante incerteza de relação, de recobrimento e correspondência que se mantém.

Octavio Paz (1994) afirma que os românticos nos ensinaram a viver, a morrer, a sonhar e, sobretudo, a amar. No seu entender, os românticos não nos ensinaram a pensar, mas a sentir. O amor não comporta a razão, mas o irracional, a fantasia e o sonho; tece destinos, dirige escolhas, caminhos, traz a saúde física e psíquica, ou a contamina, degrada-a. Para o homem ocidental, o amor romântico ainda surge como um ideal a ser conquistado (ou consumido?).

Tanto o amor que se dispõe a princípio a envolver, capturar o objeto amoroso, a subjugar-lo, como o que se projeta para a experiência da alteridade e se mantém e se reforça durante a vida, está longe de ser uma das realizações das personagens criadas por Lygia Fagundes Telles, escritora conceituada no cenário da literatura brasileira, cujo nome está em voga desde a geração de 45, dona de uma produção ininterrupta há mais de meio século, abarcando romances, contos e crônicas.

Nos enredos construídos pela autora, os sujeitos ficcionais vivem suas relações afetivas desvirtuadamente. Seus conflitos sintetizam toda a problemática da sociedade contemporânea, em que o sentimento amoroso está totalmente destituído de seu estatuto sagrado, pois os relacionamentos amorosos são fadados a terminar e esse fim é extremamente

próximo e potencial. E o rescaldo é um sentimento de estranhamento - personagens desencontradas de si, do mundo e das pessoas com quem se relacionam - um desejo frustrado, um sofrimento irreparável, aos quais as personagens se submetem ou são submetidas sem nenhuma resistência aparente. A evasão, através da morte, nas narrativas lygianas, não resulta tão somente do desencanto, da falta ou da impossibilidade amorosa, mas da não aceitação da finitude e do caráter efêmero do sentimento amoroso, do seu esvaziamento.

A escritora, em seu terno ceticismo, sugere-nos, através de suas tramas, que o tempo corrói os sentimentos, dissolvendo-os e fazendo nascer o tédio. E o amor, a solidão, a loucura e a morte se entrelaçam à vida, separados por linhas tênues. E mesmo o ato de morrer por/pelo amor se configura, em suas narrativas, sorratamente irônico e contraditório, de maneiras diferentes: término da existência, suicídio, homicídio, destruição, ruína<sup>2</sup>. São narrativas que reforçam a reflexão de como são paradoxais os sentimentos, como é conflituosa a trajetória existencial do ser humano.

A seguir, analisaremos os contos “Os Objetos”, que aparece na obra *Antes do Baile Verde* (1970) e “*Lua Crescente em Amsterdã*”, que faz parte do livro *Seminário dos Ratos* (1977)<sup>3</sup>, para verificar como o discurso amoroso de Telles reescreve ou inscreve a luta contínua entre as pulsões de vida e de morte, conduzindo-nos, através de suas tramas, aos subterrâneos de um sentimento que se nos apresenta como lacunar e ambíguo, envolto em névoas, que encobrem os abismos em que se lançam os que desejam amar e ser amados.

## OS OBJETOS

No conto em questão, um narrador heterodiegético, numa focalização externa, acompanha as duas personagens da trama, o casal Miguel e Lorena, mostrando suas ações e reproduzindo os diálogos que os dois estabelecem. Esses diálogos, cheios de implicitudes, remetem a objetos presentes no espaço doméstico, os quais se revestem de densos significados e indiciam os conflituosos sentimentos experimentados, principalmente, pela personagem masculina, possibilitando ao leitor vislumbrar seus estados psicológicos e recuperar o não dito, o interdito.

O enredo apresenta uma ação mínima: um casal encontra-se numa sala e conversa sobre fatos aparentemente triviais. Os diálogos, à medida que se processam, vão adquirindo um tom patético e opressivo, dimensionando o drama vivido pelo personagem

Miguel que, através de suas falas, deixa transparecer fragilidade emocional e perturbação psíquica. A esposa, Lorena, que se encontrava sentada, confeccionando um colar, mostra-se um tanto distante, impassível, compenetrada no trabalho que realiza. Ele, diante da fria sobriedade da mulher, encena um comportamento que se assemelha ao de uma criança tentando capturar a atenção da mãe. Relembra hábitos infantis de soprar canudo de mamoeiro para fazer bolhas de sabão e comer pasta de dente; também faz uma série de perguntas ao manusear certos objetos (um globo de vidro, um anjo dourado, uma adaga), aponta para outros e discorre sobre o valor e a utilidade deles:

Veja, Lorena, aqui na mesa este anjinho vale tanto quanto o peso de papel sem papel ou aquele cinzeiro sem cinza, quer dizer, não tem sentido nenhum. Quando olhamos para as coisas, quando tocamos nelas é que começam a viver como nós, porque continuam. O cinzeiro recebe a cinza e fica cinzeiro, o vidro pisa o papel e se impõe...(TELLES,1999, p.12).

É importante destacar o olhar de cada personagem direcionado aos objetos, pois este já traduz a ambivalência que marca o modo de ser e agir de cada um. Enquanto para Lorena, os objetos à sua volta representam apenas bugigangas; para Miguel, são personificações da capacidade humana de subjetivar o mundo, atribuindo às coisas existentes uma essência, uma existência, um sentido, um destino. A partir desses modos distintos de experienciar o mundo físico, é possível afirmar que Lorena tem um comportamento mais racional e prático, e o narrador alude metaforicamente a essa peculiaridade ao registrar que, durante o ato de confeccionar o colar, a mulher descartava as contas que apresentavam o furo obstruído. Miguel parece mais emotivo, sensível e suscetível a dilemas existenciais. Em vista disso, o olhar de Miguel lançado aos objetos supõe um contato, um encontro, uma descoberta, acionando vislumbres epifânicos. E é através desse olhar que o leitor pode ver/ler esses objetos como metáforas dos desencontros, conflitos e frustrações em que se transformou a relação do casal.

Em contraponto ao discurso infantilizado do marido, Lorena assume um tom maternal, manifestando ora paciência, procurando responder às suas perguntas com tolerância e objetividade, dentro da lógica que ele instaura (emotiva, fantasiosa), como, às vezes, fazem as mães diante da curiosidade das crianças:

- (...) Que é que era verde como o mar e seus peixinhos?
- O vestido que a princesa mandou fazer para a festa.
- Como um campo de flores. Para que serve isto, Lorena?
- É um peso de papel, amor.
- (...)
- (...) Quais as funções de um anjo?
- Sempre ouvi dizer que anjo é o mensageiro de Deus.
- (...)
- (...) Chamar a adaga e o anjo de bugangas, que é isso? O anjo vai correndo contar pra Deus.
- Não é um anjo intrigante –advertiu [Lorena], encarando-o (TELLES,1999, p.11, 12,13).

Em outros momentos, repreende o marido por suas atitudes desajeitadas e intempestivas:

- Cuidado, querido, você vai quebrar os dentes!
- (...)
- (...) Pois saiba o senhor que muito mais importante do que sermos amados é amar, ouviu bem? É o que nos distingue desse peso de papel que você vai fazer o favor de deixar em cima da mesa antes que quebre, sim?
- (...)
- (...) Por que você não ficou comportadinho? Hum... (TELLES, 1999, p.11, 13-15).

Mais patéticas ainda são as atitudes em que Miguel tentou cravar os dentes na bola de vidro, encostou os lábios na face da imagem do anjo, soprou três vezes e murmurou algumas palavras, bateu-lhe as feições e depois revelou à mulher ter confidenciado ao anjo que ela não o amava mais. A mulher nega esse fato, porém diante do irremediável, ele chora, “de costas para ela e inclinado para o abajur” (TELLES, 1999, p.13). Neste momento, faz uma declaração aflitiva e fatídica:

- Veja, Lorena, veja... Os objetos só têm sentido quando têm sentido, fora disso... Eles precisam ser olhados, manuseados. Como nós. Se ninguém me ama, viro uma coisa ainda mais triste do que essas, porque ando, falo, indo e vindo como uma sombra, vazio, vazio. É o peso de papel sem papel, o cinzeiro sem cinza, o anjo sem anjo, fico aquela adaga ali fora do peito. Para que serve uma adaga fora do peito? (TELLES, 1999, p.13).

Miguel elabora uma espécie de questionamento sobre os motivos de permanecer ali, naquela vida sem perspectivas amorosas. Configura-se, assim, aos olhos do leitor, a tensão, o conflito da trama: diante do esmaecimento do amor de Lorena, Miguel

questiona-se sobre a inutilidade de sua vida, agora vazia e minimamente gratificante com relação aos sentidos da existência. A vida se tornou apática e definha com a anemia da paixão, criando uma sensação de desconforto, fragilidade e tumulto interior. Seria ele também a conta obstruída, inútil para Lorena, precisando ser substituída por outra?

Outra atitude expressiva do desalento da personagem, foi quando colocou o globo de vidro sobre os joelhos, cercou-o com as mãos em concha, bafejou sobre o globo, dizendo ser uma bola de cristal, na qual via o futuro, uma cena especificamente; nesta, Lorena conversava com o pai dela, alegando, sem convicção, que Miguel havia melhorado, mas o pai discordava, afirmando não haver mais esperança e aconselhava-a a interná-lo; de repente, Miguel surgia na sala de cabeça para baixo, porque havia plantado uma bananeira e não conseguira voltar. Lorena ao indagar sobre esta cena imaginada pelo marido, pergunta qual teria sido a reação do pai. Miguel responde que ele abaixou a cabeça para não ver mais e ela não havia achado graça nenhuma, como antes. Todas essas ações sugerem o processo de desestruturação psicológica da personagem e sinalizam ao leitor o sentimento de fracasso e amargura que invade o ser de Miguel.

Logo após Miguel ter relatado sua visão, proporcionada pela suposta bola de cristal, e falar que seu comportamento cômico, de ‘plantar bananeira’ não ter agradado Lorena, ela retruca: “- Fico sempre com medo que você desabe e quebre o vaso, os copos. E depois, cai tudo dos seus bolsos, uma desordem”(TELLES, 1999, p.15). Essa fala permite ao leitor inferir que esse tipo de comportamento de Miguel era já freqüente e conotam que tudo parecia estar às avessas no seu íntimo, como se o esvaziamento do amor redundasse também no esvaziamento da consciência, da sanidade e ativasse o processo de desestruturação psicológica da personagem.

Na memória de Miguel desponta a lembrança de outros objetos, vistos na loja de um antiquário grego, quando, em excursão, viajaram para outro país: um lustre cheio de pingentes de todas as cores que balançavam com o vento e, principalmente, de uma gravura “Os Funerais do amor”, a qual descreve com precisão:

Era um cortejo de bailarinos descalços, carregando guirlandas de flores, como se estivessem indo para uma festa. Mas não era uma festa, estavam todos tristes, os amantes separados e chorosos atrás do amor morto, um menininho encaracolado e nu, estendido numa rede. Ou num coche?.. Tinha flores espalhadas pela estrada, o cortejo ia indo por uma estrada. Um fauno

menino consolava a amante tão pálida, tão dolorida...” (TELLES, 1999, p. 16)

E para completar a cena profética diz lembrar-se de um caixão na vitrina contendo um anão<sup>4</sup> de verdade, morto, “de smoking”, “luvas brancas e sapatinhos de fivela. Tudo nele era brilhante, novo, só as rosas [brancas] estavam velhas”(TELLES, 1999, p.16). Esse recuo, pela evocação dessas pungentes e desconcertantes imagens, matéria simbólica, representa também antecipações, pois é possível estabelecer, no presente da narração, analogias entre essas imagens com o conflito vivido pela personagem, a qual experimenta amargamente o malogro do sentimento amoroso. O choro dos amantes pode sugerir o fim da ilusão da intensidade e eternidade do amor, a dolorida frustração diante de sua fragilidade e efemeridade, “um menininho encaracolado e nu”. O tempo pode desbotar sua cor, acelerar sua degradação (as rosas velhas no caixão do anão), arrefecer as relações entre os amantes, nulificando o sentido deste sentimento.

Diante da constatação de que o amor de Lorena feneceu e transmutou-se em um morno afeto, misto de tolerância e enfado, uma corrosiva melancolia invade o íntimo de Miguel. É ilustrativa a cena em que Miguel coloca afetuosamente as mãos na cabeça da esposa e ela desvencilha-se rápida, num gesto de antipatia. Desta maneira, o homem sente-se esvaziado pela presença invasiva, constrangedora, de um sentimento outro, que se transformou em condição de sofrimento: “Ele inclinou a cabeça para o peito e assim ficou, imóvel, os olhos cerrados, as pálpebras crispadas”(TELLES,1999, p.16).

Miguel convidou a esposa para tomar um chá com biscoitos. Ela aceitou prontamente o convite. Dispôs-se a fazer o chá e como os biscoitos haviam terminado, ele ofereceu-se para ir comprá-los. Ela mandou que ele pegasse o dinheiro na bolsa dela. Antes de pegar o dinheiro, Miguel retirou um lenço da mulher, acariciou-o e aspirou-lhe o perfume. Entrou no elevador, evitando o espelho<sup>5</sup>. Lorena, ao ver o lugar vazio onde ficava a adaga, gritou do apartamento, perguntando pelo objeto. Ele lhe confirmou, já no elevador, ter levado o punhal. Ao passar pelo porteiro, “apressou o passo na direção da rua”(TELLES, 1999, p.17). Confirma-se o recorrente final em aberto dos contos de Telles. Apesar de não se consumir, explicitamente, a tragédia sugerida no final do conto, há uma possibilidade de ter ocorrido o suicídio, pois a sutileza da escritora faz ecoar nos ouvido do leitor a frase de Miguel, “para que serve uma adaga fora do peito?”(TELLES, 1999, p. 13) e provocar outras

associações: para que serve um corpo sem arrebatado mais o desejo amoroso? Assim, o contrário da vida, não seria a morte, mas a nulificação dos sentidos da existência, sem amor e desejo não há mais o élan para participar das construções, peripécias e realizações do viver.

## **LUA CRESCENTE EM AMSTERDÃ**

Este conto apresenta um diferencial em relação ao outro, pelo fato de se enveredar por caminhos fantásticos, linha bastante explorada por Telles, em que há a irrupção do insólito, do irracional e do onírico.

Um narrador heterodiegético é o condutor do relato, em que a focalização oscila entre externa (apresentação das ações e transcrição das falas das personagens) e interna (apresentação dos sentimentos e pensamentos das personagens), por isso há o uso do discurso direto e do indireto livre.

O enredo também apresenta uma ação mínima: um jovem casal chega a um jardim<sup>6</sup> da cidade de Amsterdã, na Holanda, para passarem a noite e pretendem acomodar-se num banco de pedra. O rapaz e a moça parecem aventureiros viajantes, cujos recursos financeiros se esgotaram por completo, e estão famintos, maltrapilhos e sujos. Uma menina loura surgiu comendo uma fatia de bolo e ficou observando-os. A jovem, desesperada de fome, através de mímicas, pede-lhe um pedaço. A menina não entendendo a língua dos desconhecidos, correu assustada. Ao tentar chamar a criança, o rapaz observa que a “alameda de areia branco-azulada”(TELLES, 1999, p. 95) por onde a menina viera e retornara correndo, bifurcava-se em duas, contornando o pequeno jardim redondo. A partir deste fato são estabelecidos os fios discursivos que vão tecer o emaranhado de desencontros, conflitos e frustrações em que se debatem as personagens.

A bifurcação da alameda em torno do jardim, suscita no rapaz a evocação de imagens que se configuram como índices do conflito da narrativa:

- Um abraço tão apertado – ele disse. – Acho que este é o jardim do amor. Tinha lá em casa uma estatueta com um ano nu fervendo de desejo, apesar de mármore, todo inclinado para a amada seminua, chegava a enlaçá-la. Mas as bocas a um milímetro do beijo, um pouco mais que ele abaixasse... A aflição que me davam aquelas bocas entreabertas, sem poder se juntar. Sem poder se juntar (TELLES, 1998, p. 95-96).



Amantes de mármore, petrificados, são as imagens que figurativizam a visão do sentimento amoroso como um desejo erótico sempre impedido, e prenunciam a situação do casal, que vive uma relação de dimensão frustrada, incapaz de perpetuar o desejo amoroso. Tema recorrente na obra da escritora, o desencontro amoroso, conduz as personagens a um aviltamento físico e psíquico, confirmando-se, assim, as palavras de Lucas (1990, p. 64) sobre o desdobramento deste tema na obra da Telles, “há um determinismo cruel a condenar as suas criaturas ao insucesso”.

É possível inferir que a princípio houve uma construção de projetos, um movimento dos dois jovens em direção a sonhos, como o amor incondicional, o companheirismo e a liberdade. Algo especial foi entrevisto, possibilidades foram abertas, mas o resultado final é marcado pela frustração, pelo total esvaziamento do sentido do afeto, da entrega:

Qual era a Ana verdadeira, esta ou a outra? A que jurou amá-lo na terra, no mar, no braseiro, na neve, debaixo da ponte, na cama de ouro.  
- Você disse que seria a menina mais feliz do mundo quando pisasse comigo em Amesterdã, lembra?(TELLES, 1998, p. 97 e 98).

No presente da enunciação, a moça sente-se atormentada pelo desconforto, pela fome e pela sujeira que tomou conta do seu corpo e do seu ser:

- O banco é frio, quero minha cama, quero minha cama- ela soluçou e os soluços fracamente se perderam num gemido. - Que fome. Que fome.  
- Eu era tão perfumada, tão limpa. Me sujei com você.  
- Quando foi que eu fique assim imunda, fala! (TELLES, 1998, p. 96 e 98).

Os dois jovens estão ao relento, sem ter um lugar para alojarem-se, famintos, rotos e sujos, enrijecidos afetivamente, sem qualquer direção, não conseguem formular qualquer idéia, plano ou ação que possa livrá-los do caos em que mergulharam. Cada um se tornou um fardo para o outro, já que houve o esfacelamento de seus afetos, de seus anseios. Parece que a aventura do amor levou-os a um estado bastante tenebroso. E todo esse processo de degradação física e emocional é explicado pelo rapaz nos seguintes termos: “- Nos sujamos quando acabou o amor”(TELLES, 1998, p.98). A degradação física das personagens pode ser

interpretada como uma possível metáfora para a corrosão do sentimento amoroso. O amor quando se extingue não deixa rastros positivos.

É bom notar que o comportamento da moça, aproxima-se um pouco do comportamento da personagem feminina do conto anterior, pois suas atitudes são mais imediatistas (e instintivas), voltadas para a superação do desconforto físico que a tortura. Entretanto, seu discurso, às vezes, é entrecortado, difuso, sem coerência, fazendo-nos pensar também num processo de desestruturação psíquica, como a da personagem Miguel, como se a deterioração do amor instaurasse um clima de alucinação:

- Se você me amasse mesmo, faria agora um ensopado com seu fígado, com seu coração. Meus cachorros gostavam de coração de boi, eram enormes. Não vai fazer um ensopado com seu coração, não vai?
- E onde estão os outros? Para a viagem? Você não disse que era aqui o reino deles?- perguntou ela dobrando o corpo para a frente até encostar o queixo nos joelhos. – Tudo invenção isso de Marte ser pedregoso, deserto. Uma vez fui lá, queria tanto voltar. Detesto esse jardim (p.99).
- Olha minhas unhas. Será que aqui também dão comida em troca de sangue?
- Uma droga de comida. Aquela de Marrocos- disse ela esfregando na areia a sola da sandália (TELLES, 1998, p. 99).

É possível também estabelecer uma aproximação entre o protagonista do conto “Os Objetos” com o de “Lua crescente em Amsterdã”, quando o narrador deste, aderindo à perspectiva da personagem, através do discurso indireto livre, delega ao rapaz um discurso em que se pode inferir certa sensibilidade, emotividade:

Sob a camiseta de algodão transparente, os pequeninos bicos dos seios pareciam friorentos. E não estava frio. Foram escurecendo durante a viagem, ele pensou. Qual era a Ana verdadeira, esta ou a outra? A que jurou amá-lo na terra, no mar, no braseiro, na neve, debaixo da ponte, na cama de ouro.  
Não queria nada, apenas comer. E, mesmo assim, sem aquele antigo empenho do começo. Gostaria também de sair dançando, a música leve, ele leve e dançando por entre as árvores até se desintegrar numa pirueta.  
Abriu os braços. Tão oco. Leve. Poderia sair voando pelo jardim, pela cidade. Só o coração pesando- não era estranho? De onde vinha esse peso? Das lembranças? Pior do que a lembrança do amor, a memória do amor. (TELLES, 1998, p.97- 98)

Novamente, a dissolução do projeto amoroso conduz as personagens à miséria, à nudez, ao nada, restando-lhes apenas a apatia, a indiferença, num fluxo que se encaminha para um estado de letargia e de degradação: “A voz dela também mudara: era como se viesse do fundo de uma caverna fria. Sem saída. Se ao menos pudesse transmitir-lhe esse distanciamento. Nem piedade nem rancor (TELLES, 1998, p.99).

Com a consciência de que o amor findou, a moça pergunta: “o que acontece quando não se tem mais nada com o amor?”, ao que o rapaz responde: “Quando acaba o amor, sopra o vento e a gente vira outra coisa”(TELLES, 1998, p.100). O término do amor pode gerar a transmutação do ser. Na condição de transformar-se em outra coisa, o rapaz não gostaria de voltar a ser gente, pois “teria que conviver com as pessoas e as pessoas...”, preferia ser um passarinho de penas azuis. A sutil modulação da frase sugere que a diluição do sujeito em algo não humano é uma forma de aniquilar a consciência do desencanto, da frustração, do sofrimento, advinda das relações humanas. Ela retruca que nesse estado, nunca a teria como companheira, ficaria satisfeita em ser uma borboleta. E o vento soprou<sup>7</sup>, a menina loura retornou procurando os dois jovens, “alongou o olhar meio desapontado pela alameda também deserta” e viu algo curioso, “agachou-se para ver melhor o passarinho de penas azuis bicando com disciplinada voracidade a borboleta que procurava se esconder debaixo do banco de pedra” (TELLES, 1998, p.100)<sup>8</sup>.

Neste final, o narrador, sutilmente, introduz o elemento fantástico, pois diante deste fato, o leitor hesita se houve realmente um zoomorfismo, ou se está diante de uma cena apenas percebida através do olhar de uma criança. Seja como for, o narrador não descreve objetivamente as metamorfoses, apenas sugere, intensificando o efeito de mistério, de absurdo e de ruína do ser. É revelador o uso da expressão “disciplinada voracidade” para intensificar o frio ato de aniquilamento do outro, que pode ser lido como um ato de sadismo/masochismo, atividade/passividade, poder/submissão. Se os nexos da relação humana foram dissolvidos, em um mundo regido pela esterilidade dos sentimentos, e o outro não pode mais fertilizar o desejo amoroso, colorir o olhar, metamorfosear o lado grotesco da vida em beleza; e, tornando-se frágil e inútil, condenou-se à morte.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre os diversos núcleos temáticos que despontam da produção contística de Telles, ganham relevo os contos de temática amorosa. Nestes, multifacetadas são as relações amorosas, através das quais a autora pontua a complexidade e a misteriosa fragilidade dos relacionamentos amorosos, o sentimento de insegurança, de medo e os desejos conflitantes que os movem e lhe são intrínsecos. O amor figura como o protagonista da ambivalência que traça a trama da existência humana. Oscila entre o sonho e o pesadelo, a realização e a frustração, a libertação e a degradação, a sanidade e a loucura, a vida e a morte; e são difusos, nebulosos, os limites entre esses pólos.

Os amantes criados pelo universo ficcional de Telles buscam o outro, anseiam por uma unidade, por cumplicidade, em criar laços, a fim de escapar à solidão, à aflição da fragilidade e do desamparo. As personagens anseiam por completude, todavia não a conquistam, porque as relações amorosas são efêmeras e ilusórias, deixam de ser liames de certeza, tranqüilidade e conforto e passam a ser vividas em estado de agonia e tensão. Assim, amar não traz a possibilidade de união esperada pelos amantes, da realização, da segurança (RITER,2003). O amor ansiado, desejado, projetado, revela-se fonte de prisão e de sofrimento. Logo, não ocorre nem a realização plena, nem a aceitação da finitude amorosa, gerando conflitos e soluções, às vezes, violento. Nos contos da escritora, o amor tem o poder de, simultaneamente, unir e dilacerar.

## REFERÊNCIAS

CARROZZA, Elza. *Esse incrível jogo do amor*. São Paulo: Hucitec, 1992.

LAMAS, Berenice. *O duplo em Lygia Fagundes Telles: um estudo em literatura e psicologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

LUCAS, Fábio. *A ficção giratória de Lygia Fagundes Telles*. Travessia, Florianópolis, n. 20, 1990, p. 60-77.

PAZ, Octávio. *A Dupla Chama, Amor e Erotismo*. Tradução Wladir Dupont. São Paulo: Siciliano, 1994, p.123-124.

RITER, Caio. *A Memória da dor: imagens e recorrências em Lygia Fagundes Telles*. Disponível em: [www.fapa.com.br/cienciaseletras/revista34/art09.pdf](http://www.fapa.com.br/cienciaseletras/revista34/art09.pdf). Acesso em: 28 jun.2009.

SILVA, Vera Maria Tietzmann. *A metamorfose nos contos de Lygia Fagundes Telles*. Rio de Janeiro: Presença, 1985.

TELLES, Lygia Fagundes. *Seminário dos Ratos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

\_\_\_\_\_. *Antes do Baile Verde*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

## NOTAS

1 Freud denominou essas duas forças conflitantes e inerentes ao psiquismo humano de pulsão de vida (representada por Eros) e pulsão de morte (representada por Thanatos).

2 Para a análise destes contos, utilizamos a edição de 1998, Ed. Rocco, do livro *Seminário dos Ratos*; e a de 1999, Ed. Rocco, do livro *Antes do Baile Verde*.

3 No conto “O Jardim Selvagem”, a personagem Ed morre, não se sabe ao certo se foi suicídio, eutanásia ou um homicídio praticado pela própria esposa; em “Venha ver o pôr-do-sol”, Ricardo ao sentir-se rejeitado, premedita o assassinato da mulher que o desprezou, Raquel, deixando-a trancafiada numa catacumba; em “Apenas um Saxofone”, pode ter ocorrido o suicídio do jovem que tocava saxofone; em “Um coração ardente”, Atos, filho do narrador-protagonista, suicida-se aos vinte anos, ao saber da morte da noiva.

4 Silva (1985, p. 79) ao analisar a figura do anão na ficção de Telles, argumenta: “Assim como o centauro, ser mitológico sem equivalente real, congrega em si a natureza humana e animal, ao mesmo tempo, o anão parece reunir características de menino, pela estatura reduzida, e de homem, pelo desenvolvimento das demais faculdades. Essa ambivalência aparece claramente no anão do antiquário, vestido de smoking, porém calçado com infantis ‘sapatinhos de fivela’, repete-se no quadro exposto em que Cupido ‘era um menininho encaracolado e nu’, não obstante ter como companheira uma mulher, ‘a amante tão pálida, tão dolorida’; e em Miguel, marido de Lorena, que mantém conversações próprias de criança.

5 Lamas (2004, p.145) ao referir-se ao simbolismo do espelho no conto “O Noivo”, de Lygia Fagundes Telles, esclarece: “no imaginário da humanidade, o espelho pode representar o reflexo da verdade e da sabedoria. Durand (1989), na análise de diversas imagens literárias de vários autores, observa que seriam ‘sensíveis à vertente íntima, tenebrosa e por vezes satânica, da pessoa, a esta ‘translucidez cega’ que o espelho simboliza, instrumento de Psique, e que a tradição pictural perpetua’ (p. 68)”.

6 O jardim, a alameda, a estátua e o banco de pedra são elementos recorrentes na obra de Telles, conforme análise de Silva (1985, p.54).

7 O vento seria o elemento que supostamente introduziria a dimensão fantástica.

8 Carrozza (1992, p. 143) ao comentar o final deste conto, assinala: “Vale a pena mencionar ainda que, segundo vários pesquisadores, a palavra ‘borboleta’, proveniente do grego, significa ‘psique’, e o símbolo ‘pássaro’, na mitologia grega, ligava-se ao deus Eros”. Esses elementos autorizariam, segundo a pesquisadora, interpretar a metamorfose dos dois jovens como ‘uma luta em que o lado físico do amor, representado pelo passarinho (equivalente a uma carga erótica), sobrepuja o lado psíquico (a alma, a mente), na imagem da borboleta”.



## À esquerda do pai: contexto cultural, embate e tragédia em Lavoura Arcaica

Rosemari Sarmiento<sup>1</sup>  
(Universidade Federal do RGS – UFRGS, Caxias do Sul, Brasil)

**Resumo:** A narrativa gira em torno do protagonista narrador André que, atormentado pelos próprios impulsos sexuais e ambições de liberdade, condenados pela conservadora família, mergulha num cotidiano de tormento espiritual e moral, questionando e abalando tragicamente todo o núcleo familiar. Problematisa-se como o conflito central, o enfrentamento do pai (Iohána), que representa a tradição do imigrante libanês, descendente de uma cultura judaica e cristã, *versus* o filho (André), que representa a modernidade; por suas dimensões trágicas filia-se, no sentido dramático, à tradição que deu origem aos grandes clássicos, como *Édipo Rei*, *Hamlet* e *Orfeu*.

**Palavras-chave:** Lavoura Arcaica. Imigração libanesa. Tradição cultural. Conflito de gerações. Tragédia.

**Abstract:** The storyline is about the protagonist narrator Andres who, tormented by his proper sexual impulses and ambitions of freedom, but condemned by his own conservative family, dives tragically into a daily spiritual and moral pain, questioning and tragically shaking all the familiar nucleus. The central conflict is problematized by the confrontation between the father (Iohána), who represents the tradition of the Lebanese immigrant, descendant of a Jewish and Christian culture, versus the son (Andres), who represents modernity; for its tragic shapes linked, in a dramatical sense, to the tradition that gave origin to the great classics, such as *King Eudipe*, *Hamlet* and *Orpheus*.

**Key words:** Lavoura Arcaica. Lebanese immigration. Cultural tradition. Conflict of generations. Tragedy.

*mas que frivolidade a minha,  
alguém mais forte do que eu é que puxava a linha e,  
menino esperto e sagaz,  
eu tinha caído na propalada armadilha do destino*  
NASSAR

---

<sup>1</sup> Mestre em Letras e Cultura Regional, da Universidade de Caxias do Sul. Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. (E-mail: rosemari\_sd@yahoo.com.br)

O romance *Lavoura arcaica*, construído de forma circular entre a partida e a chegada, retoma o tempo mítico, ao se encaminhar para situações limite, com uma ruptura no final que conduz a narrativa de volta para uma situação semelhante à inicial, o que cria um movimento circular. A trama do romance revela o contraditório do ser humano: o amor e o ódio, a carne e a alma, a morte e a vida, a autoridade e a repressão, a ordem e a desordem, a tradição e a transformação, a união e a cisão. A tonalidade confessional do romance dá presença viva a uma voz que sente e sofre tudo o que diz, em uma fala radical, violenta e densa por parte de André, o protagonista-narrador que expõe de forma visceral seus anseios pessoais e dores junto ao asfíxiante mundo familiar.

Assim a narrativa desdobra-se entre a partida e o retorno de André, jovem do meio rural arcaico que abandona sua numerosa família fugindo, em parte, do mundo asfíxiante da lavoura, no qual o passar do tempo parece consumir as gerações e a rigidez moral mantém as estruturas sociais comparáveis às da Idade Média, um mundo em que as paixões primitivas consomem sua alma.

Com a fuga, o personagem quebra o precário equilíbrio familiar baseado numa estrutura patriarcal clássica impregnada de um forte caráter religioso. Em decorrência o pai ordena que o filho mais velho parta em busca do *filho pródigo* e o traga de volta ao seio da família. Esse retorno ao lar de aparente, mas precária paz deflagra uma tragédia no momento em que André revela o avesso de sua própria imagem e, conseqüentemente, o avesso da imagem da família.

Apesar de a narrativa girar em torno do olhar de André, *Lavoura arcaica* traz um outro personagem essencial, do mesmo modo potente, fundamental na trama: Iohána, seu pai. Tão exacerbado, e apaixonado quanto André, ambos são personagens extremados e radicais que no decorrer da narrativa acabam por revelarem-se paradoxais. Sua visão do mundo e a postura diante dele, do pai e do filho é que definirão a tensão e conflito gerador do drama: o enfrentamento entre o velho, com seus dogmas e ditames arcaicos, e a ânsia da liberdade do novo; o choque acirrado e perene entre as gerações.

O papel do pai nessa trama representa a consciência da origem cultural e é fundamental para a constituição do núcleo familiar. Representante de um outro tempo e espaço tem como *ethos* a manutenção da identidade cultural a todo custo, como um enunciador das leis ancestrais de seu povo de origem, numa ética tão consistente que tudo fica reduzido à expressão *maktub* (está escrito). Proveniente e símbolo de uma cultura arcaica, mediterrânea, libanesa, com fortes valores judaico-cristãos, insiste em



conservar essa cultura, à qual agarra-se acirradamente, como num ritual de comunhão e imutabilidade em que a pretensão de totalidade da família calcada na ancestralidade instaura um forma cíclica, num eterno devir. O anseio por um tempo e espaço perdidos é representado pela defesa da união da família numa estrutura arcaica definida pelo vedamento de qualquer fresta para esse universo em que agora está inserido. A intenção do vedamento é apresentada quando o pai fala: “hão de ser esses, no seu fundamento, os modos da família: baldrames bem travados, paredes bem amarradas, um teto bem suportado... não é sábio quem se desespera, é insensato quem não se submete” (NASSAR, 2002, p. 62).

O título do romance além de trazer a idéia do embate entre a *lavoura* (natureza) e *arcaico* (o conservadorismo, a repressão) pelos quais debate-se o protagonista da narrativa, pode ser interpretado sob o ponto de vista de Iohána, o pai. Visão essa explicitada no seguinte fragmento: “A terra, o trigo, o pão, a mesa, a família (a terra); existe neste ciclo, dizia o Pai nos seus sermões, amor, trabalho, tempo” (NASSAR, 2002, p. 183). Para ele tudo se resume a um ciclo em que terra-família-terra constitui um só mundo fechado em seus limites, restrito às divisas da sua propriedade.

Com base nos valores e princípios culturais judaico-cristãos que norteiam sua vida, o pai apresenta uma postura definidora do perfil familiar que aciona as questões étnicas e culturais, impondo relações circunscritas à própria família e à comunidade de origem. Em outras palavras, a tradição que o pai procura ansiosa e ferrenhamente manter, longe de ser consensual em termos de aceitação de toda a família, é monológica e unidirecional, pois é imposição dele. Ele se outorga a posição (natural segundo as leis do universo cultural no qual está inserido) de esteio condutor da preservação da identidade cultural da família.

Destaca-se ainda outro trecho do sermão do pai, ratificando sua determinação frente ao fechamento familiar sobre si mesma e à auto-suficiência frente a um mundo externo de que se recusa a participar.

[...] humilde, o homem abandona sua individualidade para fazer parte de uma unidade maior, que é de onde retira sua grandeza; só através da família é que cada um em casa há de aumentar sua existência, é se entregando a ela que cada um há de sossegar os próprios problemas, é preservando sua união que cada um há de fruir as mais sublimes recompensas; nossa lei não é retrair mas ir ao encontro, não é separar mais reunir, onde estiver um há de estar o irmão também [...] (NASSAR, 2002, p. 148).

Este caráter de vedamento e continuidade da família, que o pai pretende fixa, cristalizada, tem nos papéis do avô e do filho mais velho a legitimação. Seguindo o padrão da hierarquia na ordem familiar há uma quase *entidade* existente que acima da figura do pai, paira como um espectro: é o avô, que mesmo depois de morto é presença viva no papel representativo desse veio ancestral, percebida em trechos como estes: “é na memória do avô que dormem nossas raízes” (NASSAR, 2002, p. 60), e “esse velho esguio talhado com a madeira dos móveis da família” (NASSAR, 2002, p. 46). O veio ancestral é marca determinante e imagem capaz de agregar a rede familiar.

Como o avô Pedro, o filho mais velho ocupa na família um papel também de fundamental importância como fortalecedor da ordem instaurada pelo pai. Em uma espécie de continuidade da *persona* paterna, seu posicionamento é definitivamente o de sucessor, legitimando o padrão patriarcal dentro dos valores judaico-cristãos aos quais a família está submetida. No primeiro momento na narrativa apresenta-se de forma ambígua, quando reencontra André numa pensão, oscilando entre momentos de afetos e outros de atitude paternal para com o irmão mais jovem, visto que está encarregado de levá-lo de volta ao seio da família. Logo a seguir, no entanto, mostra a intransigência impositiva de uma postura que só é legitimada eticamente pela repetição do padrão do pai, autoritário, severo e definidor de verdades. Pedro define assim, claramente seu papel de sucessor do pai, o encarregado de trazer de volta o filho desgarrado, em uma posição de poder, de escolhido da família. Quando abraça André e este sente “nos seus braços o peso dos braços encharcados da família inteira” e ainda “senti a força poderosa da família desabando sobre mim como um aguaceiro pesado” (NASSAR, 2002, p. 11). Essas imagens são representativas de como os tentáculos da família patriarcal se estendem sobre eles, com seu espírito agregador e ordenador.

Como observa Fischer (1991), aparecem em *Lavoura arcaica* três gerações: a primeira geração tem uma representação moral tão consistente que é validada simplesmente por sua memória, estando simbolizada pela expressão *maktub* (está escrito) e representada pelo avô. A segunda geração necessita forjar sua ética como forma de conservá-la, através da autoridade e imposição (o pai). A terceira tem uma parte que é continuidade da anterior, se mantém na intransigência, só sendo legitimada eticamente pela repetição do padrão (os irmãos mais velhos). Acrescenta-se a ela uma cisão, uma dissidência, pois aparecem os irmãos mais jovens, os da esquerda (que de alguma forma seguem a mãe), que rompem o ciclo através da quebra dos padrões pré-estabelecidos socialmente.

Essa cisão traz a tona o movimento que subverte o poder patriarcal na família. Esse movimento é desencadeado pela mãe, mas representado pelo filho do meio André, que se debate entre o desejo e a intenção de uma nova ordem e a fixação imposta do pai. O poder da família é embasado na ordem do tempo, da moral, da tradição personalizada pelo poder patriarcal do avô e depois do pai, que é o esteio, o alicerce da família: “era uma oração que ele dizia quando começava a falar (era o meu pai) da cal e das pedras da nossa catedral” (NASSAR, 2002, p.18). O poder da mãe é de outra ordem, a do afeto, da emoção, da paixão.

Em uma postura quase subversiva a mãe cultiva junto a alguns filhos o mundo das emoções, das paixões, dos afetos em contrapartida ao universo austero que o pai prega e impõe. Percebida claramente no trecho que descreve a distribuição física da mesa, na qual a força e a *normalidade* estão do lado do pai e a oposição, os desviantes dessa *normalidade*, no lado da mãe:

[...] o pai à cabeceira; à sua direita, por ordem de idade, vinha primeiro Pedro, seguido de Rosa, Zuleika, e Huda: à sua esquerda, vinha à mãe, em seguida eu, Ana e Lula, o caçula. O galho da direita era um desenvolvimento espontâneo do tronco, desde as raízes; já o da esquerda trazia o estigma de uma cicatriz, como se a mãe, que era por onde começava o segundo galho, fosse uma anomalia, uma protuberância mórbida, um enxerto junto ao tronco talvez funesto, pela carga de afeto [...] (NASSAR, 2002, p. 156-157).

A mãe desmente a estrutura familiar baseada na rigidez de fortes valores morais no momento em que o perfil patriarcal pretensamente uno da família é fraturado pela doçura da mãe, pelo seu contato quase pecaminoso e proibido com alguns filhos (os mais jovens). Os da esquerda, que traziam consigo um excessivo afeto. Os torcidos, os desajustados, de identidade dúbia que não se adequaram ao perfil definido pelo pai e, portanto, não entraram no jogo da (dis)simulação.

Se a postura da mãe junto ao pai é de submissão, sua voz é doce e potente principalmente junto a André, semeando pequenas subversões, num jogo sutil definidamente sensual e edipiano, em momentos íntimos e sagrados. André e sua mãe travam, em uma cumplicidade singular, um suave jogo: “até que eu, que fingia dormir, agarrasse suas mãos num estremeamento, e era então um jogo sutil que nossas mãos compunham debaixo do lençol” (NASSAR, 2002, p.27) em uma batalha amorosa de sedução: “e eu ria e ela cheia de amor me asseverava num cicio “não acorda teus irmãos, coração” (NASSAR., 2002, p. 27). Em um momento de desabafo André revela

“se o pai, no seu gesto austero, quis fazer da casa um templo, a mãe, transbordando no seu afeto, só conseguiu fazer dela uma casa de perdição” (NASSAR, 2002, p. 136).

O papel do pai é o de repressor, vindo de uma rígida cultura arcaica, e o papel da mãe é o de fomentar no íntimo de seus filhos (mais jovens) a sensibilidade, a emoção e afeto num ambiente marcado pela austeridade e pela ordem. Ela planta, portanto, a semente da subversividade, pois os sentimentos, especialmente quando em excesso, são um poderoso agente subversivo e destruturador, assim a mãe representa uma ameaça. Por essa razão o embate entre o pai e o filho não é apenas uma luta entre o desejo de liberdade e a tradição, é também a defesa do espaço do poder. O pai, ao manter a ordem, a racionalização dos fatos, mantém a dominação do poder patriarcal. Admitir o discurso diferente do filho é o mesmo que admitir e aceitar outra identidade que não a patriarcal, quebrando o conceito uno da família. São esses filhos, em especial André que transgridem a ordem no decorrer da narrativa e conseqüentemente mais sofrem por isso.

André por relacionar-se com tudo a sua volta, com a própria vida, de forma exuberante e violenta, tem a sexualidade latente, pura pulsão. Traz em si um frêmito sexual que abarca todo o seu universo, incluindo o impulso de desordem e afronta aos valores morais rígidos da família. Seu desejo volta-se para a irmã, Ana; por reconhecer nela traços seus, traços do ilícito, do censurável. Ana é o oposto feminino de André. Perrone-Moisés (1996) aponta que essa identidade é sublinhada pelo fato de o nome Ana corresponder, em árabe, ao pronome *eu*.

A volúpia e paixão pela irmã pode ainda acobertar seu real desejo de retorno e aconchego materno, revelando um sentimento divino pela figura feminina no núcleo familiar, basta lembrar os sedutores momentos de intimidade na infância com a mãe. A transgressão e sua sexualidade latente é marca de sua existência primitiva, o interdito profaniza e paradoxalmente sacraliza a família.

André e Ana ao concretizar o desejo incestuoso, irão desencadear o episódio final avassalador. É possível, portanto a relação entre o drama do personagem André com a dramaturgia trágica grega, em *Édipo Rei* (SÓFOCLES, 430 a.C.). Conscientemente ou não, ambos transgridem uma lei social e divina, apresentam a mesma tensão dramática inspirada na atmosfera do incesto e fogem do controle dos códigos estabelecidos, o que resulta em dor, punição e tragédia. A inevitável penalidade e desgraça que se abate nesses heróis trágicos é resultante de suas próprias atitudes, apesar da purgação de suas culpas e dores.

O interdito,<sup>i</sup> praticado por André e a irmã, apesar de ser a maior fonte de tormento e expiação, a raiz de todas as dores traz em si a validação do amor deles junto à própria família. Reforça os laços de família<sup>ii</sup>, os ensinamentos pregados pelo pai, nos quais somente a família tem valor e é capaz de sobreviver dentro de si mesma: “foi um milagre descobrirmos acima de tudo que nos bastamos dentro dos limites da nossa própria casa, confirmando a palavra do pai de que felicidade só pode ser encontrada no seio da família” (NASSAR, 2002, p. 120).

Para André esse amor incestuoso é forma de concretizar e sedimentar sua revolta e, ao mesmo tempo, alicerçar a nova ordem que busca implantar: em lugar da castidade, luxúria; ao invés de fraternidade, sexualidade; moralidade por imoralidade. No entanto, de forma ambígua, também contribui para delinear dentro do clã o perfil uno da família e alimentar o amor dentro dela mesma, compreendido equivocadamente por ele os ensinamentos do pai: “o amor na família é a suprema forma da paciência; o pai e a mãe, os pais e os filhos, o irmão e a irmã: na união da família está o acabamento dos nossos princípios” (NASSAR, 2002, p. 61). Para Fischer (1991) o que está por traz do incesto é a dimensão da ruptura pondo em pauta o fundamento da ética familiar, rural e patriarcal, ou seja, André questiona a legitimidade da voz paterna através da pior afronta possível, da transgressão total, o ato sexual com a irmã.

A narrativa põe assim André em oposição à Iohána, seu pai. Ambos são personagens extremados e radicais. O pai é marcado pelo autoritarismo e André, idealista sem concessões, é assinalado pela exigência da verdade absoluta. O pai determina a ordem e seu equilíbrio como princípio tradicional, calcado numa cultura ancestral, com valores e moral rígidos, mas que oculta um ímpeto mortal e desordenador. André traz, na desordem de sua fala e na sua desestrutura e agitação íntima, uma tentativa, um impulso para uma ordenação das coisas: a comunhão do corpo com a natureza, a busca das verdades mínimas, o seu lugar reconhecido e a inclusão na família.

Em um turbilhão apaixonado, os papéis dos dois personagens se confrontam e o tensionamento da trama se desenvolve em lutas simbólicas. Os deslocamentos constantes, a fragmentação das lembranças de André e da própria narrativa mostram a cisão do discurso totalitário, da união da família e da identidade una. André busca a libertação, no entanto, é enredado pela inexorabilidade do destino, filiando sua trajetória às clássicas narrativas trágicas.

Fischer aponta que a obra “é uma história de *hybris* <sup>iii</sup>” (1991, p.15) e é justamente essa questão que irá permear a trajetória e o perfil de André. É o personagem cindido, incapaz de crer e obedecer à moral tacanha; de partilhar o jogo da dissimulação erigido e guiado apenas pela fé cega de que parecem partilhar Iohana e Pedro. Marcado e empenhado em seu papel de transgressor, de insolente, expressa em seu fluxo na trama problemáticas que envolvem a dissimulação ideológica, a ritualização dos dogmas, a afronta ao tabu e a experiência da catarse e reflexão. André luta e tenta a todo custo implodir o mundo edificado por seu pai, mundo este “ordenado, nucleado, urdido em torno de uma ética explícita” (FISCHER, 1991, p. 15).

Sua voz é um jorro inesgotável de sofrimento. Em alguns momentos chega próximo ao precipício, irrompendo aos borbotões de forma compulsiva e catártica. Sua trajetória é trágica, e paradoxal. Através da transgressão, o seu desejo real é a união, ter seu lugar dentro desse mundo ordenado, dentro dessa família cristalizada: “queria o meu lugar na mesa da família” (NASSAR, 2002, p. 160). Porém seus caminhos e seus esforços, reflexo de seu descentramento, de sua desordem interna, resultarão em fracasso. Sua postura radical o levará à revolta, à fuga, ao enfrentamento com o pai e por fim ao incesto<sup>iv</sup>, obviamente o elemento catalisador que irá deflagrar o final trágico do romance, com a ruptura, a derrubada da família.

Ele é um rebelde insolente, que não se submete à moral e à ética impostas na família pelo poder patriarcal. Aquele que revela o olhar autônomo e individual na unicidade, que busca o seu espaço de liberdade dentro do domínio do grupo sobre o sujeito. André, idealista e sem concessões busca construir o seu destino tomando as rédeas de sua história “o jarro de minha velha identidade elaborado com o barro das minhas próprias mãos” (NASSAR, 2002, p. 41) inversamente à postura da família que se entrega às mãos do destino, ao *maktub*.

A essência trágica, com sua situação humana limite, está em André desde sua mais tenra infância: “foi no tempo em que a fé me crescia virulenta na infância” (NASSAR, 2002, p. 26). Isso é inerente ao seu ser, possível somente nesse seu arcaico e radical universo. Bornheim (1992), a partir da filosofia de Aristóteles, aponta como pressupostos fundamentais da tragédia a existência primeira de um homem trágico, predisposto por sua radical natureza, caráter e sensibilidade; a realidade, o horizonte existencial desse homem trágico, ou seja, o sentido que forma e constitui este homem. Esse sentido é construído a partir de diferentes ordens como justiça, amor, valores morais e principalmente o significado último da realidade. Aristóteles, nos lembra

Bornheim, faz a relação direta entre esses dois pressupostos, recusando-se a acreditar na natureza do herói trágico por si só. Há um conflito pungente, em uma bipolaridade possível como exigência da ação trágica. Na *Poética* encontra-se a sua definição precisa: “A tragédia não é a imitação de homens, mas de uma ação de uma vida” (*apud* BORNHEIM, 1992, p. 74). Assim não é exatamente o caráter que determina o trágico, mas a ação a partir da polaridade abordada: o homem e seu mundo. O trágico em André, e em *Lavoura arcaica* reside na tensão e conflito entre o mundo tradicional, ordenado e nucleado do pai e a transgressão, a afronta desse mundo pelo filho. De um lado a união, a ordem, a moral e os bons costumes, a suposta harmonia forjada e fundamentada na história ancestral da família. De outro lado aquilo, ou aquele, que perturba, instiga, provoca e destrói, a desmedida do filho, incidindo em *hybris*.

André, tal qual o trágico personagem Príncipe Hamlet da obra *Hamlet* (W. SHAKESPEARE, 1599- 1601), tem a figura (fantasma) do pai que paira sobre sua pessoa, com uma potência avassaladora, e em extremados tormentos e atitudes, perdendo muitas vezes a lucidez, revelando a face podre de seu universo, de sua vida e dos seus. André e Hamlet são figuras apaixonantes e apaixonadas, gigantescas em suas crises existenciais, beirando a loucura, pois pensam demais, envenenam-se e torturam-se psicologicamente, trazendo dores a si e aos seus. Ambos trilham um caminho recorrente na tragédia humana: o herói trágico que apesar de tentar a todo custo não se livrará do seu destino. Sob a égide do tempo e da família, o herói encontra dor e descobre que todo humano é refém do seu destino e impotente diante de si mesmo. As conseqüências do destino são irremediáveis. E neste drama paira a inexorável força da natureza incidindo no ser humano, revelando assim sua fragilidade.

Ele é pulsão e desejo, é fluxo incontido e transgressor; mesmo que traga em si o gérmen da ordem, busca a desordem. É insolente, rancoroso, descentrado, fragmentado e leva consigo a impossibilidade da união plena, pois traz e revela a cisão interna, oculta, mas real, de si e dos outros membros da família. Ele é a revelação da tragicidade do perfil da família, visto que a unidade desejada não é possível, é um embuste, um jogo de aparências imposto e proposto pelo pai e pelo irmão.

De forma conturbada e arrebatadora os papéis desses dois personagens extremados se confrontam e o embate entre eles tem que ser direto, sem soluções intermediárias ou conciliadoras. O que resulta em força e intensidade trágica, incidindo em *hybris*, visto que a desmedida e o espírito transgressor se revela no caráter de ambos. O enfrentamento de André, suas verdades absolutas e as conseqüências de seus atos

com o pai só é exposto após o seu retorno a casa, tal qual o filho pródigo. A narrativa assume diferentes pontos de vista relacionados à postura de André, que apresenta certo descentramento. Na primeira parte a fala de André é compulsiva, desenfreada, sem qualquer controle e ordem, pulsão pura em que André vai revelando para Pedro o avesso da família. Talvez reflexo da liberdade de estar longe do domínio paterno. A segunda parte é contida, ordenada, demonstrando finalmente através da volta o desejo de alcançar uma ordem própria, ou, por estar nos domínios do pai, revelar a obediência introjetada à autoridade paterna.

A respeito do interdito entre André e Ana, Rodrigues (2006) aponta uma relação direta com o mito da fecundação da terra. Acrescenta-se o significado dos nomes: André refere-se ao forte, vigoroso; Ana quer dizer terra. Portanto tem-se aí uma conotação bem explícita evidenciando o destino, *maktub* de ambos. André que traz a força, a potência, *o hybris* e encontra a imposição do destino. A Ana cabe cumprir sua sina, ser arada, fecundada como a terra. A alusão à sombra na figura de André é freqüente, vista, por exemplo, nos próximos trechos: “e só eu conhecia aquela escuridão, era uma escuridão a que de medo fechava sempre os olhos” (NASSAR, 2002, p. 39), “eu estava escuro por dentro, não conseguia sair da carne dos meus sentimentos” (NASSAR, 2002, p.16).

Para celebrar a volta do filho pródigo e a suposta *re-união* e comunhão da família uma festa é preparada. Segundo o pai: “Nossa mesa é comedida, é austera, não existe desperdício nela, salvo nos dias de festa” (NASSAR, 2002, p. 159). As festas são um instante mágico, como um momento em que temporariamente são suspensas as leis que regem e determinam o perfil austero e fechado do núcleo familiar. Justamente por isso é a situação adequada e única para o predomínio do corpo, instinto e desejos, a perda do autocontrole da mente, do excesso permitido. Momento em que Ana, ao dançar de forma insolente e exuberante, segundo André: “com graça calculada (que demônio mais versátil)... tomou de assalto a minha festa, varando com a peste no corpo o círculo que dançava” (NASSAR, 2002, p. 188) afronta a todos, enfrenta e desperta a ira do patriarca.

A atmosfera trágica revela-se no sombrio destino que se enuncia: “e, para cumprir-se a trama do seu concerto, o tempo, jogando com requinte, travou os ponteiros” (NASSAR, 2002, p. 192). É impossível para essa família não se sujeitar ao seu *maktub*. Ana cumpre sua sina: diante de manifestação tão afrontosa de sensualidade recebe o golpe mortal de seu próprio progenitor, diante do olhar atônito da família.



Por exercer, simultaneamente, fascínio e medo, repulsa e atração, e trazer em si uma aura de mistério, a morte é um componente fundamental da tragédia. Isso acontece porque nas narrativas clássicas o destino (*Moirá*) se encarrega de traçar o caminho dos personagens sem que eles tenham oportunidade de modificar seus desígnios, causando impacto através do trágico que marca o fim de suas vidas. Elaborada esteticamente de maneira distinta nos diferentes contextos de produção, a morte carrega a essência nas clássicas tragédias. É alívio para os pesadelos da vida, possibilidade de solução dos erros cometidos, punição para os personagens expiarem suas culpas, um instrumento de vingança e penalidade e quase sempre acontece de forma horrível e grotesca.

Sela-se assim o pacto de *Lavoura arcaica* com a tragédia, um desfecho inexoravelmente entregue às mãos impiedosas do destino. A dissolução do poderio paterno perpetuado no desenlace; e a morte de Ana como responsável pela definitiva vitória do filho no embate com o pai. Ao agir irracionalmente, por impulso, o patriarca exacerbado, totalmente entregue aos impulsos executa a sentença deferindo o golpe fatal; entrega-se à paixão desmedida, dando vazão à sua ira, sua cólera, à *hybris*, tal qual o filho. No entanto, é uma vitória dolorosa e sem sentido já que é fatal para a existência da família. Sua narração no romance é pura dor, calamidade. O desespero das filhas, filhos e da mãe diante desse ato, clamando alucinados ao pai, é descrito a seguir:

[...] era o próprio patriarca, ferido nos seus preceitos, que fora possuído de cólera divina (pobre pai... pobre família nossa, prisioneira de fantasmas tão consistentes!), e do silêncio fúnebre que desabara atrás daquele gesto, surgiu primeiro, como de parto, um vagido primitivo... onde a nossa segurança? Onde nossa proteção?... onde a união da família?... e vi a mãe, perdida no seu juízo, arrancando punhados de cabelo, descobrindo grotescamente as coxas, expondo as cordas roxas das varizes, batendo a pedra do punho contra o peito... Iohána! ... como se vagasse entre escombros, a mãe passou a carpir em sua própria língua, puxando um lamento milenar que corre ainda hoje a costa do Mediterrâneo: tinha cal, tinha sal, tinha naquele verbo áspero a dor arenosa do desespero [...] (NASSAR, 2002, p. 192-194)

Através do descentramento momentâneo do pai, ao agir irracionalmente, por impulso, não só dá a vitória ao filho como aproxima-se dele. Entrega-se à cegueira e à paixão desenfreada, revela-se pura desordem, *hybris*, assemelha-se definitivamente da figura arrebatadora de André.

Finalizando, o romance revela o contraditório do ser humano: o amor e o ódio, a carne e a alma, a morte e a vida, a autoridade e a repressão, a ordem e a desordem, a tradição e a transformação, a união e a cisão. O relacionamento dos personagens

centrais é sempre pautado por emoções fortes e extremadas; nutrem entre si sentimentos antagônicos de raiva, desprezo, ódio, amor e paixão que assume dimensões trágicas, circunscrito a um mundo fechado e arcaico totalmente entregue às tramas do destino.

Nesse plano a narrativa de *Lavoura arcaica* se inscreve em um contexto possível, filiando-se, no sentido dramático, à tradição que deu origem aos grandes clássicos, como *Édipo Rei*, *Hamlet* e *Orfeu*. O *hybris* presente é um dos elementos mais fortes do drama. Não é aleatória a epígrafe com referência à *Invenção de Orfeu* (1952) de Jorge de Lima “Que culpa temos nós dessa planta da infância, de sua sedução, de seu viço e constância?” (NASSAR, 2002, p. 7). A epígrafe conduz à obra magna, já que André como Orfeu, retorna à casa desencadeando o final trágico, a morte da amada, Ana/Eurípedes.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORNHEIM, Gerd A. *O sentido e a máscara*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Da cólera ao silêncio*. in CADERNOS DE LITERATURA N 2. Raduan Nassar. Instituto Moreira Salles. São Paulo: 1996.
- CHIARELLI, Stefania. *Vidas em trânsito as ficções de Samuel Rawet e Milton Hatoum*. São Paulo: ANNABLUME, 2007.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- FISCHER, Luís Augusto. *Lavoura arcaica foi ontem*. Organon/UFRGS – Instituto de Letras, Porto Alegre, 17: 14-26, 1991.
- LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: Vozes, 1976.
- NASSAR, Raduan. *Lavoura arcaica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- RODRIGUES, André Luis. *Ritos de Paixão em Lavoura Arcaica. Ensaio de cultura 30* São Paulo, EDUSP, 2006.

---

<sup>i</sup> Para Lévi-Strauss as regras universais são princípios indispensáveis para a vida em sociedade. O exemplo mais característico dessas regras universais é o tabu do incesto. É por meio da proibição do incesto que Lévi-Strauss vislumbra a possibilidade de abertura dos pequenos grupos consanguíneos fechados sobre si mesmos. (1976)

<sup>ii</sup> Chiarelli (2007) fala sobre os laços afetivos e amorosos dos imigrantes libaneses no Brasil, que se estabeleceram dentro do próprio clã, na instância do privado da família. A manutenção da tradição e da

---

proteção do patrimônio como base de preservação dos valores da comunidade de origem e por muito tempo baseada na endogamia.

<sup>iii</sup> *Hybris* é um termo grego que significa o desafio, o crime do excesso e do ultraje. Traduz-se num comportamento de provocação aos deuses e à ordem estabelecida. A *hybris* revela um sentimento de arrogância, de soberba e de orgulho, que leva os heróis da tragédia à insubmissão e à violação das leis dos deuses, da *pólis* (cidade), da família ou da natureza.

<sup>iv</sup> Para Lévi-Strauss as regras universais são princípios indispensáveis para a vida em sociedade. O exemplo mais característico dessas regras universais é o tabu do incesto. É por meio da proibição do incesto que Lévi-Strauss vislumbra a possibilidade de abertura dos pequenos grupos consanguíneos fechados sobre si mesmos. As mulheres funcionam como objetos de troca recíproca entre os homens. A proibição do incesto deixa de ser tanto uma regra que proíbe o casamento com a mãe, a irmã ou a filha, passando a ser mais uma regra que obriga a dar a outrem mãe, irmã ou filha. É a regra do dom por excelência. (1976)

## PERCEPÇÕES ESCOLARES DE UM TRABALHADOR DE CLASSE POPULAR

Marcos Gonzaga<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo apresenta como base fragmentos de uma vivência escolar, familiar e de trabalho de um indivíduo que exerce seu ofício no Município de Itabirito – MG. Retoma as proposições acerca da determinação do capital econômico sobre os indivíduos, como apontadas por Marx e Engels, afim de compreender as reflexões de Pierre Bourdieu no tocante ao conceito ‘capital cultural’ como categoria de análise dos efeitos sociais, culturais e simbólicos exercidos sobre as classes populares em seu relacionamento com o sistema de ensino. Empreende uma interpretação dos materiais levantados junto ao trabalhador para finalmente esboçar uma leitura que objetiva compreender o indivíduo para além das determinações sociais ou às (dis)posições de classe.

**Palavras-chave:** Escola. Relação família-escola. Classe popular. Capital cultural. Bourdieu.

### INTRODUÇÃO

Cada indivíduo constitui-se como modos de ser e agir adquiridos socialmente os quais o orienta em suas práticas no mundo. Cada indivíduo pode ser considerado como uma sociedade individualizada porque transportada por um corpo individual (BOURDIEU, 2001, apud LAHIRE, 2004). Inscritos em um corpo, os limites e extensões da sociedade se materializam e expressam visões de mundo que a refletem. Estas materializações podem também ser pensadas a partir de uma rede de interdependências (ELIAS, 1990, p. 29), ou seja, ligações afetivas ou institucionais entre os indivíduos através de relacionamentos que contribuem para a formação de sua personalidade.

---

<sup>1</sup> Marcos Gonzaga - Professor de Artes na rede Estadual e Municipal em Itabirito/MG. Especialização em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Este artigo constitui em parte a monografia de especialização em Metodologias e Técnicas de Pesquisa em Educação apresentada na Universidade Federal de Ouro Preto em 2008. Agradeço à professora Maria Amália de Almeida Cunha por suas contribuições na pesquisa geradora deste texto. As idéias aqui delineadas são de minha inteira responsabilidade. E-mail: [gonzafelis@hotmail.com](mailto:gonzafelis@hotmail.com)

No século XIX, Marx e Engels analisaram as relações entre os indivíduos a partir dos modos de produção econômica da sociedade capitalista. Para eles estas relações seriam mediadas pela posse, ou ausência dela, de bens materiais capazes de exercer um poder ou satisfazer necessidades. A vida material e cultural dos indivíduos seria determinada pelo relacionamento com estes bens, através das modalidades de apropriação desenvolvidas historicamente em uma estrutura social. O que os indivíduos são depende das “condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, *apud* OLIVEIRA E QUINTANEIRO, 2003, p. 29).

Princípio fundamental do modo de ser amplamente desenvolvido pela economia capitalista burguesa, o monopólio de bens materiais concorreria para uma forma nova da divisão da estrutura social em classes dominantes e dominadas no contexto do processo de industrialização da era moderna e, conseqüentemente, para novas formas de desigualdades sociais. Assim, Marx e Engels verificaram uma situação privilegiada na estrutura sócio-econômica vivida por uma classe burguesa dominante em relação à uma classe operária dominada e expropriada dos instrumentos de produção. A classe burguesa exerceria não somente o monopólio dos meios materiais de produção, mas também o controle sobre a distribuição da produção intelectual, impondo aos demais idéias reguladoras da “produção e a distribuição dos pensamentos de sua época” (op. cit., p. 40).

Para Marx e Engels, entre a classe dominante e a classe operária se estabeleceria uma relação social de produção. Como forma histórica na evolução dos modos de produção econômica da sociedade, apresentaria no sistema capitalista a desigual distribuição da posse dos instrumentos e das condições de produção material e intelectual. Tanto o indivíduo burguês quanto o operário são sujeitos das determinações de uma superestrutura econômica, que no devir histórico, os ultrapassa, não como entidade abstrata, mas como força originada nas relações sociais entre os indivíduos e os meios de produção material e intelectual em sua crescente complexidade no desenvolvimento da sociedade capitalista.

Na segunda metade do século XX, a noção marxista de relação social de produção e “a idéia de que a posse do capital econômico confere, aos que o possuem, poder sobre os desprovidos”(LOYOLA, 2002, p. 66), ganhou outros contornos no pensamento sociológico de Pierre Bourdieu<sup>1</sup>. Enfatizando o vínculo entre a posse de capitais (econômico, social e

cultural) e as maneiras de ser e de agir dos indivíduos em sua relação com a cultura em geral e o sistema de ensino, Bourdieu procurou refletir sobre as diferentes disposições e “‘estratégias’ de utilização do sistema escolar postas em prática pelos diferentes agentes e grupos sociais” (NOGUEIRA, M. A. e NOGUEIRA, C., 2006, p. 57) frente à cultura e o ensino. Tais reflexões lhe possibilitaram verificar que as classes sociais movimentam-se na estrutura social de acordo com uma herança definida em termos de capitais, que contribuem para a constituição de um *habitus*<sup>2</sup>, norte de suas ações nos variados espaços sociais.

### **O conceito ‘capital cultural’ em Pierre Bourdieu**

Segundo Bourdieu (1998, p. 73),

A noção de capital cultural impôs-se, primeiramente, como uma hipótese indispensável para dar conta da desigualdade de desempenho escolar de crianças provenientes das diferentes classes sociais, relacionando o “sucesso escolar”, ou seja, os benefícios específicos que as crianças das diferentes classes e frações de classe podem obter no mercado escolar, à distribuição do capital cultural entre as classes e frações de classe. Este ponto de partida implica em uma ruptura com os pressupostos inerentes, tanto à visão comum que considera o sucesso ou fracasso escolar como efeito das “aptidões” naturais, quanto às teorias do “capital humano”.

As críticas dirigidas ao economicismo<sup>3</sup> tiveram como objetivo apontar o fato de que este teria reduzido os fatores humanos do processo educacional a relações de investimentos e benefícios monetários conjugados ao tempo disponibilizado aos estudos escolares. Deste modo, Bourdieu, explica que ao deixar de implicar diretamente os agentes que investem, os economistas, deixaram de colocar que o montante de valores econômicos e culturais investidos, dependentes das posições e condições de classe, encontra-se vinculado a estratégias familiares diferenciadas de se relacionar com a cultura escolar, através do mecanismo de “transmissão doméstica do capital cultural” (BOURDIEU, 1998, p. 73).

Diante das críticas acima, Bourdieu apresenta os desdobramentos da noção de “capital cultural” referindo-se aos três estados de sua constituição: incorporado, objetivado e institucionalizado. Como capital incorporado, fruto de um trabalho de aquisição do “sujeito” sobre si mesmo, o capital cultural apresenta-se como esquemas de pensar, agir e sentir (*habitus*) que, sendo maleáveis, adaptam-se às condições diversas de atuação do

indivíduo nos espaços sociais, mas sempre em contato com a indelével marca de suas origens. Como capital objetivado, encontra-se materialmente através de escritos, pinturas, monumentos, etc, sendo estes definidos em relação ao capital incorporado. Sob a forma institucionalizada, é convertido em títulos e diplomas assumindo um valor de troca no mercado de exigência de títulos.

Para Bourdieu (2005), o capital cultural constituiria o conjunto de “bens culturais enquanto bens simbólicos” herdados socialmente e que propiciariam às classes sociais e ao indivíduo relacionar-se com o mundo de acordo com as classificações e hierarquizações constitutivas da estrutura da sociedade de classes. Estes bens

só podem ser apreendidos e possuídos como tais (ao lado das satisfações simbólicas que acompanham tal posse) por aqueles que detém o código que permite decifrá-los. Em outros termos a apropriação destes bens supõe a posse prévia dos instrumentos de apropriação. (BOURDIEU, 2005, p. 297).

Em uma sociedade de classes o volume de bens materiais e simbólicos encontram-se repartidos desigualmente entre as classes sociais gerando tipos distintos de relacionamento com a cultura em geral e com a cultura escolar. Estes modos de se relacionar com a cultura terão como medida os valores legitimados por uma classe dominante. O termo “capital cultural” será utilizado por Bourdieu, analogamente ao capital econômico, em referência ao poder proveniente da “produção, da posse, da apreciação ou do consumo de bens socialmente dominantes” (NOGUEIRA, M. A. e NOGUEIRA C., 2006, p. 40). O que explicaria o fato de que:

O indivíduo que domina, por exemplo, o padrão culto da língua – aquele reconhecido como legítimo (correto) pelas instâncias às quais foi socialmente atribuído o direito e o dever de avaliar e classificar as formas de linguagem (sobretudo, a escola e os especialistas das áreas de linguagem) – beneficia-se de uma série de vantagens sociais. O domínio da língua culta funciona como uma moeda (um capital) que propicia a quem o possui uma série de recompensas, seja no sistema escolar, seja no mercado de trabalho, seja até mesmo no mercado matrimonial ( NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2006, p. 40-41).

Os sistemas de ensino reproduzem e perpetuam a divisão de bens culturais contribuindo para o reforço de valores legitimados por uma classe dominante.<sup>4</sup> O volume

de “capital cultural” em um espaço familiar conferirá um peso específico na relação do indivíduo com o ensino no espaço escolar.

### **Considerações sobre o vínculo entre família e escola**

Claval (1978), considera que as relações no espaço familiar constituem o conjunto mais importante das relações de tipo pessoal. Com respeito ao aspecto educativo são relevantes as formas de inculcação de conhecimentos e valores a fim de municiar os jovens de meios para se manterem economicamente. Sob a direção dos pais, tais formas são aceitas como necessárias, constituindo-se como autoridade legítima. O núcleo familiar coloca-se como “lugar essencial na circulação dos rendimentos”, uma unidade básica de “administração e despesa” (CLAVAL, 1978, p. 46).

Bourdieu (2005), ao avaliar as variações nos conteúdos das relações familiares, enfoca as condições de classe em suas diferentes estratégias no relacionamento com a cultura escolar. Conferindo um peso analítico à transmissão dos bens culturais na ordem familiar e suas formas de recepção e tratamento conferidos pelo pelos sistemas de ensino apresenta a escola como locus privilegiado do ocultamento das desigualdades e da “imposição de uma hierarquia social de uma classe a outra” (FREITAG, 1979, p. 22-24). Para Bourdieu, família e escola funcionam como instituições difusoras, através de princípios e significações, de uma estrutura social legitimada por uma classe dominante.<sup>5</sup>

No meio familiar o volume de rendimentos (materiais e simbólicos) permite uma relação que privilegia ou desprivilegia os indivíduos em sua relação com a cultura em geral e a cultura escolar. Este fato encontra-se diretamente ligado às várias modalidades de transmissão e apresentação do capital cultural na distribuição desigual de capitais na hierarquia social. Cabe ao sistema de ensino uma forma peculiar de agenciamento dos capitais herdados entre as classes. Como observa Bourdieu (2005, p. 306),



O sistema de ensino reproduz tanto melhor a estrutura de distribuição do capital cultural entre as classes (e as frações de classe) quando a cultura que transmite encontra-se mais próxima da cultura dominante e quando o modo de inculcação a que recorre está menos distante do modo de inculcação familiar. Na medida em que opera através de uma relação de comunicação, a ação pedagógica visando inculcar a cultura dominante não pode furtar-se (mesmo parcialmente) às leis gerais da transmissão cultural segundo as quais a apropriação da cultura proposta (e em conseqüência, o êxito do empreendimento da aprendizagem sancionado por títulos escolares) depende da posse prévia dos instrumentos de apropriação apenas na medida em que fornece explícita e expressamente, na própria comunicação pedagógica, os instrumentos indispensáveis ao êxito da comunicação os quais, em uma sociedade dividida em classes, são distribuídos de forma bastante desigual entre as crianças das diferentes classes sociais.

### **Aspectos do relacionamento das classes populares com ensino, segundo Bourdieu**

As condições materiais, culturais e simbólicas de existência contribuem para diferentes modalidades de expressão das estratégias de investimento escolar em cada classe social. No que diz respeito à classe popular, segundo Bourdieu, esta se define sob o signo das “pressões materiais” e “urgências temporais” (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2006, p. 70), dos gostos e preferências marcados pelo pragmatismo do necessário. Em virtude de sua relação com os tipos de capitais econômico, social e cultural, age regradamente quanto a projetos futuros. Tendo a medida de suas possibilidades do que possa alcançar em termos de estabilidade e segurança, dedica baixos investimentos no ensino escolar. Verifica-se entre as classes populares uma percepção de que as chances de êxito escolar se reduzem diante da falta objetiva de condições econômicas, sociais e culturais, necessárias para o bom desempenho escolar. Assim como a consciência de que o investimento educacional demanda um tempo que ela não possui para manter os filhos na escola, e muito menos para adiar a inserção destes no mercado de trabalho.

No tocante ao sucesso escolar, a ausência de hábitos sistemáticos de acompanhamento na vida por parte dos pais é um fator preponderante dentre aqueles que contribuem para uma diferença significativa entre os estudantes da classe popular, das classes médias e as elites. A formação dos jovens das classes superiores constitui-se através de instâncias educacionais variadas. A classe média propicia ajuda escolar direta aos seus jovens. Com raras exceções, os jovens da classe popular, encontram-se desprovidos das formas de ajuda obtidas pelas classes superiores.

O sistema escolar conduz à permanência dos indivíduos das classes populares em seu devido modo de percepção de mundo relativo à posição de classe que ocupa na estrutura social. Entre outras coisas porque:

Ao proceder como se as desigualdades em matéria de cultura não pudessem se referir senão às desigualdades de natureza, ou seja, desigualdades de dom, e ao omitir de fornecer a todos o que alguns recebem da família, o sistema escolar perpetua e sanciona as desigualdades iniciais (BOURDIEU; DARBEL, 2003, p. 108).

E, sobretudo, porque, sob o apanágio da cultura dominante, se vê obrigado a escamotear constantemente o fato de que:

quem recebe da família as mais fortes incitações explícitas ou difusas para a prática cultural conserva também o máximo de possibilidades, não só de se manter por mais tempo na instituição escolar porque traz para esta a “cultura livre”, pressuposta e exigida por ela, sem nunca a revelar de forma metódica; mas também, de assistir à transformação das predisposições moldadas pelas aprendizagens inconscientes da primeira educação em disposição culta (*op. cit.*, p. 109).

## **Percepções escolares de um trabalhador de classe popular<sup>6</sup>**

Eu aprendi tão pouco na escola porque eu não era de tirar dúvida com professor e era muito lento para escrever. Às vezes a professora perguntava e eu balançava a cabeça e ela passava batido. Eu fui desestimulando nessa parte do estudo por causa disso. Pô, professor tá aqui para ensinar e não tinha paciência de esperar copiar do quadro. Apagava e dizia que copiasse do colega. Dizia você é burro, eu dizia meu pensamento é lento, minha escrita também aí entrava ano saía ano tava no primeiro ano. Por causa de não ter paciência você perde um aluno. Numa sala de trinta alunos, seis ali eram lentos e eu sou um deles, a lentidão não deixa aprender. Tem pessoas que já nascem sabendo, os que são lentos ( não lutam) para aprender ficam para trás, onde que existe muito analfabetismo neste mundo nosso. Aí qual foi o

meu pensamento de vida: me profissionalizar. Aí me deram a oportunidade de ser servente de pedreiro aí eu corri atrás.<sup>7</sup>

Carlos<sup>8</sup>, 42 anos, residente no município de Itabirito – MG, casado, pai de cinco filhos, pedreiro, é dono de uma trajetória marcada por dificuldades escolares. Procuraremos analisar as percepções de Carlos quanto a si mesmo e ao contexto escolar considerando sua experiência escolar como relacionada a uma inscrição cultural e simbólica proveniente de um meio familiar desfavorecido ante uma cultura legitimada. Assim, observamos a atualização das experiências familiares e escolares de Carlos em seu presente relacionamento familiar, bem como na execução de seu ofício.

De acordo com Bourdieu (2005),

[...] as disposições negativas no tocante à escola que levam a maioria das crianças das classes e frações de classe mais desfavorecidas culturalmente à auto-eliminação, como por exemplo, a depreciação de si mesmo, a desvalorização da escola e de suas sanções ou a resignação ao fracasso e à exclusão, devem ser compreendidas em termos de uma antecipação fundada na estimativa inconsciente das probabilidades objetivas de êxito viáveis para o conjunto da categoria social, sanções que a escola reserva objetivamente às classes ou frações de classes desprovidas de capital cultural.

As “disposições negativas” (eu não era de tirar dúvida com professor e era muito lento para escrever. [...] eu dizia meu pensamento é lento, minha escrita também aí entrava ano saia ano tava no primeiro ano. [...])Numa sala de trinta alunos, seis ali eram lentos e eu sou um deles, a lentidão não deixa aprender), maneiras de perceber as formas escolares de acordo com o tratamento dispensado, entrarão em jogo no relacionamento de Carlos com as figuras do ensinar e as figuras do aprender<sup>9</sup>, sinalizando o despertencimento cultural e a ilegitimidade em um modo de ser e agir no ambiente escolar.

Se por um lado, as disposições negativas apresentadas por Carlos revelam-se diante de uma dupla autoridade representada na figura da professora e dos colegas de sala como presenças de um saber, modos de ser e agir legitimados, por outro lado, podemos observar, através da fala abaixo, os indícios de uma inscrição anterior como uma transmissão hereditária do capital cultural e simbólico em meio familiar.

[...] meu pai o negócio dele era o seguimento. Casa eu dou, comida eu dou, agora para vocês viverem a vida de rei isso eu não dou não. Ele pensava pequeno, minha mãe também.

De acordo com esta fala, acreditamos não ser por acaso que o pedreiro se define em termos de uma timidez transmutada em lentidão no pensamento e na escrita. Ao nosso ver, o tratamento escolar diferenciado que lhe foi dispensado, constitui-se como reforço de um sentimento de inferioridade que tem uma origem na ordem familiar. Entre Carlos, a professora e os colegas proprietários de aptidões inatas, observamos um relacionamento que faz transparecer práticas escolares consideradas legítimas em contraposição a práticas ilegítimas. Entrará em jogo no relacionamento de Carlos com a professora e os colegas, proprietários de aptidões inatas, demonstrando o confronto de um indivíduo diante de práticas escolares legitimadas uma ordem cultural dominante. Isto está exemplificado em Carlos, tanto na percepção de si através do adjetivo “burro” que a professora lhe concede, quanto através da percepção de si para si como indivíduo lento no pensamento e na escrita.

Para Carlos, “tem pessoas que já nascem sabendo. Os que são lentos para aprender ficam para trás[...]”. Embora esta afirmativa pareça corroborar a hipótese de Bourdieu acerca da crença nos dons inatos, podemos observar que em outra afirmativa o pedreiro assume essa aptidão inata como vinculada ao capital econômico e cultural recebido no meio familiar:

Filho de rico tem a visão sempre por cima, a gente tem a visão por baixo. Agente tá sempre indo e voltando [...] não porque a gente quer, mas pelas condições que foi dada a nós. O rico está com a faca e o queijo na mão, onde ele vai ele é bem vivido porque ele teve do pai.

Como expressão do pensamento, a linguagem é fruto da experiência da diferenciação da “praxis” social, do trabalho<sup>10</sup>. Este fenômeno de diferenciação das práticas e das formas de expressão pode ser analisado em função de um montante acumulado de capitais incorporados cujas ressonâncias na existência social assumem formas simbólicas distintas<sup>11</sup>.

Ao relatar a trajetória escolar dos filhos, Carlos nos mostra que também esta é marcada por dificuldades escolares. Todos possuem um histórico de repetência escolar. Carlos diz que, como ele, são crianças “tímidas”, pacatas. Em seu entender, deveria existir um tratamento escolar diferenciado para crianças com esse tipo de comportamento:

Tinha que ter esse tipo de classificação. Ah, fulano é lento, sicrano é lento, então vamos colocar eles na sala de pessoas mais lentas e não de elétricas. Tem que ter o primeiro ano adiantado e o atrasado.

Com base na fala acima, observamos tanto a atualização de uma experiência cultural e simbolicamente inscrita quanto o não rompimento com formas instituídas a partir de uma vivência escolar. Sem dúvida, o pedreiro deseja para os filhos uma experiência escolar melhor do que a vivida por ele. Porém, ao propor um sistema de classificação dos alunos de acordo com disposições intelectuais e afetivas, atualiza sua experiência escolar ao desejar para os filhos e a todos os alunos lentos e atrasados o que foi experimentado por ele no passado: a desclassificação e a exclusão. Cremos ser este o fenômeno a que Bourdieu se refere ao falar em “dupla consciência ou *double bind*” (1998, p. 23, grifo do autor): esta espécie de ação coercitiva e simbólica incorporada e expressa na experiência cotidiana do indivíduo de forma paradoxal.<sup>12</sup> Nossa hipótese é que as disposições para agir de Carlos encontram nesse momento condições homólogas às que geraram um habitus anterior em sua experiência familiar e escolar e por isso pode gerar, sob efeito de uma circularidade da experiência, uma espécie de retorno do incorporado sob condições homólogas de funcionamento do habitus.

Carlos, tendo em mente a educação dos filhos, concebe a escola como um espaço voltado para o ensino de coisas úteis, pois acredita que “a criança não depende só de aprendizagem [...] A criança tem que ficar sabendo pra que serve, pra quem serve”.

Com esta concepção utilitarista<sup>13</sup> do ensino Carlos assinala um lugar no mundo a ser ocupado por seus filhos bem como as condições de permanência em seu universo de trabalho. Se por um lado desconsidera as matérias de “aprendizagem” reiterando seu desgosto pela leitura, dedica-se por outro lado, em virtude das exigências de seu ofício a leituras necessárias para o seu crescimento no “mercado de trabalho”.

Podemos também analisar o desencanto na experiência escolar de Carlos sob a lógica das necessidades materiais e urgências temporais. Na percepção de si como indivíduo “lento” no pensamento e na escrita, repetindo ano após ano uma série escolar, o pedreiro percebe o dispêndio de um tempo que ele não tem o direito de perder em favor de um ensino que lhe nega oportunidades de aprendizado devido a um baixo capital cultural transformado em capital escolar. Em resposta ao desfavorecimento de condições materiais e culturais de investimento escolar resta-lhe a profissionalização.

### CONCLUSÃO

A partir de algumas reflexões de Bourdieu, a análise interpretativa por nós empreendida teve como objetivo traçar um perfil individual recortado em experiências familiares, escolares e de trabalho. Os extratos oferecidos por Carlos, relativos à suas memórias em ambiente familiar, apresentaram a incidência de uma ordem moral em um processo educativo familiar. No contexto da escola primária, encontramos um difícil relacionamento com o ensino escolar. As situações de desvalorização de si, reforçadas em seu relacionamento com a professora e os colegas de classe, mostraram-se como incidência de um baixo *capital cultural*, o que teria dificultado a aquisição de um capital escolar significativo. Em nosso entendimento, a experiência escolar de Carlos, como por ele narrada, apreende a realidade de uma sociedade em seu processo de produção e distribuição desigual de bens materiais, sociais e culturais.

Se for possível delinear uma trajetória individual, circunstanciada por um determinado momento de vida, devemos considerar uma rotina social diversificada por ela desenvolvida, a fim de que não corramos o risco de cair, como nos lembra Bourdieu (2006), na ilusão de uma trajetória de vida perfeita. Segundo Lahire (2004), perfilar um indivíduo ou grupos de indivíduos exige-se o senso sociológico e antropológico de que estes podem ser descritos a partir de uma indentificação a uma classe, a um nível cultural, a seu sexo, a um projeto de vida, etc, sem que, no entanto, seja reduzido a nenhuma dessas coisas: ele pode ser todas elas e nenhuma ao mesmo tempo, pois o mundo social é constituído de tal

maneira que não segue essas divisões científico institucionais. Significa tentar compreendê-lo para além das (dis)posições de classe.

O retrato de Carlos revela uma pluralidade de disposições incorporadas que, por meio de suas memórias (seu passado objetivado ou *habitus*), trazidas à tona pelas lembranças de práticas socializadoras, revela um sujeito que interiorizou os limites das estruturas objetivas, sem que isso diminuísse seu desejo de desejar o impossível. A sua relação com o mundo social encontra esteio na dinâmica que estabelece com seu trabalho e na importância que atribui a um saber prático que pode prescindir de um saber formalizado, como forma de burlar as estruturas (objetivas e materiais de existência) para se aproximar de estratégias que o fazem ser como é.

Em Carlos encontramos o desejo de afirmar um saber construído na prática. Este saber não se encontra oscilante entre o destino da prática e a formalização do saber. Ele apresenta uma autoridade que nasce de uma prática e que carrega a marca de uma identificação de classe, de um nível cultural, de um projeto de vida, mas que no entanto é irredutível a ela. No entanto, como pensar esta autoridade sobre o mundo social como proveniente de indivíduos destituídos de capitais legitimados que conferem autoridade ao seu saber-fazer?

Assim, procuramos, neste trabalho, evidenciar fragmentos disposicionais de Carlos através de três grandes instâncias de socialização: a escola, a família e o trabalho. Nesta nota biográfica cheia de escolhos, ressaltar as dissonâncias, a heterogeneidade e as contradições, permite, pois, que possamos compor ou antes, rascunhar, um indivíduo tal como ele nos apresenta e não como gostaríamos que ele fosse.

## Notas

---

<sup>1</sup> Cabe lembrar que as influências sobre o corpus teórico desenvolvido por Bourdieu provêm do diálogo com campos diversificados do conhecimento e fontes tradicionais da teoria sociológica. “Diante da tentativa de elaborar uma teoria regional dos fatos culturais capaz de compatibilizar as contribuições dos fundadores – (...) Marx, Weber e Durkheim – num esforço de compensar as carências e omissões derivadas da perspectiva

---

unilateral que assumiram [...] o que Bourdieu pretende é retificar a teoria do consenso por uma concepção teórica capaz de revelar as condições materiais e institucionais que presidem à criação e à transformação de aparelhos de produção simbólica cujos bens deixam de ser vistos como meros instrumentos de comunicação e/ou de conhecimento” (MICELI, 2005).

<sup>2</sup> Por *habitus* adotamos a definição de Nogueira e Nogueira (2006, p.27): um conjunto de disposições estruturadas de acordo com o meio social dos sujeitos e que seriam ‘predispostas’ a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador de práticas e representações.

<sup>3</sup> Bourdieu se refere a uma parte específica das hipóteses formuladas pelas investigações empíricas realizadas pós-segunda guerra (1945 a 1965), sob a tutela do Estado. A Aritmética Política na Inglaterra, os estudos da Demografia Escolar (pelo Instituto de Estudos Demográficos – INED) na França são exemplos das investigações nessa fase conhecida como empirismo metodológico (v. Maria Alice Nogueira, 1995, p. 25-30). Também Cunha (2007) nos informa que se por um lado “os primeiros registros etnográficos de Bourdieu parecem ter sedimentado um modo reflexivo do ‘fazer sociológico’, e impresso suas marcas na construção do conceito ‘capital cultural’, não menos importante parecem ter sido as contribuições dos estudos demográficos para tal empreendimento, sobretudo as pesquisas realizadas pelo Instituto Nacional de Estudos Demográficos (INED), especialmente aquela levada a cabo por Clerc (1970) realizada em 1963 e que se debruçou sobre o nível intelectual das crianças em idade escolar” (CUNHA, 2007, p. 512).

<sup>4</sup> Como nos lembra Cunha (2007) “Convém ressaltar que os sistemas simbólicos dominantes ou legítimos numa dada configuração social são aqueles construídos e operados pelos grupos que conseguiram se colocar em posição dominante. A cultura torna-se, então, dominante porque é a cultura dos grupos dominantes, e não porque carrega em si algum elemento que a torne superior (ALMEIDA, 2007, p. 47). Desta forma, para Bourdieu, não há nenhum elemento objetivo que diga que uma cultura é superior às outras, mas sim os valores tácitos atribuídos por certos grupos em posição dominante numa dada configuração social é que fazem dela a cultura legítima” (CUNHA, 2007, p. 505).

<sup>5</sup> “A mediação operada pelo agente tendo em vista a reprodução social associa-se, [...] ao papel estratégico que o processo de socialização desempenha através das agências educativas, seja o sistema de ensino, seja os meios de comunicação de massa, seja a inculcação familiar” (MICELI, 2005).

<sup>6</sup> A apresentação desse estudo não se construiu sem a espora de uma série de dados colhidos entre outros indivíduos em contexto familiar e escolar. Antes de chegarmos a Carlos, realizamos uma série de entrevistas com estudantes (séries finais do ensino fundamental) e pais, em contexto escolar (E. E. Intendente Câmara, E. Municipal José Ferreira Bastos, Centro Educacional Municipal de Itabirito) e familiar. Confrontados aos dados do trabalhador estes dados nos permitiram observar o caso apresentado como imerso em um amplo sistema de significações sócio-culturais.

<sup>7</sup> Na transcrição dessa entrevista, ocorrida em janeiro de 2008, procuramos manter tanto os aspectos da conjugação de palavras quanto o ritmo da expressão verbal na fala do entrevistado. O depoimento através da palavra (oral e escrita) e seus encadeamentos considerados como detentores de uma marca social, nos permite, através da análise de um ponto de vista sociológico e antropológico, traçar um perfil social que caracteriza a cultura do indivíduo.

<sup>8</sup> Adotamos nome fictício ao apresentarmos o caso do entrevistado.

<sup>9</sup> Na perspectiva de Bourdieu, ambas as formas supõem autoridade, censura, seleção, controle, reprodução, isto é, estão inscritas em relações de poder.

<sup>10</sup> v. Horkheimer, 1975, p. 142.

<sup>11</sup> Nesse sentido, conforme Bourdieu, considerar a existência de formas simbólicas peculiares às classes menos favorecidas em sua representação do mundo (em contraposição às expressões simbólicas das classes dominantes (formalizadas, distintas, porque exigem distinção), permite-nos inferir sobre uma lógica própria que comanda os relacionamentos familiares (no sentido de uma transmissão de percepções de mundo, hábitos, práticas, etc).

<sup>12</sup> O termo “*double bind* (em português, **dupla coerção**)” tem sua origem na psicologia sistêmica. Conferir em Patrick Charaudeau e Dominique Maingueneau (2004, p. 177-178).

<sup>13</sup> A propósito da condição histórica do ensino das classes populares, na década de 50, Anísio Teixeira (2007, p.59-61) chamava a atenção sobre a constituição do ensino das classes populares no Brasil. Segundo ele, um ensino que esteve desde o início ligado ao modo de ser de uma elite que não se interessava realmente pela



educação das classes populares a não ser como formação para o trabalho contribuindo para a formação de um espírito técnico utilitarista nas classes populares.

## Referências Bibliográficas

- ANDRÉ, Marli E. D. A. *A etnografia da prática escolar*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- BÁRBARA, Freitag. *Escola, Estado e Sociedade*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOSI, Alfredo. Fenomenologia do olhar. In: O olhar. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. Org. Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain. *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Zouk, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas – SP: Papirus, 2006.
- CHARADEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: contexto, 2004.
- CAPELO, Maria Regina Clivati. *Diversidade sociocultural na escola e a dialética da exclusão/inclusão*. In. Neusa Maria Gusmão (org.) *Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados*. São Paulo: Biruta, 2003.
- CLAVAL, Paul. *Espaço e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

COSTA, José Gonçalves da. *Comércio e Indústrias de Itabirito*. Belo Horizonte: Editora FAPI Ltda, 2007.

CUNHA, Maria Amália de Almeida. *O conceito “capital cultural” em Pierre Bourdieu e a herança etnográfica*. PERSPECTIVA, Florianópolis, v.25, n.2, 503-524, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.perspectiva.ufsc.br/>. Acesso em: 5 maio 2008.

CUNHA, Maria Amália de Almeida. *O “veredito escolar” e a legitimidade das práticas culturais: uma relação bem sucedida*. Mimeo, não publicado, 2006.

DURKHEIM, Émile. *Educação e Sociologia*. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELIAS, Norbert. *La sociedad de los individuos*. Edicions 62 s<sup>a</sup>, Provença 268, 08008-Barcelona.

FONSECA, Cláudia. *Quando cada caso é um caso*. Revista brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília: 68(159): 279-88, maio agosto, 1987.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

LAHIRE, Bernard. *Sucesso Escolar nos Meios Populares – As razões do improvável*. São Paulo, Ática, 2004a.

LAHIRE, Bernard. *Retratos Sociológicos – disposições e variações individuais*. Porto Alegre: Artmed, 2004b.

LAHIRE, Bernard. *A Cultura dos Indivíduos*. Porto Alegre, Artmed, 2006.

LOYOLA, Maria Andréa. *Pierre Bourdieu. Bourdieu e a Sociologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

MAFRA, Leila de Alvarenga. *A sociologia dos estabelecimentos escolares: passado e presente de um campo de pesquisa em re-construção*. In: ZAGO, Nadir; CARVALHO, Marília Pinto; VILELA, Rita Amélia Teixeira. *Itinerários de Pesquisa: perspectivas qualitativas em sociologia da educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 109-136.

MICELI, Sérgio. *A Força do Sentido*. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

NOGUEIRA, Maria Alice. *Tendências atuais da Sociologia da Educação*. Leituras e Imagens. Florianópolis, UDESC/ FAED, 1995.

NOGUEIRA, Maria Alice; NOGUEIRA, Cláudio. *Bourdieu e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica 2006.

RAMOS, Lílian Maria Paes de Carvalho. *Educação e Trabalho: a Contribuição de Marx, Engels e Gramsci à Filosofia da Educação*. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, V. 77, nº 185, p. 7-32, jan./abr. 1996.

QUINTANEIRO, Tânia; BARBOSA, Maria Lígia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. *Um Toque de Clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.

TEIXEIRA, Anísio. *Educação não é privilégio*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

WACQUANT, Loïc. *Esclarecer o Habitus*. Disponível em [http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant\\_pdf/ESCLARECERHABITUS.pdf](http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant_pdf/ESCLARECERHABITUS.pdf). Acesso em: 23 maio 2008.

WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VEIGA, Cynthia Greive. *A escolarização como projeto de civilização*. **Rev. Bras. Educ.** Rio de Janeiro, n. 21, 2002.

VEIGA, Cyntia Greive. *História Política e História da Educação*. In. VEIGA, Cyntia Greive; FONSECA, Thais Nívea de Lima (org.). *História e Historiografia da educação no Brasil*. Minas Gerais, Autêntica, 2007.

## PERCEPÇÕES ESCOLARES DE UM TRABALHADOR DE CLASSE POPULAR

Marcos Gonzaga<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo apresenta como base fragmentos de uma vivência escolar, familiar e de trabalho de um indivíduo que exerce seu ofício no Município de Itabirito – MG. Retoma as proposições acerca da determinação do capital econômico sobre os indivíduos, como apontadas por Marx e Engels, afim de compreender as reflexões de Pierre Bourdieu no tocante ao conceito ‘capital cultural’ como categoria de análise dos efeitos sociais, culturais e simbólicos exercidos sobre as classes populares em seu relacionamento com o sistema de ensino. Empreende uma interpretação dos materiais levantados junto ao trabalhador para finalmente esboçar uma leitura que objetiva compreender o indivíduo para além das determinações sociais ou às (dis)posições de classe.

**Palavras-chave:** Escola. Relação família-escola. Classe popular. Capital cultural. Bourdieu.

### INTRODUÇÃO

Cada indivíduo constitui-se como modos de ser e agir adquiridos socialmente os quais o orienta em suas práticas no mundo. Cada indivíduo pode ser considerado como uma sociedade individualizada porque transportada por um corpo individual (BOURDIEU, 2001, apud LAHIRE, 2004). Inscritos em um corpo, os limites e extensões da sociedade se materializam e expressam visões de mundo que a refletem. Estas materializações podem também ser pensadas a partir de uma rede de interdependências (ELIAS, 1990, p. 29), ou seja, ligações afetivas ou institucionais entre os indivíduos através de relacionamentos que contribuem para a formação de sua personalidade.

---

<sup>1</sup> Marcos Gonzaga - Professor de Artes na rede Estadual e Municipal em Itabirito/MG. Especialização em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Este artigo constitui em parte a monografia de especialização em Metodologias e Técnicas de Pesquisa em Educação apresentada na Universidade Federal de Ouro Preto em 2008. Agradeço à professora Maria Amália de Almeida Cunha por suas contribuições na pesquisa geradora deste texto. As idéias aqui delineadas são de minha inteira responsabilidade. E-mail: [gonzafelis@hotmail.com](mailto:gonzafelis@hotmail.com)

No século XIX, Marx e Engels analisaram as relações entre os indivíduos a partir dos modos de produção econômica da sociedade capitalista. Para eles estas relações seriam mediadas pela posse, ou ausência dela, de bens materiais capazes de exercer um poder ou satisfazer necessidades. A vida material e cultural dos indivíduos seria determinada pelo relacionamento com estes bens, através das modalidades de apropriação desenvolvidas historicamente em uma estrutura social. O que os indivíduos são depende das “condições materiais de sua produção” (MARX; ENGELS, *apud* OLIVEIRA E QUINTANEIRO, 2003, p. 29).

Princípio fundamental do modo de ser amplamente desenvolvido pela economia capitalista burguesa, o monopólio de bens materiais concorreria para uma forma nova da divisão da estrutura social em classes dominantes e dominadas no contexto do processo de industrialização da era moderna e, conseqüentemente, para novas formas de desigualdades sociais. Assim, Marx e Engels verificaram uma situação privilegiada na estrutura sócio-econômica vivida por uma classe burguesa dominante em relação à uma classe operária dominada e expropriada dos instrumentos de produção. A classe burguesa exerceria não somente o monopólio dos meios materiais de produção, mas também o controle sobre a distribuição da produção intelectual, impondo aos demais idéias reguladoras da “produção e a distribuição dos pensamentos de sua época” (op. cit., p. 40).

Para Marx e Engels, entre a classe dominante e a classe operária se estabeleceria uma relação social de produção. Como forma histórica na evolução dos modos de produção econômica da sociedade, apresentaria no sistema capitalista a desigual distribuição da posse dos instrumentos e das condições de produção material e intelectual. Tanto o indivíduo burguês quanto o operário são sujeitos das determinações de uma superestrutura econômica, que no devir histórico, os ultrapassa, não como entidade abstrata, mas como força originada nas relações sociais entre os indivíduos e os meios de produção material e intelectual em sua crescente complexidade no desenvolvimento da sociedade capitalista.

Na segunda metade do século XX, a noção marxista de relação social de produção e “a idéia de que a posse do capital econômico confere, aos que o possuem, poder sobre os desprovidos”(LOYOLA, 2002, p. 66), ganhou outros contornos no pensamento sociológico de Pierre Bourdieu<sup>1</sup>. Enfatizando o vínculo entre a posse de capitais (econômico, social e

cultural) e as maneiras de ser e de agir dos indivíduos em sua relação com a cultura em geral e o sistema de ensino, Bourdieu procurou refletir sobre as diferentes disposições e “‘estratégias’ de utilização do sistema escolar postas em prática pelos diferentes agentes e grupos sociais” (NOGUEIRA, M. A. e NOGUEIRA, C., 2006, p. 57) frente à cultura e o ensino. Tais reflexões lhe possibilitaram verificar que as classes sociais movimentam-se na estrutura social de acordo com uma herança definida em termos de capitais, que contribuem para a constituição de um *habitus*<sup>2</sup>, norte de suas ações nos variados espaços sociais.

### **O conceito ‘capital cultural’ em Pierre Bourdieu**

Segundo Bourdieu (1998, p. 73),

A noção de capital cultural impôs-se, primeiramente, como uma hipótese indispensável para dar conta da desigualdade de desempenho escolar de crianças provenientes das diferentes classes sociais, relacionando o “sucesso escolar”, ou seja, os benefícios específicos que as crianças das diferentes classes e frações de classe podem obter no mercado escolar, à distribuição do capital cultural entre as classes e frações de classe. Este ponto de partida implica em uma ruptura com os pressupostos inerentes, tanto à visão comum que considera o sucesso ou fracasso escolar como efeito das “aptidões” naturais, quanto às teorias do “capital humano”.

As críticas dirigidas ao economicismo<sup>3</sup> tiveram como objetivo apontar o fato de que este teria reduzido os fatores humanos do processo educacional a relações de investimentos e benefícios monetários conjugados ao tempo disponibilizado aos estudos escolares. Deste modo, Bourdieu, explica que ao deixar de implicar diretamente os agentes que investem, os economistas, deixaram de colocar que o montante de valores econômicos e culturais investidos, dependentes das posições e condições de classe, encontra-se vinculado a estratégias familiares diferenciadas de se relacionar com a cultura escolar, através do mecanismo de “transmissão doméstica do capital cultural” (BOURDIEU, 1998, p. 73).

Diante das críticas acima, Bourdieu apresenta os desdobramentos da noção de “capital cultural” referindo-se aos três estados de sua constituição: incorporado, objetivado e institucionalizado. Como capital incorporado, fruto de um trabalho de aquisição do “sujeito” sobre si mesmo, o capital cultural apresenta-se como esquemas de pensar, agir e sentir (*habitus*) que, sendo maleáveis, adaptam-se às condições diversas de atuação do

indivíduo nos espaços sociais, mas sempre em contato com a indelével marca de suas origens. Como capital objetivado, encontra-se materialmente através de escritos, pinturas, monumentos, etc, sendo estes definidos em relação ao capital incorporado. Sob a forma institucionalizada, é convertido em títulos e diplomas assumindo um valor de troca no mercado de exigência de títulos.

Para Bourdieu (2005), o capital cultural constituiria o conjunto de “bens culturais enquanto bens simbólicos” herdados socialmente e que propiciariam às classes sociais e ao indivíduo relacionar-se com o mundo de acordo com as classificações e hierarquizações constitutivas da estrutura da sociedade de classes. Estes bens

só podem ser apreendidos e possuídos como tais (ao lado das satisfações simbólicas que acompanham tal posse) por aqueles que detém o código que permite decifrá-los. Em outros termos a apropriação destes bens supõe a posse prévia dos instrumentos de apropriação. (BOURDIEU, 2005, p. 297).

Em uma sociedade de classes o volume de bens materiais e simbólicos encontram-se repartidos desigualmente entre as classes sociais gerando tipos distintos de relacionamento com a cultura em geral e com a cultura escolar. Estes modos de se relacionar com a cultura terão como medida os valores legitimados por uma classe dominante. O termo “capital cultural” será utilizado por Bourdieu, analogamente ao capital econômico, em referência ao poder proveniente da “produção, da posse, da apreciação ou do consumo de bens socialmente dominantes” (NOGUEIRA, M. A. e NOGUEIRA C., 2006, p. 40). O que explicaria o fato de que:

O indivíduo que domina, por exemplo, o padrão culto da língua – aquele reconhecido como legítimo (correto) pelas instâncias às quais foi socialmente atribuído o direito e o dever de avaliar e classificar as formas de linguagem (sobretudo, a escola e os especialistas das áreas de linguagem) – beneficia-se de uma série de vantagens sociais. O domínio da língua culta funciona como uma moeda (um capital) que propicia a quem o possui uma série de recompensas, seja no sistema escolar, seja no mercado de trabalho, seja até mesmo no mercado matrimonial ( NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2006, p. 40-41).

Os sistemas de ensino reproduzem e perpetuam a divisão de bens culturais contribuindo para o reforço de valores legitimados por uma classe dominante.<sup>4</sup> O volume

de “capital cultural” em um espaço familiar conferirá um peso específico na relação do indivíduo com o ensino no espaço escolar.

### **Considerações sobre o vínculo entre família e escola**

Claval (1978), considera que as relações no espaço familiar constituem o conjunto mais importante das relações de tipo pessoal. Com respeito ao aspecto educativo são relevantes as formas de inculcação de conhecimentos e valores a fim de municiar os jovens de meios para se manterem economicamente. Sob a direção dos pais, tais formas são aceitas como necessárias, constituindo-se como autoridade legítima. O núcleo familiar coloca-se como “lugar essencial na circulação dos rendimentos”, uma unidade básica de “administração e despesa” (CLAVAL, 1978, p. 46).

Bourdieu (2005), ao avaliar as variações nos conteúdos das relações familiares, enfoca as condições de classe em suas diferentes estratégias no relacionamento com a cultura escolar. Conferindo um peso analítico à transmissão dos bens culturais na ordem familiar e suas formas de recepção e tratamento conferidos pelo pelos sistemas de ensino apresenta a escola como locus privilegiado do ocultamento das desigualdades e da “imposição de uma hierarquia social de uma classe a outra” (FREITAG, 1979, p. 22-24). Para Bourdieu, família e escola funcionam como instituições difusoras, através de princípios e significações, de uma estrutura social legitimada por uma classe dominante.<sup>5</sup>

No meio familiar o volume de rendimentos (materiais e simbólicos) permite uma relação que privilegia ou desprivilegia os indivíduos em sua relação com a cultura em geral e a cultura escolar. Este fato encontra-se diretamente ligado às várias modalidades de transmissão e apresentação do capital cultural na distribuição desigual de capitais na hierarquia social. Cabe ao sistema de ensino uma forma peculiar de agenciamento dos capitais herdados entre as classes. Como observa Bourdieu (2005, p. 306),



O sistema de ensino reproduz tanto melhor a estrutura de distribuição do capital cultural entre as classes (e as frações de classe) quando a cultura que transmite encontra-se mais próxima da cultura dominante e quando o modo de inculcação a que recorre está menos distante do modo de inculcação familiar. Na medida em que opera através de uma relação de comunicação, a ação pedagógica visando inculcar a cultura dominante não pode furtar-se (mesmo parcialmente) às leis gerais da transmissão cultural segundo as quais a apropriação da cultura proposta (e em conseqüência, o êxito do empreendimento da aprendizagem sancionado por títulos escolares) depende da posse prévia dos instrumentos de apropriação apenas na medida em que fornece explícita e expressamente, na própria comunicação pedagógica, os instrumentos indispensáveis ao êxito da comunicação os quais, em uma sociedade dividida em classes, são distribuídos de forma bastante desigual entre as crianças das diferentes classes sociais.

### **Aspectos do relacionamento das classes populares com ensino, segundo Bourdieu**

As condições materiais, culturais e simbólicas de existência contribuem para diferentes modalidades de expressão das estratégias de investimento escolar em cada classe social. No que diz respeito à classe popular, segundo Bourdieu, esta se define sob o signo das “pressões materiais” e “urgências temporais” (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2006, p. 70), dos gostos e preferências marcados pelo pragmatismo do necessário. Em virtude de sua relação com os tipos de capitais econômico, social e cultural, age regradamente quanto a projetos futuros. Tendo a medida de suas possibilidades do que possa alcançar em termos de estabilidade e segurança, dedica baixos investimentos no ensino escolar. Verifica-se entre as classes populares uma percepção de que as chances de êxito escolar se reduzem diante da falta objetiva de condições econômicas, sociais e culturais, necessárias para o bom desempenho escolar. Assim como a consciência de que o investimento educacional demanda um tempo que ela não possui para manter os filhos na escola, e muito menos para adiar a inserção destes no mercado de trabalho.

No tocante ao sucesso escolar, a ausência de hábitos sistemáticos de acompanhamento na vida por parte dos pais é um fator preponderante dentre aqueles que contribuem para uma diferença significativa entre os estudantes da classe popular, das classes médias e as elites. A formação dos jovens das classes superiores constitui-se através de instâncias educacionais variadas. A classe média propicia ajuda escolar direta aos seus jovens. Com raras exceções, os jovens da classe popular, encontram-se desprovidos das formas de ajuda obtidas pelas classes superiores.

O sistema escolar conduz à permanência dos indivíduos das classes populares em seu devido modo de percepção de mundo relativo à posição de classe que ocupa na estrutura social. Entre outras coisas porque:

Ao proceder como se as desigualdades em matéria de cultura não pudessem se referir senão às desigualdades de natureza, ou seja, desigualdades de dom, e ao omitir de fornecer a todos o que alguns recebem da família, o sistema escolar perpetua e sanciona as desigualdades iniciais (BOURDIEU; DARBEL, 2003, p. 108).

E, sobretudo, porque, sob o apanágio da cultura dominante, se vê obrigado a escamotear constantemente o fato de que:

quem recebe da família as mais fortes incitações explícitas ou difusas para a prática cultural conserva também o máximo de possibilidades, não só de se manter por mais tempo na instituição escolar porque traz para esta a “cultura livre”, pressuposta e exigida por ela, sem nunca a revelar de forma metódica; mas também, de assistir à transformação das predisposições moldadas pelas aprendizagens inconscientes da primeira educação em disposição culta (*op. cit.*, p. 109).

## **Percepções escolares de um trabalhador de classe popular<sup>6</sup>**

Eu aprendi tão pouco na escola porque eu não era de tirar dúvida com professor e era muito lento para escrever. Às vezes a professora perguntava e eu balançava a cabeça e ela passava batido. Eu fui desestimulando nessa parte do estudo por causa disso. Pô, professor tá aqui para ensinar e não tinha paciência de esperar copiar do quadro. Apagava e dizia que copiasse do colega. Dizia você é burro, eu dizia meu pensamento é lento, minha escrita também aí entrava ano saía ano tava no primeiro ano. Por causa de não ter paciência você perde um aluno. Numa sala de trinta alunos, seis ali eram lentos e eu sou um deles, a lentidão não deixa aprender. Tem pessoas que já nascem sabendo, os que são lentos ( não lutam) para aprender ficam para trás, onde que existe muito analfabetismo neste mundo nosso. Aí qual foi o

meu pensamento de vida: me profissionalizar. Aí me deram a oportunidade de ser servente de pedreiro aí eu corri atrás.<sup>7</sup>

Carlos<sup>8</sup>, 42 anos, residente no município de Itabirito – MG, casado, pai de cinco filhos, pedreiro, é dono de uma trajetória marcada por dificuldades escolares. Procuraremos analisar as percepções de Carlos quanto a si mesmo e ao contexto escolar considerando sua experiência escolar como relacionada a uma inscrição cultural e simbólica proveniente de um meio familiar desfavorecido ante uma cultura legitimada. Assim, observamos a atualização das experiências familiares e escolares de Carlos em seu presente relacionamento familiar, bem como na execução de seu ofício.

De acordo com Bourdieu (2005),

[...] as disposições negativas no tocante à escola que levam a maioria das crianças das classes e frações de classe mais desfavorecidas culturalmente à auto-eliminação, como por exemplo, a depreciação de si mesmo, a desvalorização da escola e de suas sanções ou a resignação ao fracasso e à exclusão, devem ser compreendidas em termos de uma antecipação fundada na estimativa inconsciente das probabilidades objetivas de êxito viáveis para o conjunto da categoria social, sanções que a escola reserva objetivamente às classes ou frações de classes desprovidas de capital cultural.

As “disposições negativas” (eu não era de tirar dúvida com professor e era muito lento para escrever. [...] eu dizia meu pensamento é lento, minha escrita também aí entrava ano saia ano tava no primeiro ano. [...] Numa sala de trinta alunos, seis ali eram lentos e eu sou um deles, a lentidão não deixa aprender) , maneiras de perceber as formas escolares de acordo com o tratamento dispensado, entrarão em jogo no relacionamento de Carlos com as figuras do ensinar e as figuras do aprender<sup>9</sup> , sinalizando o despertencimento cultural e a ilegitimidade em um modo de ser e agir no ambiente escolar.

Se por um lado, as disposições negativas apresentadas por Carlos revelam-se diante de uma dupla autoridade representada na figura da professora e dos colegas de sala como presenças de um saber, modos de ser e agir legitimados, por outro lado, podemos observar , através da fala abaixo, os indícios de uma inscrição anterior como uma transmissão hereditária do capital cultural e simbólico em meio familiar.

[...] meu pai o negócio dele era o seguimento. Casa eu dou, comida eu dou, agora para vocês viverem a vida de rei isso eu não dou não. Ele pensava pequeno, minha mãe também.

De acordo com esta fala, acreditamos não ser por acaso que o pedreiro se define em termos de uma timidez transmutada em lentidão no pensamento e na escrita. Ao nosso ver, o tratamento escolar diferenciado que lhe foi dispensado, constitui-se como reforço de um sentimento de inferioridade que tem uma origem na ordem familiar. Entre Carlos, a professora e os colegas proprietários de aptidões inatas, observamos um relacionamento que faz transparecer práticas escolares consideradas legítimas em contraposição a práticas ilegítimas. Entrará em jogo no relacionamento de Carlos com a professora e os colegas, proprietários de aptidões inatas, demonstrando o confronto de um indivíduo diante de práticas escolares legitimadas uma ordem cultural dominante. Isto está exemplificado em Carlos, tanto na percepção de si através do adjetivo “burro” que a professora lhe concede, quanto através da percepção de si para si como indivíduo lento no pensamento e na escrita.

Para Carlos, “tem pessoas que já nascem sabendo. Os que são lentos para aprender ficam para trás[...]”. Embora esta afirmativa pareça corroborar a hipótese de Bourdieu acerca da crença nos dons inatos, podemos observar que em outra afirmativa o pedreiro assume essa aptidão inata como vinculada ao capital econômico e cultural recebido no meio familiar:

Filho de rico tem a visão sempre por cima, a gente tem a visão por baixo. Agente tá sempre indo e voltando [...] não porque a gente quer, mas pelas condições que foi dada a nós. O rico está com a faca e o queijo na mão, onde ele vai ele é bem vivido porque ele teve do pai.

Como expressão do pensamento, a linguagem é fruto da experiência da diferenciação da “praxis” social, do trabalho<sup>10</sup>. Este fenômeno de diferenciação das práticas e das formas de expressão pode ser analisado em função de um montante acumulado de capitais incorporados cujas ressonâncias na existência social assumem formas simbólicas distintas<sup>11</sup>.

Ao relatar a trajetória escolar dos filhos, Carlos nos mostra que também esta é marcada por dificuldades escolares. Todos possuem um histórico de repetência escolar. Carlos diz que, como ele, são crianças “tímidas”, pacatas. Em seu entender, deveria existir um tratamento escolar diferenciado para crianças com esse tipo de comportamento:

Tinha que ter esse tipo de classificação. Ah, fulano é lento, sicrano é lento, então vamos colocar eles na sala de pessoas mais lentas e não de elétricas. Tem que ter o primeiro ano adiantado e o atrasado.

Com base na fala acima, observamos tanto a atualização de uma experiência cultural e simbolicamente inscrita quanto o não rompimento com formas instituídas a partir de uma vivência escolar. Sem dúvida, o pedreiro deseja para os filhos uma experiência escolar melhor do que a vivida por ele. Porém, ao propor um sistema de classificação dos alunos de acordo com disposições intelectuais e afetivas, atualiza sua experiência escolar ao desejar para os filhos e a todos os alunos lentos e atrasados o que foi experimentado por ele no passado: a desclassificação e a exclusão. Cremos ser este o fenômeno a que Bourdieu se refere ao falar em “dupla consciência ou *double bind*” (1998, p. 23, grifo do autor): esta espécie de ação coercitiva e simbólica incorporada e expressa na experiência cotidiana do indivíduo de forma paradoxal.<sup>12</sup> Nossa hipótese é que as disposições para agir de Carlos encontram nesse momento condições homólogas às que geraram um habitus anterior em sua experiência familiar e escolar e por isso pode gerar, sob efeito de uma circularidade da experiência, uma espécie de retorno do incorporado sob condições homólogas de funcionamento do habitus.

Carlos, tendo em mente a educação dos filhos, concebe a escola como um espaço voltado para o ensino de coisas úteis, pois acredita que “a criança não depende só de aprendizagem [...] A criança tem que ficar sabendo pra que serve, pra quem serve”.

Com esta concepção utilitarista<sup>13</sup> do ensino Carlos assinala um lugar no mundo a ser ocupado por seus filhos bem como as condições de permanência em seu universo de trabalho. Se por um lado desconsidera as matérias de “aprendizagem” reiterando seu desgosto pela leitura, dedica-se por outro lado, em virtude das exigências de seu ofício a leituras necessárias para o seu crescimento no “mercado de trabalho”.

Podemos também analisar o desencanto na experiência escolar de Carlos sob a lógica das necessidades materiais e urgências temporais. Na percepção de si como indivíduo “lento” no pensamento e na escrita, repetindo ano após ano uma série escolar, o pedreiro percebe o dispêndio de um tempo que ele não tem o direito de perder em favor de um ensino que lhe nega oportunidades de aprendizado devido a um baixo capital cultural transformado em capital escolar. Em resposta ao desfavorecimento de condições materiais e culturais de investimento escolar resta-lhe a profissionalização.

### CONCLUSÃO

A partir de algumas reflexões de Bourdieu, a análise interpretativa por nós empreendida teve como objetivo traçar um perfil individual recortado em experiências familiares, escolares e de trabalho. Os extratos oferecidos por Carlos, relativos à suas memórias em ambiente familiar, apresentaram a incidência de uma ordem moral em um processo educativo familiar. No contexto da escola primária, encontramos um difícil relacionamento com o ensino escolar. As situações de desvalorização de si, reforçadas em seu relacionamento com a professora e os colegas de classe, mostraram-se como incidência de um baixo *capital cultural*, o que teria dificultado a aquisição de um capital escolar significativo. Em nosso entendimento, a experiência escolar de Carlos, como por ele narrada, apreende a realidade de uma sociedade em seu processo de produção e distribuição desigual de bens materiais, sociais e culturais.

Se for possível delinear uma trajetória individual, circunstanciada por um determinado momento de vida, devemos considerar uma rotina social diversificada por ela desenvolvida, a fim de que não corramos o risco de cair, como nos lembra Bourdieu (2006), na ilusão de uma trajetória de vida perfeita. Segundo Lahire (2004), perfilar um indivíduo ou grupos de indivíduos exige-se o senso sociológico e antropológico de que estes podem ser descritos a partir de uma identificação a uma classe, a um nível cultural, a seu sexo, a um projeto de vida, etc, sem que, no entanto, seja reduzido a nenhuma dessas coisas: ele pode ser todas elas e nenhuma ao mesmo tempo, pois o mundo social é constituído de tal

maneira que não segue essas divisões científico institucionais. Significa tentar compreendê-lo para além das (dis)posições de classe.

O retrato de Carlos revela uma pluralidade de disposições incorporadas que, por meio de suas memórias (seu passado objetivado ou *habitus*), trazidas à tona pelas lembranças de práticas socializadoras, revela um sujeito que interiorizou os limites das estruturas objetivas, sem que isso diminuísse seu desejo de desejar o impossível. A sua relação com o mundo social encontra esteio na dinâmica que estabelece com seu trabalho e na importância que atribui a um saber prático que pode prescindir de um saber formalizado, como forma de burlar as estruturas (objetivas e materiais de existência) para se aproximar de estratégias que o fazem ser como é.

Em Carlos encontramos o desejo de afirmar um saber construído na prática. Este saber não se encontra oscilante entre o destino da prática e a formalização do saber. Ele apresenta uma autoridade que nasce de uma prática e que carrega a marca de uma identificação de classe, de um nível cultural, de um projeto de vida, mas que no entanto é irredutível a ela. No entanto, como pensar esta autoridade sobre o mundo social como proveniente de indivíduos destituídos de capitais legitimados que conferem autoridade ao seu saber-fazer?

Assim, procuramos, neste trabalho, evidenciar fragmentos disposicionais de Carlos através de três grandes instâncias de socialização: a escola, a família e o trabalho. Nesta nota biográfica cheia de escolhos, ressaltar as dissonâncias, a heterogeneidade e as contradições, permite, pois, que possamos compor ou antes, rascunhar, um indivíduo tal como ele nos apresenta e não como gostaríamos que ele fosse.

## Notas

---

<sup>1</sup> Cabe lembrar que as influências sobre o corpus teórico desenvolvido por Bourdieu provêm do diálogo com campos diversificados do conhecimento e fontes tradicionais da teoria sociológica. “Diante da tentativa de elaborar uma teoria regional dos fatos culturais capaz de compatibilizar as contribuições dos fundadores – (...) Marx, Weber e Durkheim – num esforço de compensar as carências e omissões derivadas da perspectiva

---

unilateral que assumiram [...] o que Bourdieu pretende é retificar a teoria do consenso por uma concepção teórica capaz de revelar as condições materiais e institucionais que presidem à criação e à transformação de aparelhos de produção simbólica cujos bens deixam de ser vistos como meros instrumentos de comunicação e/ou de conhecimento” (MICELI, 2005).

<sup>2</sup> Por *habitus* adotamos a definição de Nogueira e Nogueira (2006, p.27): um conjunto de disposições estruturadas de acordo com o meio social dos sujeitos e que seriam ‘predispostas’ a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador de práticas e representações.

<sup>3</sup> Bourdieu se refere a uma parte específica das hipóteses formuladas pelas investigações empíricas realizadas pós-segunda guerra (1945 a 1965), sob a tutela do Estado. A Aritmética Política na Inglaterra, os estudos da Demografia Escolar (pelo Instituto de Estudos Demográficos – INED) na França são exemplos das investigações nessa fase conhecida como empirismo metodológico (v. Maria Alice Nogueira, 1995, p. 25-30). Também Cunha (2007) nos informa que se por um lado “os primeiros registros etnográficos de Bourdieu parecem ter sedimentado um modo reflexivo do ‘fazer sociológico’, e impresso suas marcas na construção do conceito ‘capital cultural’, não menos importante parecem ter sido as contribuições dos estudos demográficos para tal empreendimento, sobretudo as pesquisas realizadas pelo Instituto Nacional de Estudos Demográficos (INED), especialmente aquela levada a cabo por Clerc (1970) realizada em 1963 e que se debruçou sobre o nível intelectual das crianças em idade escolar” (CUNHA, 2007, p. 512).

<sup>4</sup> Como nos lembra Cunha (2007) “Convém ressaltar que os sistemas simbólicos dominantes ou legítimos numa dada configuração social são aqueles construídos e operados pelos grupos que conseguiram se colocar em posição dominante. A cultura torna-se, então, dominante porque é a cultura dos grupos dominantes, e não porque carrega em si algum elemento que a torne superior (ALMEIDA, 2007, p. 47). Desta forma, para Bourdieu, não há nenhum elemento objetivo que diga que uma cultura é superior às outras, mas sim os valores tácitos atribuídos por certos grupos em posição dominante numa dada configuração social é que fazem dela a cultura legítima” (CUNHA, 2007, p. 505).

<sup>5</sup> “A mediação operada pelo agente tendo em vista a reprodução social associa-se, [...] ao papel estratégico que o processo de socialização desempenha através das agências educativas, seja o sistema de ensino, seja os meios de comunicação de massa, seja a inculcação familiar” (MICELI, 2005).

<sup>6</sup> A apresentação desse estudo não se construiu sem a espora de uma série de dados colhidos entre outros indivíduos em contexto familiar e escolar. Antes de chegarmos a Carlos, realizamos uma série de entrevistas com estudantes (séries finais do ensino fundamental) e pais, em contexto escolar (E. E. Intendente Câmara, E. Municipal José Ferreira Bastos, Centro Educacional Municipal de Itabirito) e familiar. Confrontados aos dados do trabalhador estes dados nos permitiram observar o caso apresentado como imerso em um amplo sistema de significações sócio-culturais.

<sup>7</sup> Na transcrição dessa entrevista, ocorrida em janeiro de 2008, procuramos manter tanto os aspectos da conjugação de palavras quanto o ritmo da expressão verbal na fala do entrevistado. O depoimento através da palavra (oral e escrita) e seus encadeamentos considerados como detentores de uma marca social, nos permite, através da análise de um ponto de vista sociológico e antropológico, traçar um perfil social que caracteriza a cultura do indivíduo.

<sup>8</sup> Adotamos nome fictício ao apresentarmos o caso do entrevistado.

<sup>9</sup> Na perspectiva de Bourdieu, ambas as formas supõem autoridade, censura, seleção, controle, reprodução, isto é, estão inscritas em relações de poder.

<sup>10</sup> v. Horkheimer, 1975, p. 142.

<sup>11</sup> Nesse sentido, conforme Bourdieu, considerar a existência de formas simbólicas peculiares às classes menos favorecidas em sua representação do mundo (em contraposição às expressões simbólicas das classes dominantes (formalizadas, distintas, porque exigem distinção), permite-nos inferir sobre uma lógica própria que comanda os relacionamentos familiares (no sentido de uma transmissão de percepções de mundo, hábitos, práticas, etc).

<sup>12</sup> O termo “*double bind* (em português, **dupla coerção**)” tem sua origem na psicologia sistêmica. Conferir em Patrick Charaudeau e Dominique Maingueneau (2004, p. 177-178).

<sup>13</sup> A propósito da condição histórica do ensino das classes populares, na década de 50, Anísio Teixeira (2007, p.59-61) chamava a atenção sobre a constituição do ensino das classes populares no Brasil. Segundo ele, um ensino que esteve desde o início ligado ao modo de ser de uma elite que não se interessava realmente pela



educação das classes populares a não ser como formação para o trabalho contribuindo para a formação de um espírito técnico utilitarista nas classes populares.

## Referências Bibliográficas

- ANDRÉ, Marli E. D. A. *A etnografia da prática escolar*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- BÁRBARA, Freitag. *Escola, Estado e Sociedade*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOSI, Alfredo. Fenomenologia do olhar. In: O olhar. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. Org. Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain. *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Zouk, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas – SP: Papirus, 2006.
- CHARADEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: contexto, 2004.
- CAPELO, Maria Regina Clivati. *Diversidade sociocultural na escola e a dialética da exclusão/inclusão*. In. Neusa Maria Gusmão (org.) *Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados*. São Paulo: Biruta, 2003.
- CLAVAL, Paul. *Espaço e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

COSTA, José Gonçalves da. *Comércio e Indústrias de Itabirito*. Belo Horizonte: Editora FAPI Ltda, 2007.

CUNHA, Maria Amália de Almeida. *O conceito “capital cultural” em Pierre Bourdieu e a herança etnográfica*. PERSPECTIVA, Florianópolis, v.25, n.2, 503-524, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.perspectiva.ufsc.br/>. Acesso em: 5 maio 2008.

CUNHA, Maria Amália de Almeida. *O “veredito escolar” e a legitimidade das práticas culturais: uma relação bem sucedida*. Mimeo, não publicado, 2006.

DURKHEIM, Émile. *Educação e Sociologia*. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ELIAS, Norbert. *La sociedad de los individuos*. Edicions 62 s<sup>a</sup>, Provença 268, 08008-Barcelona.

FONSECA, Cláudia. *Quando cada caso é um caso*. Revista brasileira de Estudos Pedagógicos. Brasília: 68(159): 279-88, maio agosto, 1987.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

LAHIRE, Bernard. *Sucesso Escolar nos Meios Populares – As razões do improvável*. São Paulo, Ática, 2004a.

LAHIRE, Bernard. *Retratos Sociológicos – disposições e variações individuais*. Porto Alegre: Artmed, 2004b.

LAHIRE, Bernard. *A Cultura dos Indivíduos*. Porto Alegre, Artmed, 2006.

LOYOLA, Maria Andréa. *Pierre Bourdieu. Bourdieu e a Sociologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

MAFRA, Leila de Alvarenga. *A sociologia dos estabelecimentos escolares: passado e presente de um campo de pesquisa em re-construção*. In: ZAGO, Nadir; CARVALHO, Marília Pinto; VILELA, Rita Amélia Teixeira. *Itinerários de Pesquisa: perspectivas qualitativas em sociologia da educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 109-136.

MICELI, Sérgio. *A Força do Sentido*. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

NOGUEIRA, Maria Alice. *Tendências atuais da Sociologia da Educação*. Leituras e Imagens. Florianópolis, UDESC/ FAED, 1995.

NOGUEIRA, Maria Alice; NOGUEIRA, Cláudio. *Bourdieu e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica 2006.

RAMOS, Lílian Maria Paes de Carvalho. *Educação e Trabalho: a Contribuição de Marx, Engels e Gramsci à Filosofia da Educação*. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, V. 77, nº 185, p. 7-32, jan./abr. 1996.

QUINTANEIRO, Tânia; BARBOSA, Maria Lígia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. *Um Toque de Clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.

TEIXEIRA, Anísio. *Educação não é privilégio*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

WACQUANT, Loïc. *Esclarecer o Habitus*. Disponível em [http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant\\_pdf/ESCLARECERHABITUS.pdf](http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant_pdf/ESCLARECERHABITUS.pdf). Acesso em: 23 maio 2008.

WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VEIGA, Cynthia Greive. *A escolarização como projeto de civilização*. **Rev. Bras. Educ.** Rio de Janeiro, n. 21, 2002.

VEIGA, Cyntia Greive. *História Política e História da Educação*. In: VEIGA, Cyntia Greive; FONSECA, Thais Nívea de Lima (org.). *História e Historiografia da educação no Brasil*. Minas Gerais, Autêntica, 2007.

## DE ANAIMAIS A OMNÍDIOS:

### OS LIMITES ENTRE HOMEM E ANIMAL EM VALÈRE NOVARINA

Milla Benicio (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil)<sup>1</sup>

#### *Resumo*

Este artigo se propõe a analisar as representações da animalidade na obra de um dos maiores dramaturgos contemporâneos, Valère Novarina, e seu papel na desconstrução dos discursos predominantes no mundo atual, marcados por metáforas “mortas” e pela automatização do pensamento humano. O autor francês explora a esfera que sempre separou o homem dos demais animais – a linguagem –, esgarçando suas possibilidades e estimulando-nos a ir além de uma relação meramente instrumental com as palavras.

Palavras-chaves: Novarina; linguagem; animalidade; metáfora; limite.

#### *Abstract*

This article aims to analyze the representations of animality in the Valère Novarina's work, who is one of the greatest contemporary playwrights, and its role in the deconstruction of the current dominant discourses, which are marked by “dead” metaphors e by the human thought automation. The French author explores the field that has always separated men from the other animals – the language –, taking its possibilities to the limit and stimulating us to go beyond an instrumental relationship with the words.

Keywords: Novarina; language; animality; metaphore; limit.

---

<sup>1</sup> Milla Benicio é mestre em Ciência da Literatura (Teoria Literária) pela Faculdade de Letras da UFRJ, e doutoranda em Comunicação e Cultura (Mídias e Mediações Socioculturais) pela Escola de Comunicação da UFRJ. Professora nos cursos de Direito e Relações Internacionais da Unilasalle-RJ. Email: [millabenicio@yahoo.com.br](mailto:millabenicio@yahoo.com.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9263988405842947>

"O que vocês têm em matéria de homem hoje? O que vocês esperam em matéria humana?"<sup>i</sup> (NOVARINA, 2007, p. 21) Essa indagação, retirada da peça *L'Acte Inconnu*, propõe uma reflexão sobre os limites do homem e suas possibilidades, questões que perpassam a obra de Valère Novarina. Em seus textos, o autor francês desmonta os mecanismos de uma "máquina burra de reproduzir homem" (NOVARINA, 2007,b, p. 55), e o reinventa nas fronteiras entre animalidade e linguagem. Para Artaud, "romper a linguagem para tocar na vida é fazer ou refazer o teatro"(ARTAUD, 2006, p. 8). O teatro de Novarina é uma encenação da linguagem, e portanto do humano, com metáforas densas, criadas sob a "máscara do animal", que se prestam à constituição do conflito entre o homem e o mundo.

O animal sempre esteve presente na construção da linguagem humana. Desde as pinturas rupestres, que chegaram aos nossos tempos como as primeiras manifestações do homem no terreno da expressão linguística, os bichos já figuravam como elementos nucleares de representação. Com efeito, o ato de nomear os outros animais, de reconhecê-los pela linguagem, permitiu ao ser humano definir-se a si próprio.

Segundo o filósofo francês Jacques Derrida, o tema da nomeação remonta aos mitos fundadores da tradição ocidental, estando presente na mitologia grega, na gênese cristã e na filosofia iluminista. "Assim seria a lei de uma lógica imperturbável, ao mesmo tempo prometeica e adâmica, grega e abraâmica (judaico-cristã-islâmica). Para nós, ela continuará invariável até a nossa modernidade."<sup>ii</sup> (DERRIDA, 1999, p.271)

É preciso ter em mente que mesmo uma concepção tão solidamente estabelecida fundamenta-se em relações de poder historicamente constituídas, embora muitas vezes acreditemos que determinadas crenças erijam-se de sua "natureza incontornável". Um exemplo é a equivalência promovida entre a autoridade humana de nomear os demais seres, com suas implicações político-filosóficas, e a capacidade fonativa do homem, meramente biológica.

Essa equivalência é um artifício que parte do mesmo princípio que hoje ainda vincula o logocentrismo ao antropocentrismo: o enaltecimento da capacidade humana de pensar e de falar, e a inferiorização dos animais por sua "falha essencial" de não conseguirem fazê-lo como os homens. As contribuições da teoria pós-moderna foram valiosas no sentido de desconstruir a relação de absoluto e de verdade que havíamos travado com determinadas modalidades linguageiras.

Segundo Linda Hutcheon, em *Poética do Pós-Modernismo*: "nenhuma narrativa

pode ser uma narrativa 'mestra' natural: não existem hierarquias naturais, só existem aquelas que construímos" (HUTCHEON, 1991, p. 31). Para a escritora americana, é esse tipo de questionamento que permite "à teorização pós-modernista desafiar as narrativas que de fato pressupõem o *status* de 'mestras', sem necessariamente assumir esse *status* para si" (Idem).

Deste modo, ainda que predominantes, as concepções tradicionais acerca do homem apresentam, no mundo contemporâneo, evidentes sinais de desgaste tanto no que diz respeito ao modo como nos relacionamos com a linguagem, quanto no modo como nos relacionamos com o mundo. Se analisado cuidadosamente, esse duplo desgaste parece remeter a origens comuns, como observou Sueelen Campbell em seu artigo *The Land and Language of Desire - Where deep ecology and post-structuralism meet*. Nesse texto, ela aponta as afinidades entre os autores pós-estruturalistas, como Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, e ecologistas ou escritores da natureza, como Edward Abbey, Barry Lopez e David Rains Wallace.

Ambos, teóricos e ecologistas (eu vou utilizar esses termos para abreviar), são por essência revolucionários. Eles se mantêm em oposição à autoridade tradicional, que questionam e rejeitam. Todos eles começam criticando as estruturas dominantes do ocidente por meio de epítetos ornamentados, tais como "logocentrismo", "falocentrismo", "patriarquia", "tecnocracia" – essas estruturas sempre trazem combinações como pensamento e poder, conceito e instituição, em que os homens sempre são mais importantes do que as outras criaturas; homens, mais do que mulheres; europeus, mais do que africanos, asiáticos ou nativos americanos; a lógica, mais do que a emoção; a razão, mais do que os sonhos ou do que a loucura. Tanto para a teoria quanto para a ecologia, é axiomático que o saber e o poder, as ideias e as ações são inseparáveis. [...] "O que está em jogo", escreve o teórico Sandor Goodhart, "é basicamente o humanismo

ocidental.<sup>2</sup>»

(CAMPBELL, 1996, p. 127)

A oposição que hoje apresentamos à autoridade tradicional do pensamento "logo-falo-antropocêntrico" baseia-se não apenas em novas premissas, mas em ideias que, de certo modo, sempre correram paralelas às "narrativas-mestras" de nossa sociedade. O pensamento platônico, por exemplo, que foi apropriado pela filosofia ocidental principalmente sob o aspecto da separação metafísica entre corpo e consciência, denunciava uma falta lógica inerente à linguagem humana, que levaria sempre à autoveneração daquele que fala.

Elizabeth de Fontaney resume o argumento de Platão a esse respeito no seguinte trecho: “qualquer animal que pudesse ser dotado de razão, uma grua, por exemplo, cometeria o mesmo erro: ela dividiria os seres vivos entre as gruas e todo o resto, tomado em bloco, indistintamente, dentro de um único e mesmo gênero.<sup>3</sup>” (FONTANEY, 1998, p.68) Deste modo, a busca pelo outro se torna invariavelmente um encontro consigo mesmo. Pode-se então dizer que a nomeação do animal tal como vem sendo feita há milhares de anos refere-se sempre àquele que nomeia, na tentativa de suprir o desejo de decifração do homem por sua delimitação em relação àquilo que ele não é.

A confluência de antigas questões com novas pode ser flagrada nos textos de Jacques Derrida, que também denuncia o empobrecimento pela palavra, começando pelo próprio vocábulo “animal”. Segundo o teórico francês, essa palavra reúne em um

---

<sup>2</sup> Tradução inédita da autora para: Both theorists and ecologists (I'll use these terms for short) are the core revolutionary. They stand in opposition to traditional authority, which they question and then reject. All of them begin by criticizing the dominant structures of Western culture and the vast abuses they have spawned. What I once might blithed have called The Establishment is now identified by such ornate epithets as 'logocentrism', 'phllocentrism', 'patriarchy', 'technocracy' - those structures of interwoven thought and power, concept and institution, in which humans matter more than other cratures, men more than women, Europeans more tahn Africans or Asians or Native Americans, logic more than emotion, reason more than dreams or madness. For both theory and ecology, it is axiomatic that knowledge and power, ideas and actions, are inseparable. [...] 'What is at stake', writes the theorist Sandor Goodhart, 'is Western humanism at large'."

<sup>3</sup> Tradução da autora de: « tout animal qui pourrait être doué de raison, une grue par exemple, commettrait la même faute : elle diviserait les vivants entre les grues et tous les autres, pris en bloc, indistinctement, dans un seule e même genre. »

termo homogeneizante a imensa variedade de seres existentes. Por esse motivo, o filósofo esgarça a linguagem comum "para combater a homogeneização de diversas espécies de bichos numa designação demasiado geral, com o seu neologismo 'animot'" (GLENADEL, 2008, p. 264).

Na verdade, a transformação do bicho enquanto ser singular em um conceito generalizado é uma estratégia amplamente utilizada não apenas no campo simbólico da linguagem, como em uma esfera mais concreta, por exemplo, pela indústria da carne. Tal apagamento tem como efeito o afastamento de qualquer comoção pública em relação à vida e morte (normalmente atroz) dos animais de produção. Florence Burgat fala de uma “estetização da carne”:

As partes anatômicas recebem, dentro do contexto de abate, novas denominações que ajudam a desvincular o animal da carne. A justaposição de pedaços idênticos provenientes de corpos diferentes destrói a idéia de uma unidade corporal, faz a síntese impossível. A representação pelo interior, o corpo ao avesso, a inversão da ordem perceptiva produz a inversão da compreensão daquilo que vemos, e, portanto, do que pensamos.<sup>iii</sup>

(BURGAT, 2001, p. 61)

Como vemos, a lógica da nomeação desencadeia uma certa perversão da nossa percepção do outro, um esquecimento de suas particularidades, de sua textura, de sua aspereza. É interessante notar a definição de perversão para Muniz Sodré, bastante próxima do conceito que convocamos aqui: uma "linha de fuga para uma posição sedentarizada das pulsões, mas com errância sistemática e microfascista do desejo em torno de substituições ou simulações de um objeto para sempre afastado do real." (SODRÉ, 2008, p. 163)

Essa lógica da perversão, bem ilustrada por Sodré, norteia ainda toda a tradição moderna ocidental. Nesse cenário, a razão é exaltada, e com ela, a linguagem humana e seu desenvolvimento pela valorização dos conceitos e jogos retóricos, e pelo peso destes na construção das noções do real.

A abstração é, claro, um componente essencial em toda construção teórica, já que nenhuma teoria pode explicar a infinita multiplicidade de nossas interações com o real. Mas quando fazemos movimentos que apagam a multiplicidade do mundo, nós corremos o risco de perder de vista as folhagens variadas, as ramificações irregulares e as texturas particulares das cascas das árvores que constituem a floresta.<sup>iv</sup>



(HAYLES, 1999, p. 12)

As palavras, assim, passam a organizar as coisas, mesmo sem dispor delas, para então organizar os seres, segundo um processo de metaforização. Armelle Le Bras-Chopard cita Hume: “É uma das operações mais misteriosas e menos compreensíveis que se possa imaginar [...], em que uma certa fórmula verbal, acompanhada de uma certa intenção, muda inteiramente a natureza de um objeto exterior, e mesmo a de uma criatura humana.” (LE BRAS-CHOPARD, 2000) O exemplo da indústria da carne demonstra o alcance do processo de metaforização no mundo concreto, ao mostrar como os valores estabelecidos no campo simbólico podem perverter a natureza de determinados animais em função do desejo humano.

É interessante retroceder um pouco a nossa análise para ressaltar que a dinâmica metafórica participa da própria formação da linguagem, já que é por meio das metáforas que o homem chega a alargar as fronteiras da sua percepção, ultrapassando a esfera mais imediata da necessidade para atingir o domínio do desejo e da criação. Após a acumulação de um universo de análogos do real na consciência humana, a metaforização os articula, levando-nos para além do que já está dado na natureza. A metáfora cria, então, a partir da linguagem, uma realidade segunda e um conjunto de valores a ela referentes.

Como diz William Rueckert, as metáforas são enigmas ontológicos que fazem um cruzamento de espécies para produzir uma prole que não é natural, mas demasiadamente humana. Ele nos lembra, desse modo, que a ligação entre as palavras, a articulação de ideias e o nascimento de conceitos são humanos e não naturais, assim como os valores por eles engendrados. Essa é uma questão importante para definirmos se as invenções da nossa consciência se prestarão à sujeição do mundo pelo pensamento humano, ou à sua potencialização. Para tanto, é preciso retornar às metáforas, indagar se somos capazes de renová-las ou apenas de repeti-las.

Os discursos políticos, por exemplo, principalmente aqueles dominantes, optam, em sua maioria, pela repetição de metáforas, pela naturalização de vínculos que não são naturais. Qualquer ideologia que se pretenda invisível reproduz esse modelo de esquecimento da possibilidade de mudança e de consentimento às posições políticas e culturais hegemônicas. Já a literatura pode ser uma fonte rica de metáforas renovadas, tendo em vista o próprio processo de criação poética, que esgarça as palavras, explora

toda a energia que elas guardam dentro de si.

É a partir da observação do pensamento poético – ou eco-poético – que Rueckert traça uma distinção entre metáforas vivas e mortas. Segundo o autor, ainda que as metáforas tenham a poderosa capacidade de criar algo que jamais existiu, elas morrem, assim como os demais seres. É preciso, então, aprender a enterrar nossas metáforas mortas, antes que o nosso próprio pensamento seja enterrado, já que o automatismo dos vínculos entre as ideias o torna inútil.

Dentro do discurso dominante sobre os animais, bem como em qualquer discurso ideologicamente marcado, as metáforas mortas são predominantes, pois a ligação entre palavra e conceito não se dá a partir de uma aventura estética ou poética, mas de um julgamento de valor. Desse modo, a dinâmica de trocas, essencialmente vigorosa no processo de metaforização, entre uma determinada qualidade, um animal e um terceiro elemento (o homem, um objeto, etc.) se torna engessada, e a criação simbólica, estagnada. Um exemplo disso é a metáfora cartesiana da máquina, que incutiu nos bichos um determinado modo de ser – não necessariamente aquele verdadeiro ou originário – , desde o advento da modernidade, isto é, há mais de três séculos.

O animal é então definido como uma máquina com um mecanismo bem lubrificado, sem alma, esse « a mais » imaterial, que é o que precisamente distingue o homem, também provido de corpo. É ao homem que se abre a possibilidade de seguir com sua empreitada de dominação, sem solicitar o aval de Deus, segundo a famosa fórmula do *Discurso do Método* de tornar-se “mestre e dono da natureza”.<sup>vi</sup>

(LE BRAS-CHOPARD, 2000, p.14)

Com a figura do animal indissociavelmente ligada à da máquina, o homem, pela mesma dinâmica da criação metafórica capaz de estabelecer uma conexão sólida entre um animal, uma qualidade e alguns homens, pode ser comparado a esse animal-máquina, sem alma, sem inteligência, sem sentimento e sem direitos. Os judeus, por exemplo, foram comparados a ratos por Hitler, e o gás utilizado em seu assassinato era um inseticida. Esse tipo de comparação é extremamente perigosa, pois além de estabelecer uma relação de extermínio com os outros homens, oculta a dimensão humana que sempre existirá nessa relação, já que os homens não podem ser transformados em bichos, nem os bichos, em máquinas.

Revitalizar as metáforas feitas a partir dos animais é, portanto, uma nova

oportunidade de repensar o humano. Reviver uma metáfora pode significar desmontar um conceito, torná-lo livre para novas conexões. Segundo Armelle Le Bras-Chopard, é preciso desmontar o mecanismo de reflexão sobre o animal e o dispositivo de representações metafóricas, “afim de desobstruir a função ideológica do referente animal: aquela que, ao justificar a sujeição dos bichos, que já é contestável, permitirá justificar a dominação sobre os seres humanos.<sup>vii</sup>” (LE BRAS-CHOPARD, 2000, p. 21)

A sugestão de Margarida Pontes em *O Bicho Outro*, um estudo sobre as metáforas animais em Clarice Lispector, é a de animalizar o homem, uma atitude que, segundo a autora, não seria violenta como aquela de antropomorfizar o animal. Este último processo acarretaria a um tipo de corrupção da natureza animal, por atribuir-lhe características alheias. Por outro lado, animalizar o homem implicaria na descoberta de uma parte de si recalcada.

A animalização do homem ocorre inevitavelmente em um contexto de onipresença da razão, no qual ela funciona como um elemento de tensão. Assim, animalizar o homem é uma forma de colocar em discussão questões que lhe interessam e que dizem respeito ao seu comportamento. E é claro, trata-se de um processo que é resultado de um exercício do intelecto, no qual o homem é tanto o sujeito quanto o objeto da reflexão. A humanização do bicho, ao contrário, é resultado de uma forma de apreensão do *outro*, no caso, o animal, que é totalmente excluído da reflexão, sendo usado como mero instrumento para discutir questões humanas.

(PONTES, 2002, p. 33)

Chegamos, enfim, ao ponto que nos leva de volta a Novarina. A animalização do homem, tal como descrita por Pontes, é patente nas peças do autor, especialmente em *L'Acte Inconnu* e *Discurso aos Animais*. A proposta do escritor francês de ver "tudo por seus buracos animais" (NOVARINA, 2007, b, p. 14) leva-o a repensar a posição do homem hoje e a resgatar o papel da linguagem nesse processo. Aqui, as palavras deixam de ser trocadas como "fórmulas e *slogans*" (NOVARINA, *Ibidem*, p. 13), para tornarem-se "oferendas e danças misteriosas" (*Idem*).

Por mais que exista nesse movimento uma certa desagregação das ideias convencionais ligadas à figura humana, o interesse em compreendê-la permanece. Ao questionar a percepção mais corriqueira e superficial dos limites do homem, Novarina instaura uma busca por aquilo que lhe é próprio: sua capacidade criativa de entrar "no mundo saindo" (*Ibidem*, p. 22).

A condição humana está para além do dado biológico, ela deve ser conquistada, como convoca o seguinte trecho: "Oh, homem, filho de omnídeos, complete aqui sua hominização, nós te suplicamos! e retome seu labor massivo para ser digno um dia de portar teu nome de homem tatuado por ti em escrita Ômnica e sobre tua fronte em caracteres antropofóricos.<sup>viii</sup>" (NOVARINA, 2007, p. 38)

A "imagem mecânica e instrumental da linguagem que nos propõe o grande sistema de mercado que vem estender sua rede sobre nosso Ocidente *desorientado*" (NOVARINA, 2003, p. 14) faz perder essa dimensão essencial do homem fundada pela palavra:

Eis que agora os homens trocam entre si palavras como se fossem ídolos invisíveis, forjando nelas apenas uma moeda: acabaremos um dia mudos de tanto comunicar; nos tornaremos enfim iguais aos animais, pois os animais nunca falaram mas sempre comunicaram muito-muito bem. Só o mistério de falar nos separava deles. No final, nos tornaremos animais: domados pelas imagens, emburrecidos pela troca de tudo, regredidos a comedores do mundo e a matéria para a morte.

(Ibidem, p. 14)

Ainda que pareça um oxímoro, é quando deixamos de ser "animais pregados em vão na moldura humana"<sup>ix</sup> (2007, p. 47) que caminhamos de encontro com a nossa humanidade. O predomínio da razão não nos torna homens, apenas "animais de cérebro" (2007, b, p. 7). Diante disso, torna-se expressiva a busca do "Ilogicista", personagem de *L'Acte Inconnu*: "Há uma *evacuadora* para a razão nas proximidades?"<sup>x</sup> (NOVARINA, 2007, p. 24)

E de que modo "evacuar" a razão? Um dos meios fartamente explorado pelo autor é a "paródia" da continuidade do discurso racional. O enunciado contínuo, linear traz a sensação de que existe uma verdade a ser apreendida pela lógica. No entanto, se estremecermos por um momento esse discurso, percebemos tratar-se apenas de um aglutinado. O teatro de Novarina, como veremos a seguir, é um caso extremo daquilo que vivenciamos em nosso dia-a-dia: "a grande monotonaria da noite que o animal deve temer. A humanidade cantava do mundo a imunda repetição". (NOVARINA, 2007, b, p. 20)

Em *L'Acte Inconnu*, por exemplo, as falas das personagens são construídas de tal modo que acreditamos existir um sentido a ser apreendido, embora haja apenas um

amontoado de frases e expressões repetidas por diferentes registros discursivos: o religioso, "Moisés escreveu: 'A princípio, Deus criara o céu e a terra.'"<sup>xi</sup>(NOVARINA, 2007, p. 24); o político, "a Sub-Secretaria na direção da Autoridade a delegar as Tarefas em Total Total, os comitês Sonho-Geral, o Tesoureiro de Depois de mim o Dilúvio"<sup>xii</sup> (Ibidem, p. 62); e o financeiro, "a falsificação dezenove, o índice *satis-faço*, a escala de Monkey-Bulkley e os flexíveis indeléveis de Fléchtère"<sup>xiii</sup> (Ibidem).

São feitas ainda referências a autores clássicos, como La Fontaine, "Se seu canto for tão belo como sua plumagem, o senhor é sem dúvida a fênix dos convidados dessas florestas"<sup>xiv</sup> (NOVARINA, 2007, p. 20), e Baudelaire, "o presidente autoproclamado Jean-Pierre Bouguereau tomou essa manhã um banho de multidão"<sup>xv</sup> (Ibidem, p. 64), referências estas tão vazias quanto o saber enciclopédico.

Outro artifício contra o racionalismo da linguagem é o próprio questionamento da visão antropocêntrica. O autor sai "por instantes do ponto de vista humano"<sup>xvi</sup> (Ibidem, p. 119). Nessa incursão, Novarina faz uma crítica similar àquela tecida por Platão em relação ao narcisismo gerado pela linguagem: "Lá onde existe o homem, existe a homenzaria. Lá onde estão as toupeiras, lá está a toupeiria."<sup>xvii</sup> (Ibidem, p. 36)

O autor retorna, então, a um momento em que não mais separa "o animal do omnimal" (NOVARINA, 2007, b, p. 16), um momento anterior àquele em que seu corpo havia sido "cavado em vazio todo cheio de erro" (Ibidem, p. 15). Para ele, a palavra tem esse poder de furar, subtrair, partir, derrubar. Não é em vão que as imagens de furos, buracos e tubos aparecem em diversos momentos nas obras de Novarina, conotando sempre o aspecto negativo da fala, do estar no mundo instituído pela linguagem. Segundo o autor, os gritos dos bichos designam, a palavra humana nega. "A fala não é um comentário, uma sombra do real, a moedagem do mundo em palavras, mas algo vindo ao mundo como que para nos arrancar dele." (NOVARINA, 2003, p. 16)

É complexa a relação de afastamento e aproximação do homem com o mundo. Se por um lado "nós esquecemos a raça dos animais da qual a glória humana foi feita" (NOVARINA, 2007,b, p. 30), por outro também devemos lembrar que "as palavras são a verdadeira carne humana e uma espécie de corpo do pensamento: a fala nos é mais interior do que todos os nossos órgãos de dentro" (NOVARINA, 2003, p. 16).

Portanto, o afastamento do homem em relação ao mundo, gerado por uma linguagem progressivamente abstrata e vazia, só pode ser revertido pela própria palavra,

pela renovação dessa mesma linguagem. Nos termos de Novarina: "Eu sou aquele para quem a palavra é a única coisa que me resta para falar." (NOVARINA, 2007, b, p. 14) É por esse motivo que o autor nos conclama: "Humanidade ruminável, humanidade interminável [...]: renovem todos os seus pensamentos aqui nessa fonte num instante se possível" (Idem, p. 10), desejando com isso "que todas as nossas palavras agora [...] saiam no ar e refaçam o mundo não ser. Ou ser também pois é igual e assim mesmo." (Idem, p. 10)

### **Bibliografia**

- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BURGAT, Florence. Défiguration et reconfiguration des animaux dans la présentation des viandes et dans l'imagerie publicitaire. In: *Revue D'esthétique*. Animalités (40-01). Paris: Jean-Michel Place, 2001.
- CAMPBELL, Sueellen. The land and language of desire. In: GLOFELTY, Cheryll & FROMM, Harold. *The Ecocriticism reader - landmarks in literary ecology*; Athens and London: University of Georgia Press, 1996. p. 124-136.
- DERRIDA, Jacques. L'animal que donc je suis. In : *L'animal autobiographique*. Paris : Galilée, 1999.
- FONTANEY, Elizabeth de. *Le Silence Des Bêtes – La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris : Fayrad, 1998.
- GLENADEL, Paula. O Corpo da Letras: Símios e Moscas em Jacques Dupin. In *Subjetividades em Devir – Estudos de poesia moderna e contemporânea*. Organização Célia Pedrosa e Ida Alves. Editora 7 Letras. Rio de Janeiro, 2008.
- HAYLES, K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-Modernismo*. Tradução de: Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.
- LE BRAS-CHOPARD, Armelle. *Le Zoo des Philosophes*. De la bestialisation à l'exclusion. Paris : Plon, 2000.
- LEVI, Primo. *Se isto é um homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- NOVARINA, Valère. *Diante da Palavra*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2003.
- *L'Acte inconnu*. Paris: P.O.L éditeur, 2007.

---- *O animal do tempo. A inquietude.* Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

PONTES, Margarida Amália Romani de. *O Bicho Outro: A animalidade em Clarice Lispector.* São José do Rio Preto: Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2002.

RUECKERT, William & SUNY, Geneso. *Metaphor and Reality: A Meditation on Man, Nature and Words.* Disponible dans : <http://www.kbjournal.org/rueckert>.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho.* Uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

<sup>i</sup> Tradução inédita da autora de: "Qu'avez vous vu en matière d'homme aujourd'hui? Qu'espérez-vous en matière humaine?"

<sup>ii</sup> Tradução da autora de : « Telle serait la loi d'une logique imperturbable, à la fois prométhéenne et adamique, à la fois grecque et abrahamique (judéo-christiano-islamique). Nous ne cesserions d'en vérifier l'invariance jusque dans notre modernité. »

<sup>iii</sup> Tradução da autora de: « Les parties anatomiques reçoivent dans le contexte de la boucherie de nouvelles appellations qui aident à déréaliser l'animal de la viande. La juxtaposition de morceaux identiques provenant de corps différents détruit l'idée de l'unité corporelle, rend la synthèse impossible. Représentation par le dedans, corps à l'envers, l'inversion de l'ordre de la perception produit l'inversion de la compréhension de ce qui est donné à voir, donc à penser. »

<sup>iv</sup> Tradução da autora de: "Abstraction is of course an essential component in all theorizing, for no theory can account for the infinite multiplicity of our interactions with the real. But when we make moves that erase the world's multiplicity, we risk losing sight of the variegated leaves, fractal branchings, and particular bark textures that make up the forest."

<sup>v</sup> Tradução da autora de : « C'est l'une des opérations les plus mystérieuses et les moins compréhensibles que l'on puisse imaginer [...] où une certaine formule verbale, accompagnée d'une certaine intention, change entièrement la nature d'un objet extérieur, voire celle d'une créature humaine. »

<sup>vi</sup> Tradução da autora de: « L'animal est alors défini comme une machine au mécanisme bien huilé, sans âme, ce « plus »immatériel qui précisément distingue l'homme, pourvu lui aussi d'un corps. À l'homme, selon la formule bien connue du *Discours de la méthode*, de devenir « maître et possesseur de la nature », qui lui ouvre la possibilité de poursuivre son entreprise de domination sans solliciter l'aval de Dieu. »

<sup>vii</sup> Tradução da autora de : « afin de dégager la fonction idéologique du référent animal : celle qui, justifiant l'asservissement des bêtes, déjà contestable, permettra de justifier la domination sur des êtres humains ».

<sup>viii</sup> Tradução inédita de: "Ô homme, fils d'omnités, parachève ici ton hominisation, nous t'en supplions! et reprends ton labeur massif afin d'être digne un jour de porter ton nom d'homme tatoué par toi en écriture Omnique et sur ton front en caractère anthropophores."

<sup>ix</sup> Tradução inédita da autora de: "[...] des animaux cloués en vain au cadre humain."

<sup>x</sup> Tradução inédita da autora de: "Y a-t-il un *évacuatrice* pour la raison, à proximité?"

<sup>xi</sup> Tradução inédita da autora de: "Moïse écrit: 'En principe, Dieu créa le ciel et la terre.'"

<sup>xii</sup> Tradução inédita da autora de: "le Sous-Secrétariat à la direction de l'Autorité à déléguer les Tâches chez Total Total, les comités Rêve-Général, le Trésorier d'Après moi le Déluge"

<sup>xiii</sup> Tradução inédita da autora de: "Le toc dix-neuf, l'indice *satis-fecit*, l'échelle de Monkey-Bulkley et les flexibles indélébiles de Fléchtère".

<sup>xiv</sup> Tradução inédita da autora de: "Si votre ramage ressemble à votre plumage, vous êtes sans conteste le phénix des hôtes de ces bois"

<sup>xv</sup> Tradução inédita da autora de: "le président auto-proclamé Jean-Pierre Bouguereau a pris ce matin un bain de foule"

<sup>xvi</sup> Tradução inédita da autora de: "je sors par instants du point de vue humain."

<sup>xvii</sup> Tradução inédita da autora de: "Là où il y a de l'homme, il y a de l'homme. Là où sont les taupes, là

est la tauperie."



## **El curandero y la modernidad: reflexiones en torno a la eficacia simbólica**

Lic. y Prof. en Filosofía Magali Milmaniene<sup>1</sup>

### **Resumen:**

El objetivo del presente artículo es caracterizar la medicina indígena, en contraposición a la medicina occidental, tomando como eje de análisis el concepto de eficacia simbólica. Para ello se analiza las trayectorias de dos mujeres de origen indígena pertenecientes a la región de la Quebrada de Humauaca y la Puna en la provincia de Jujuy, Argentina.

**Palabras clave:** eficacia simbólica- medicina indígena- cultura- medicina occidental- curandero

In this paper we characterize the indigenous medicine taking the concept of symbolic efficacy as a critical point of analysis. Thus, we examine the paths of two indigenous women from the region of the Quebrada de Humauaca and the Puna in Jujuy Province, Argentina.

**Key Words:** symbolic efficacy- indigenous medicine- culture- western medicine

### **1. Introducción**

El malestar presente en los campos de la biomedicina y la psiquiatría se expresa en la búsqueda de caminos no convencionales para la resolución de los problemas de la salud. Esta búsqueda de medicinas alternativas evidencia a su vez el cuestionamiento de la corporación médica, y la crítica tanto a los modos bajo los cuales se despliega la relación médico- paciente, como a las concepciones occidentales de la salud y enfermedad, las que son concebidas – en términos de Michel Foucault- como un verdadero régimen de verdad. En tal sentido, la creciente peregrinación de iniciados y curiosos hacia ceremonias sanadoras con chamanes o curanderos -tanto en zonas rurales

---

<sup>1</sup> Lic. y Prof. en Filosofía Magali Paula Milmaniene. Docente de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- Buenos Aires, Argentina

como en las ciudades- y el uso de medicinas no convencionales, dan cuenta de la fuerza de este fenómeno.

Históricamente, el proyecto de la biomedicina en el siglo XIX aspiraba a alcanzar la máxima eficiencia, diagnóstica, pronóstica y terapéutica, y buscaba depurar compulsivamente cuanta variable fuese “accesoria” al acto médico propiamente dicho. En esta búsqueda “positivista” de mayor objetivación y eficacia, la medicina occidental, plantea la separación absoluta entre el sujeto y el objeto de conocimiento, es decir, se disocia el sujeto de la enfermedad<sup>2</sup>.

Ya a partir de la *Fábrica* de Vesalio<sup>3</sup> (1514-1564) y la emergencia de los saberes de los anatomistas, la representación del cuerpo deja de ser solidaria con una cosmovisión holista, para convertirse en eje de la medicina occidental. El saber anatómico y fisiológico en que ésta se funda, se orienta a la anatomía del cuerpo y a la indiferencia hacia el sujeto que lo encarna. Esta configuración del cuerpo humano olvida y desconoce que el hombre es un sujeto de símbolos e inmerso en diversos contextos socio-culturales, y entonces el enfermo es considerado como un mero cuerpo biológico que hay que curar.

De modo que, las Ciencias de la Salud han desplazado a las concepciones imaginarias e ideológicas que habitan al sujeto, y a su singular relación con el deseo y la muerte, para considerar al cuerpo como un mero mecanismo biológico universal.

Así, en la indagación de una eficacia propia, la ciencia funda una representación del cuerpo que sitúa al sujeto en una especie de posición dual respecto a sí mismo. El enfermo resulta entonces considerado sólo una manifestación o un soporte de un acontecimiento fisiológico (LE BRETON, 2006). De modo que a partir de este dualismo cartesiano, la medicina estableció procedimientos exclusivamente tecnológicos, para el diagnóstico y la curación, lo cual derivó en el desconocimiento de los valores y tradiciones ancestrales de las distintas comunidades. El enfermo es entonces considerado sólo el epifenómeno de un acontecimiento fisiológico (la enfermedad) que sucede en el cuerpo, excluyendo las dimensiones simbólicas operantes en el determinismo de todo padecer.

---

<sup>2</sup> En el presente artículo seguimos los lúcidos aportes del antropólogo David Le Breton planteados en su ya clásico ensayo *Antropología del cuerpo y la modernidad*, esenciales a la comprensión de la interrelación entre la medicina occidental y al indígena. Sus valoradas ideas nos han servido de inspiración y guía para la redacción de este trabajo.

<sup>3</sup> El texto original se titula *De humani corporis fabrica* (1987)

El discurso de los enfermos tanto, como el de las instituciones (servicios hospitalarios) registra claramente este dualismo, que separa y diferencia entre el sujeto y el cuerpo, y a partir del cual la medicina instituyó sus procedimientos, al mismo tiempo que estableció sus límites. Este fenómeno se evidenció a través también de la emergencia de las innumerables metáforas que tienden a reforzar este dualismo, y a cosificar por ende al enfermo, a saber: “reparar el cuerpo”, “colocar las ideas en su lugar” “tener tornillos sueltos”. (LE BRETON, 2006)

La enfermedad, desde una perspectiva psico-social, también ocupa un lugar de alienación, y supone en consecuencia una condición de extranjería. Al respecto Susan Sontag afirma: *La enfermedad es el lado nocturno de la vida, una ciudad más cara. A todos, al nacer, nos otorgan una doble ciudadanía, la del reino de los sanos, y la del reino de los enfermos aunque preferimos usar el pasaporte bueno, tarde o temprano cada uno se ve obligado a identificarse como ciudadano de aquél lugar* (SONTAG, 1986: 11).

Esta concepción “biologista” de la enfermedad sólo puede conducir a que el enfermo se entregue pasivamente a las manos de un médico, y espere el tratamiento que haga efecto. En tanto la enfermedad es algo distinto de él, el esfuerzo que pueda hacer para curarse, y la colaboración activa que éste pueda instrumentar, no se consideran elementos significativos (LE BRETON, 2006).

En este sentido, el paciente no es conducido a interrogarse sobre el sentido subjetivo del mal que le aqueja, ni responsabilizarse por él. Los conflictos éticos que emergen actualmente debido a las investigaciones en biotecnología, signadas por la terapéutica encarnizada o la eutanasia, resultan efecto de esta consagración al cuerpo máquina y no así, al sujeto en su integralidad bio-psico-social.

A la representación del cuerpo de la medicina oficial, impersonal y atemporal, se le debe contraponer un enfoque biográfico, vivo y singular. Así, Pierre Fedida, sostiene que “las partes del cuerpo, los órganos, así como las posiciones y las actitudes, están primitivamente comprometidos en la escena imaginaria de las fantasías más arcaicas.” (FEDIDA, 1977:28).

El reconocimiento del carácter simbólico del cuerpo, presente en la cultura indígena, rompe con el modelo dualista de la metafísica occidental, que separa cuerpo y alma, modelo a partir del cual se disocian dos tipos de dolores: los biológicos (de los

que se ocupan los médicos) y los espirituales (de los que se ocupan los psicólogos y psicoanalistas).

En este sentido, las comunidades andinas y las indígenas en general, escapan a la lógica biomédica en tanto no establecen la separación entre el yo, la comunidad, el cuerpo y la mente, tal como suele hacerlo la tecnociencia de raíz occidental.

Las medicinas tradicionales, conciben a la enfermedad como ruptura de esa armonía natural, así Oscar Campos, chamán residente en Buenos Aires, cuyo nombre indígena es Jampikamayoc da cuenta de esta singular concepción de la salud y la enfermedad: “Nosotros creemos en los espíritus que están en toda la naturaleza, de la que formamos parte. Cuando rompemos el equilibrio con ella, nos enfermamos. Por eso realizamos ceremonias para recuperar ese equilibrio.”(DE BIASE, 2010)

El mundo andino expresa estas creencias mediante ritos y ceremonias, tendientes a buscar la curación del Mal, que deriva en la enfermedad. Estos grupos y comunidades –como por ejemplo, los pueblos originarios- no solamente carecen de esta escisión, sino que además tienen perspectivas más integradas del mundo, de la tierra, de la salud y de la enfermedad.

De modo que desde esta perspectiva, no es posible la curación sin cierto conocimiento de la espiritualidad que determina la enfermedad o de las relaciones que se consideran esenciales entre los individuos, su familias y con la comunidad en su conjunto. Se trata en estos casos de visiones holistas de la salud, que integran los aspectos emocionales, espirituales, y culturales con las dolencias biológicas, posturas que desafían los paradigmas convencionales tanto de la clínica como de la investigación occidental tradicional.

Al respecto, las representaciones y las creencias no son meras construcciones imaginarias, sin incidencia en la naturaleza de las cosas, tal como son conceptualizadas en la biomedicina, sino que a partir de ellas los hombres actúan sobre el mundo y el mundo sobre aquellos, lo que supone la *eficacia simbólica* sobre la realidad. Tal como señala Levi- Strauss<sup>4</sup> en el libro sobre la *Eficacia simbólica* (1949) los dolores son

---

<sup>4</sup> Retomo aquí las lúcidas palabras de Joseph Comelles (1993:32) quien afirma que a partir de la influencia del discurso psicoanalítico “pero también de los desarrollos de W. B. Cannon sobre la eficacia psicofuncional de la muerte vudú”, Levi-Strauss elaboró dos artículos centrales: “La eficacia simbólica” y “El hechicero y su magia” publicados en 1949 -uno de ellos en *Les Temps Modernes*.”. Estos configuran los ejes de referencia en el estudio de las relaciones entre medicina y antropología. En ambos su autor efectuó una serie de comparaciones sobre las relaciones entre las experiencias chamánicas y el

aceptados y asimilados en la medida en que forman parte de un sistema coherente y “que gracias al mito el chamán va a colocar de nuevo en un conjunto donde todo tiene sustentación” (LEVI -STRAUSS, 1949b:221).

Según Francisco de la Peña (2000) -retomando las palabras de Levi –Strauss- la cura reside en “*volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar*” (LÉVI-STRAUSS, 1949b:173). Se entiende entonces que se trata de hacer comprensible y darle sostén a la discordancia y arbitrariedad de los síntomas de la enfermedad. En este sentido, De la Peña (2000: p.4.), agrega: “*Levi-Strauss nos indica que en el chamanismo, a diferencia de la relación causal entre el microbio y la enfermedad, exterior al espíritu del paciente, la relación entre el mito y la enfermedad es interior a su espíritu y en consecuencia, simbólica puesto que liga un significante a un significado y traduce a un lenguaje verbal un estado informulable como la enfermedad. [...] La eficacia simbólica [...] provoca una transformación real en el cuerpo o la conducta del paciente a través de representaciones y manipulaciones*”

El antropólogo Marcel Mauss, por su parte, en el trabajo *Effet physique chez L'individu de l'idee de la mort suggérée para la collectivité* (1950) estudió la fuerza de estas representaciones a partir de la idea de la muerte elaborada por una colectividad respecto de un individuo que, por alguna razón (trasgresión de un tabú o magia) es aislado de la trama religiosa que lo sostenía en su relación con el mundo. Como resultado de haber cometido un agravio o daño, el sujeto se vive a sí mismo como distanciado de toda protección social y religiosa, e interioriza la idea de que la muerte lo persigue y en efecto, muere poco después. (Le Breton: 2006)

Este es el resultado de la eficacia de la palabra colectiva sobre el sujeto, que evidencia la extraordinaria “porosidad” del cuerpo individual respecto a la acción “sugestiva” del símbolo.

La subjetividad individual no es entonces ajena a la influencia determinante de la palabra colectiva, que tanto presagia la muerte o por el contrario incita la vida.

---

psicoanálisis, y en los que el definía el significado de la eficacia simbólica. El antropólogo identifica como la potencia de la palabra puede modificar la respuesta fisiológica, y también como la introducción de la innovación por parte del Chamán transforma la respuesta social y exige una nueva racionalización de los procedimientos. Asimismo, el chamanismo es definido por Levi-Strauss como un complejo sistema que supone tres agentes: el chamán, el paciente y el conjunto de los integrantes de la sociedad que los incluye. (De la Peña: 2000 y Comelles,1993).

Tal como destaca Le Breton, la eficacia simbólica que analizó Levi-Strauss<sup>5</sup> no sólo provee la mayor energía que permite curar sino que, en ciertas condiciones le abre camino a la muerte o la desdicha. De modo que “si la palabra o el rito pueden desembocar en un síntoma o provocar la muerte, es porque encuentran desde el comienzo eco en el cuerpo, y fuerte resonancia en la carne”. (LE BRETON: p.183)

La medicina occidental tiende a alejarse entonces de la dimensión simbólica que podría potenciar su propia eficacia. Esto no significa que lo simbólico esté completamente ausente de la relación médico paciente -siempre está ahí, tanto cuanto más si el médico cuenta con la confianza del paciente- sino que la instauración de esta eficacia está condicionada por la posición cultural y social del médico y por el carácter instrumental de las terapias que ésta recomienda, posición que tiende a desconocer la fuerte influencia del orden simbólico en la existencia.

## **2. La dimensión de lo simbólico en las mujeres de la Quebrada de Humauaca**

Las trayectorias de dos mujeres, una de ellas habitante de la Quebrada, y la otra de oriunda de Bolivia y residente en la Puna (ambas regiones situadas en la Provincia de Jujuy, en el noroeste argentino), testimonian de modo paradigmático, las tensiones presentes en el interior del sistema de salud tradicional.

Se analizarán a continuación, los diferentes aspectos que caracterizan el encuentro entre estas personas de origen indígena y los profesionales de la salud. Finalmente, se discute la necesidad y naturaleza de abordajes alternativos sobre las denominadas “minorías culturales”, tanto en la prestación de servicios de salud, como cuando se utilizan como fuente de estudio o conocimientos para los investigadores.

La primera de las entrevistas fue realizada a una habitante del Municipio de Tilcara, en la Quebrada de Humauaca, la Provincia de Jujuy, al Noroeste de la Argentina.

---

<sup>5</sup> En la obra *La Eficacia Simbólica*, Levi-Strauss se propone estudiar sobre los fundamentos estructurales de la cura de los chamanes. Para él, la explicación de este tipo de cura se inscribe dentro de las comunidades donde el chamán ocupa un papel determinante dentro del grupo, y supone una “manipulación psicológica del órgano enfermo”. En otros términos, el contexto psicológico de la enfermedad cumple un rol hegemónico para la cura, no sólo por lo que representa este aspecto para el individuo enfermo, sino también para la comunidad en su conjunto. En la medicina occidental se ha podido demostrar el impacto psicológico de algunos tratamientos denominados placebos. En todos estos casos tiene una fuerza determinante las prácticas apoyadas en el poder de la palabra.

En el primer encuentro, la entrevistada se autodefinió como agricultora, ya que desde pequeña trabaja la tierra junto con sus hermanos. La venta de fruta y verdura en la feria de Tilcara les proveen de unos pocos recursos para mantener a la familia. Sin embargo, en los últimos meses comenzó a trabajar en algunos hoteles debido al auge del turismo en la región, especialmente en la zona de Tilcara y Pumamarca. De todos modos las tareas que ha asumido en cada uno de sus trabajos marcan una continuidad con su tarea de agricultora.

Mientras se produce el diálogo, la entrevistada realiza sus labores, trabaja con sus manos la tierra, cuidando los jardines en el complejo dónde trabaja. En relación con la tierra, ella la define como “algo sagrado”, ligado a los valores culturales transmitidos por sus ancestros. Señala y ordena los yuyos, los que tienen una tipificación precisa en su cosmovisión: así me indica que la ruda sirve para el mal de ojo, y otros como *la coba*, les sirve para *sahumar* la tierra durante la festividad de la Pachamama.

La tierra y los yuyos que de ella extraen les permiten restaurar la salud. Según lo expresa, hay una gran diversidad de tipos de yuyos, los que permiten reparar las diversas dolencias. Su abuela es quien los administra y quien puede reconocer el uso de cada uno de ellos. De todos modos, cuando se enferma acude a los médicos particulares o curadores populares, quienes son los que prescriben a la persona los yuyos en la zona. Respecto a los médicos particulares tradicionales, ella narra su propia experiencia, vinculada a una situación de enfermedad y a su posterior recuperación merced a la ayuda “salvadora” de los curanderos: “Los médicos<sup>6</sup> no sabían como ayudarme”, “Estuve un tiempo en la cama con suero que me dejó la *piel blanca*”. Frente a su estado su abuela, la sacó del hospital y la condujo a un curandero quien en sus palabras: “Le salvó la vida”.

Asimismo, la entrevistada en su relato recurría insistentemente a la idea de la creencia y la fe como aspectos determinantes en la curación o reparación de la salud: “quien tiene fe se cura.”

Al respecto Levi-Strauss ya había afirmado que la curación mágica requiere tanto de la creencia del chamán en su técnica como del paciente en los poderes curativos del propio chamán, y a su vez del grupo social en el chamanismo. Esta creencia se torna

---

<sup>6</sup> La entrevistada se refiere a los médicos que aplican la medicina oficial, hegemónica.

entonces indispensable ya que el poder del ritual deriva de la actividad inconsciente de mecanismos psicológicos capaces de originar trastornos tanto como reajustes psicoafectivos (Cfr. DE LA PEÑA, 2000).

La serie de entrevistas coincidía con los festejos de la Pachamama en el mes de agosto. Se trata de una celebración ancestral en torno a la tierra que reivindica el valor de la reciprocidad. Se agradece con la comida y bebida – oraciones mediante- a la tierra, por todo lo que ella les brinda: los frutos y el pan de cada día.

Otra de las entrevistadas –residente en el Municipio de la Quiaca, en la Puna, también Provincia de Jujuy- preparaba la comida, (porotos, arroz, cerveza, y trozos de pollo) para ofrendar a la madre tierra. Los preparativos se inician en vísperas de la celebración, en la que las mujeres cocinan comida especial, llamada Tijitíncha, y preparan las bebidas y las ofrendas (hojas de coca y cigarrillos) para realizar el rito en una acequia.

Uno de los aspectos que señala la entrevistada en relación a la atención de salud por parte de los curanderos, es la presencia de un *diálogo profundo vinculado al conjunto de las relaciones* en las cuales ella está inmersa. Las consultas son más largas y más personalizadas que en la medicina convencional, y son los curanderos los que formulan preguntas tendientes a revelar la condición existencial y biográfica de los sujetos.

Se hacen cargo de las patologías más substanciales de la modernidad (stress, soledad) y dedican un tiempo al diálogo, a través del cual tranquilizan al paciente y fortalecen sus defensas.

La lectura de las hojas de coca por parte de curanderos en regiones como el altiplano, es expresión de esta dedicación y este acompañamiento del paciente. Así Fernández Juárez (2000 p.164) escribe con franca lucidez: *Durante la fase de selección de la coca para la atención de la dolencia, [el curandero] entabla una meticulosa conversación con el paciente y sus familiares sobre todos aquellos aspectos que consideren de relevancia respecto del caso.* Los tópicos del diálogo no consisten sólo exclusivamente en cuestiones de carácter médico y orgánico -como acontece en la biomedicina- sino también sociales y religiosas, incluyendo una descripción de los asuntos cotidianos que parecen intrascendentes pero indirectamente convergieron en la enfermedad.



Tal es la preeminencia de la armonía con los otros, que cualquier ritual de sanación por una enfermedad grave requiere la presencia inexcusable de familiares, vecinos, que participan en las oraciones, danzas y ritos que están encauzados por el curandero. Se trata de ceremonias que en una retórica ancestral se dirigen a los espíritus de la naturaleza para que eliminen el mal y convoquen el bien, pero que cuentan fundamentalmente con un entramado de redes y de lazos sociales, compuesta por la familia, amigos y vecinos, lo que otorga un sólido apoyo emocional al enfermo, lo que a su vez opera terapéuticamente (FERNANDEZ JUÁREZ: 2000).

Al respecto Jampikamayoc afirma: “Las terapias de familia, que hoy son tan comunes en los tratamientos psicológicos, la cultura indígena los realiza desde hace siglos”.<sup>7</sup>

Las respuestas que se ofrecen en las consultas no se detienen en el órgano o en la función enferma sino que se dedican a restaurar equilibrios orgánicos y existenciales que se habían roto. Estos *médicos particulares* –como se los denomina en la Quebrada– tienen tiempo para hablar y escuchar, para realizar gestos, aún para la presencia silenciosa, por lo que deben contar con una sólida capacidad para resistir las angustias de los pacientes.

Asimismo, le restituyen al sujeto la plena responsabilidad en la asunción de sus trastornos, por lo que lo instalan como sujeto activo en su proceso de curación, actitud que contribuye a movilizar una fuerte energía libidinal positiva.

Es decir, este tipo de medicina alternativa busca recuperar la eficacia simbólica sobre el cuerpo, y a través de la narración de la enfermedad y la articulación de la misma en una trama que otorgue sentido, recupere al sujeto en su totalidad existencial, valore la conexión directa con la naturaleza.

La fuerza de las medicinas tradicionales reside en esta capacidad para movilizar una eficacia simbólica, que la institución médica a menudo desconoce en su afán por resolver las enfermedades en el exclusivo registro biológico, sin incluir las importantes determinaciones simbólico-imaginarias ni los soportes fantasmáticos que contribuyen a la sobredeterminación causal de todo proceso de enfermar.

El valor del curandero es hegemónico en las culturas originarias. Inversamente a lo que sucede en las sociedades cosmopolitas, en la que se recurre a los curanderos

---

<sup>7</sup> Cfr. Diario Nación 11 de Septiembre de 2010

como consecuencia del fracaso de los médicos, en estos contextos de provincia la falta de éxito del curandero es la que lleva al consultorio del médico. Otras veces son los mismos médicos- según el relato de una de las entrevistadas- que acuden a los médicos particulares cuando no hallan respuesta por parte del sistema oficial.

En casos de incompetencia del curandero en la resolución del problema, la propia hoja de coca usualmente “aconseja” el tratamiento terapéutico que procura el médico convencional.

Se debe destacar que a pesar de las diferencias y tensiones entre los sistemas oficiales y las medicinas alternativas, existen en determinadas circunstancias de difícil resolución, una razonable complementariedad y colaboración tácita en la región entre el sistema de salud occidental y el indígena.

### **3. Los hospitales y los sistemas de salud**

En el modelo biomédico positivista hegemónico,<sup>8</sup> las enfermedades se entienden básicamente como producto del desequilibrio somático individual, con escasa consideración por los condicionamientos socio-históricos y las influencias culturales, psicológicas y religiosas, sobre el trasfondo de una visión moralizante de la enfermedad.

Usualmente los profesionales de la salud sostienen una posición compleja y ambivalente, frente a las prácticas culturales y la presencia de los médicos particulares. Así, por un lado, el sistema oficial manifiesta un sesgo racista, deslegitimador de las prácticas que escapan al paradigma médico. Esto los conduce concretamente a menospreciar en algunos casos a la ingesta de yuyos o brebajes preparados por el

---

<sup>8</sup> El modelo médico hegemónico se basa en “(...) un conjunto de prácticas, saberes y teorías de la medicina científica identificada como la única forma de atender la enfermedad, legitimada tanto por criterios científicos como por el Estado”(Menéndez, 1983:84). Entre los rasgos estructurales que caracterizan a este modelo se encuentra: “(...) el biologicismo, concepción teórica evolucionista/positivista; orientación básicamente curativa, relación médico-paciente asimétrica (...), salud-enfermedad como mercancía, concepción de la enfermedad como ruptura, desviación, diferencia, práctica curativa basada en la eliminación del síntoma; relación de subordinación social y técnica del paciente, que puede llevar a la sumisión(...), concepción del paciente como ignorante como portador de un saber equivocado”. (MENÉNDEZ, 1990:97).

paciente. En este sentido, las intervenciones sanitarias, orientadas en primera instancia a curar o reparar un daño, encubrirían un trasfondo ideológico. Se busca la integración y el control social a través de la función adaptativa y normativizante tendiente a regular el comportamiento social y abolir las concepciones alternativas al modelo sociocultural hegemónico (FOUCAULT, 1989; ILLICH, 1984; TAUSSIG, 1995).

Desde esta perspectiva, el esfuerzo de los profesionales parece estar orientado al logro terapéutico sustentado en la obediencia por parte del paciente por las “indicaciones”, sin intentar acceder a la comprensión de su universo simbólico y los valores e ideología sobre los cuales se asienta el proceso mismo del enfermar.

Frecuentemente, las actitudes reticentes hacia los profesionales –por parte de los pacientes- están fundadas en el temor a que éstos los sancionen por no cumplir las “prescripciones” convencionales de la cultura hegemónica y/o por hallarse comprometidos con prácticas “alternativas” que cuestionan el modelo médico oficial<sup>9</sup>. Este sentimiento de desconfianza y reticencia hacia los profesionales locales tiñe los discursos de casi todas las personas: “Los doctores no quieren que tomemos yuyos, nos retan”. Estas intervenciones son vividas con mucha susceptibilidad, a favor de intensas vivencias de discriminación, fundadas en núcleos de verdad.

Pero, por otro lado, en casos de que los médicos mismos sean oriundos de la zona de la quebrada o de regiones fronterizas, existe un vínculo más fluido asentado en la comprensión de esas prácticas. Cuando el profesional utiliza las metáforas afines a la cultura y se produce un acercamiento a su cultura, el paciente entonces puede incorporar en su lógica y en su universo conceptual el sentido del medicamento, y se logra el inicio de un proceso terapéutico positivo.

Al acercarse comprensivamente a la *dimensión simbólica*, el médico provoca la adhesión del paciente al tratamiento terapéutico, de modo que a través del reconocimiento de la cosmovisión del paciente, se agregó a la eficacia farmacológica la eficacia simbólica.

La integración de los códigos interculturales y la preservación de zonas de no contradicción manifiesta o insalvable, sirve a los efectos de movilizar no sólo los recursos biomédicos, sino que también procura la colaboración de la sabiduría ancestral, con la consecuente movilización de las fuerzas psíquicas que abrevan en las tradiciones

---

<sup>9</sup> Esto lo han señalado con pertinencia en sus desarrollos Elizabeth Jelin, Alejandro Grimson y Nina Zamberlin en el *libro Salud y Migración regional*. (2006)

culturales. Se trata pues de potenciar los recursos de ambos universos conceptuales, siempre y cuando no existan contradicciones o incompatibilidades esenciales insalvables, casos en los que se debe optar por la conducta más efectiva, generalmente ligada a la medicina tradicional.

Persisten aún obstáculos ideológicos que dificultan el genuino y desprejuiciado diálogo intercultural, tendiente a recuperar lo valioso de los otros paradigmas.

Así, el imaginario sobre el indígena como un sujeto primitivo -bárbaro y salvaje- heredado de la época de la colonia, aún pervive implícito y explícito tanto en las representaciones sociales como en la política de atención en salud, dado que se los considera inferiores. La imagen de indignidad o de negritud que circula socialmente desvirtúa su identidad, fijándola y objetivando sus prácticas culturales.

Recordemos que la recreación del bárbaro está al servicio de las políticas estatales de asimilación y de invisibilización de la diferencia. La imagen de las minorías étnicas en general está conformada por los estereotipos de sucio, borracho, ignorante, lento, valoraciones que dificultan la recuperación de los valores genuinos y la instrumentación operativa de la eficacia simbólica, siempre ligada al respeto de los valores y tradiciones socio-culturales de cada grupo.

Cabe destacar que la producción de estereotipos, más que expresar la mera ignorancia o la falta de conocimiento, suponen un sistema particular de interpretación ideológica.

Según Federic Jameson (citado por MELLINO: 2008, p.72) se puede afirmar que el *“estereotipo se constituye como el lugar de un “exceso ilícito de sentido”, una suerte de lo que Barthes denominaba a la “náusea” de las mitologías, una abstracción en virtud de la cual toda individualidad deviene alegórica y se transforma en el diseño grotesco de otra cosa, en algo no concreto ni individualizado”*.

Tal como lo explica Mellino (2008, p.72) a continuación, el estereotipo implica entonces *“la reducción a imágenes e ideas sobre lo real, en este caso la identidad y la alteridad sociocultural [y el conjunto de los valores que la singularizan], a una forma de inteligibilidad simple y dominable, cuya función primaria es perpetuar el sentido artificial y mistificador de toda reflexión sobre la oposición nosotros/ellos”*.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Tal como destaca el profesor Mellino (2008), en *Europe and Its others* de la pensadora Gayatri Spivak utilizó el concepto de alterización -othering- “para describir el mecanismo por medio del cual occidente constituyó culturalmente a la alteridad y, por tanto implícitamente la propia identidad”.

Sin embargo, otra es la realidad que se tiene de los indígenas desde la perspectiva turística: en estas circunstancias, especialmente en la zona de la Quebrada, se trata de la manifestación folklórica de la identidad y los modos de vida de los indígenas en espectáculos donde se lo exhibe de forma romántica, mediante la distorsión o “edulcoramiento” de las formas musicales autóctonas, orientadas al mercado del consumo.

Los espectáculos “picarescos” en los que se caricaturiza el carácter y la cultura indígena, que reaparece cosificada y que finalmente se trasmuta en un híbrido asequible al público ávido de exotismo.

De modo que los estereotipos negativos que son habitualmente rechazados, han contribuido simultáneamente y paradójicamente a la construcción de una nueva concepción en el imaginario cultural de los indígenas, funcional y atractiva para el turismo.

No se trata en este caso, de los indígenas que se encuentran por las calles de las ciudades y los pueblos, sino de los “indios” rediseñados para ser compatibles con las expectativas de la sociedad civilizada.

#### **4. Investigación: salud y enfermedad en la comunidad indígena**

En la región latinoamericana, el trabajo de investigación en ciencias sociales usualmente se circunscribe a un paradigma unilateral de trabajo, y predomina en él una perspectiva etnocéntrica sobre la diversidad cultural. Aún cuando el investigador aborde tópicos de interés desde la perspectiva de los participantes e incorpore sus relatos en el contenido de los informes, al redactar y publicar datos puede notarse la escasa influencia y participación de los sujetos sobre lo que se informa o proyecta acerca de ellos. Esta modalidad de trabajo ha producido respuestas por parte de algunas comunidades indígenas, que no se sienten representadas por los resultados obtenidos a partir de trabajos que las involucran. Así, una investigación realizada en México motivó el rechazo a la práctica cosificante por parte de algunos entrevistadores hacia la

---

(MELLINO, 2008: 72). Para Spivak, entonces el proceso de *Othering* debe ser comprendido como “uno de tipo dialéctico que establece en simultáneo la superioridad del colonizador y fija a su vez las connotaciones culturales de los colonizados” (MELLINO, 2008:72 y SPIVAK, 1985).

comunidad indígena residente en el Distrito Federal, generándose así a un fuerte y enérgico rechazo: “¡no somos ratas de laboratorios para que nos vengan a estudiar!” ¡“ahora los indios vamos a venir a investigar a los antropólogos, a los psicólogos!” (VEGA, GUTIERREZ, JUARÉZ, RENDÓN, 2008:143).

Los enfoques tradicionales de investigación estandarizados -algunos extrapolados de las ciencias duras- producen cierta suspicacia entre los participantes, quienes no confían en los resultados, y entonces se muestran susceptibles acerca de los propósitos y los estudios que ocasionalmente los involucran. La percepción negativa de los investigadores por parte de las comunidades indígenas y sus organizaciones se ve vigorizada por el fracaso de las investigaciones a la hora de poner coto o revertir los niveles de hostigamiento y discriminación social que padecen explícita o implícitamente, y que se basan en procesos de mistificación de muy complejo desmantelamiento.

Algunos investigadores, tales como la brasilera Alcida Ramos (1998), vienen trabajando, desde los años 90 con el objetivo de reformular los modelos de trabajo de tal forma que permitan involucrar progresivamente a los sujetos de estudio en cada uno de los procesos de investigación. Así, buscan generar un modelo de cooperación en la producción del conocimiento, en el cual los participantes sean capacitados en el curso de la investigación para ayudar en la formulación, ejecución y la puesta en marcha de la investigación. Esta postura ética y política podría asegurar la atención de las necesidades de aquellos a quienes se estudia y simultáneamente permite reivindicar así su experiencia en los ámbitos que se trabajan.

Asimismo, este posicionamiento investigativo según las perspectivas de Vega, Gutierrez, Juarez; Rendón (2008) ayudaría al investigador a acceder a los participantes y a ganar su seguridad, es decir, se incrementaría el conocimiento requerido en la investigación, al mismo tiempo que se ofrecería a los participantes una posibilidad de aprender y participar en los procesos de aprendizaje. Este enfoque facilita el acceso a los integrantes de las denominadas *minorías culturales* a la producción de saber, sin vulnerar su identidad y sus valores culturales sino, por el contrario, generando una oportunidad para recrearlos.

Tal como destaca Alicia Barbaras (2000), la aceptación de nuevos modos de abordar la investigación contribuirá a la construcción de alteridades reconocidas en sus

diferencias y valores, alejándose así de los procesos de mistificación que cosifican al otro.

## **Bibliografía**

-BARBARAS, Alicia. *La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo*. En *Alteridades*, 10(19) pp. 9-20, 2000.

-COMELLES, Joseph. “*La Configuración del Modelo Médico y del Modelo Antropológico*”. En: *Enfermedad, Cultura y Sociedad*. Madrid, Eudema,1993.

-DE BIASE Tesy, *Los rituales ancestrales, cada vez más convocantes*. *La Nación*, 11 de Septiembre de 2010.

- DE LA PEÑA, Francisco. *Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis*, Cuicuilco, Enero- Abril, vol.7, número 18, 2000.

-FEDIDA, Pierre, *Corps du vide, espace de séance*, París: Delarge, p.28, 1977.

-FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder*, Buenos Aires: Alianza Materiales, 1995.

-FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI, 1989.

-FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1985.

-GILMAN, Sander, *Difference and Pathology: Stereotypes of sexuality, Race and Madness*, New York: Cornell University Press,1985.

-ILLICH, Iván. *Némesis médica: La expropiación de la salud*, México: Planeta, 1984.

-JAMESON, Federic. *On cultural studies*, Social Text, n34, 1993.

-JELIN, E. (dir.) *Salud y migración regional: ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural*, IDES,2006.

-LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

-LEVI STRAUSS, Claude. *La eficacia simbólica*, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires p.221, 1949<sup>a</sup>.

-LEVI STRAUSS, El hechicero y su magia *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires,1949<sup>b</sup>.

-MAUSS, Marcel, Effet physique chez l'individu de la idée de la mort suggerée para la colectivité en *Sociologie et anthropologie*, Nouvelle Zélande Australiee, PUF, París, 1950.

-MELLINO, Miguel, *La crítica poscolonial*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

-MENÉNDEZ, Eduardo. *Morir de alcohol. Saber y Hegemonía médica*. Alianza: México. 1990

- MENÉNDEZ, Eduardo. *Hacia una práctica médica alternativa* Ciesa Cuadernos de la casa Chata n86: México. 1983.

-RAMOS Alcida. *Convivencia interétnica en Brasil: los indios y la nación brasileña*, en M Bartolomé y A. Bárbaras. Coords. Autonomías étnicas y Estados Nacionales. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

-SONTAG, Susan. *La enfermedad y sus metáforas y El Sida y sus metáforas*. Buenos Aires, Taurus, 1996.

- SPIVAK, Gayatri y BHABHA, Homi, *Europe and Us others*. Proceeding of the Essex Conference, Colchester: University of Essex Press, 1985.

-TAUSSIG, Michel. *Un gigante en convulsiones: La reificación y la conciencia del paciente*. Barcelona :Gedisa,1995.

-VEGA, Leticia; GUTIERREZ, Rafael; JUAREZ, Angélica; RENDÓN, Ernesto, *La investigación de las trayectoria interculturales en las comunidades indígenas migrantes del Distrito Federal*, Salud Mental,31:139-144, 2008.

-VESALIO, André, *La fabrique du corps humain*, Actes Sud insern, 1987.



## **TODOS OS NOMES E NENHUM: UMA LEITURA DA PAISAGEM NO GRANDE SERTÃO: VEREDAS**

Patricia Carmello<sup>1</sup>

(Doutoranda na UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil)

*...o sertão aceita todos os nomes...*  
GUIMARÃES ROSA

**RESUMO:** No excesso de sentidos que o sertão assume no texto de Guimarães Rosa, a construção desta paisagem vai sendo recriada pela memória do narrador, acompanhando seu deslocamento pelo sertão, tornando-a sempre uma *outra* paisagem. No entanto, nenhum destes sentidos mostra-se suficiente, revelando uma paisagem fundada, não apenas sobre a memória, mas também sobre a idéia do esquecimento, da negatividade.

**Palavras-chave:** Paisagem, Memória, Negatividade, Esquecimento, Inconsciente.

**Abstract:** The construction of a landscape in Guimarães Rosa's text is progressively recreated by its narrator's memory through the abundance of meanings that are taken by the *sertão* (backlands), following the narrator's movement through it, and turning one landscape into *another*. Nevertheless, none of those meanings prove to be conclusive among this infinite proliferation of signification, thus revealing a constructed landscape not only over memory but also over forgetfulness and negativity.

**Key words:** Landscape, Memory, Negativity, Forgetfulness, Unconscious.

---

<sup>1</sup> Patricia Carmello<sup>1</sup> é graduada em Psicologia pela UFRJ, e atualmente doutoranda em Teoria Literária na UFRJ, com doutorado sanduíche na Universidade Sorbonne Nouvelle - Paris 3, França. Pesquisadora da obra de Rosa desde o mestrado, com dissertação intitulada "Paisagens Subjetivas na obra de Guimarães Rosa", e tese em fase de conclusão sobre "A Memória e o Esquecimento no *Grande Sertão: veredas*". Email: [pcarmello@gmail.com](mailto:pcarmello@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1639198248711963>.

O termo *paisagem* tem origem na Europa do século XVI, inicialmente vinculado à pintura e, mais tarde, a um estilo de jardim orientado pela busca de um retorno à natureza<sup>1</sup>, referindo-se tanto a uma certa imagem do mundo – desde o início concebida a partir de um determinado *modo de olhar* – como à idéia de uma organização, de um conjunto. Na literatura, a paisagem vai progressivamente desvincilar-se de um lugar físico, e ser expressa como um espaço indissociável entre o subjetivo e objetivo. Atualmente, o termo incorporou-se a diversos meios, admitindo-se a possibilidade paisagens musicais, literárias, geográficas, históricas, entre outras, tornando o conceito multidisciplinar. Nas palavras do pesquisador francês Michel Collot, a paisagem se constitui numa “*encruzilhada onde se encontram elementos vindos da natureza e a cultura, a geografia e a história, o interior e o exterior, o indivíduo e a coletividade, do real e do simbólico.*”<sup>2</sup> Assim como na língua portuguesa, a palavra deriva de *país*, e o sufixo *age* acrescenta a idéia de uma apreensão ou forma que permite tomá-lo como um conjunto.

Desde a origem, o conceito estaria intrinsecamente ligado à subjetividade, pois a paisagem não diz respeito ao *retrato* objetivo, mas, conforme Collot, a “*um ponto de vista*”<sup>3</sup>, a um certo olhar que inclui não apenas a visão como sentido: lembremos do aroma e sabor da *madeleine*, ligados a uma imagem do passado que, uma vez reencontrados, despertam a memória involuntária e recriam a partir dela toda a paisagem de recordações em Proust<sup>4</sup>. Como propõe Merleau-Ponty, a construção de uma paisagem envolve uma pluralidade de sentidos, através do corpo como um todo, que, a partir do sensível, chega a atingir o *invisível*.<sup>5</sup>

Além de Merleau-Ponty, a noção de paisagem vem sendo formulada recentemente por Collot através da fenomenologia de autores como Husserl, que também busca explicar como se dá a percepção deste conjunto, acrescentando ao conceito a idéia de uma junção entre o mundo sensível e sua apreensão, na bela expressão do teórico alemão Erwin Strauss, “*um sentido dos sentidos*”<sup>6</sup>. Segundo esta abordagem fenomenológica, a paisagem apreendida pelos sentidos seria, de antemão, em certa medida organizada pelo simbólico, excluindo-se a possibilidade de uma pura percepção associada aos sentidos e totalmente desvinculada de seu registro psíquico.

Em artigo intitulado “*Du sens de L’espace à l’espace du sens*”, Collot propõe haver uma intuição da continuidade entre o espaço verbal e o espaço extralingüístico<sup>7</sup>,

intuição própria aos poetas e ao pensamento poético. A novidade da teoria sobre a paisagem estaria na forma de recolocar a questão da ruptura ou proximidade entre as palavras e as coisas na poesia a partir do eixo entre a linguagem e o espaço, de supor este espaço extralingüístico como um *além* do signo, uma abertura em contrapartida ao fechamento do universo dos signos defendido pelos estudos literários estruturalistas dos anos 70. A imagem poética ou literária constituiria, desta forma, o meio privilegiado de demonstrar este *solo comum* entre o mundo percebido e o simbólico.

De acordo com esta proposição, a imagem poética consistiria na tentativa de expressão de uma “*paisagem de uma experiência*”<sup>8</sup> que, por sua vez, coloca em jogo a idéia de uma “*estrutura do horizonte*”<sup>9</sup>, horizonte que vem a ser o da escrita poética, da busca de uma *fala com o mundo* realizada pela poesia e pelos poetas. Neste sentido, pode-se afirmar que a estrutura do horizonte da poesia rompe com as disjunções tradicionais entre “*coisa ouvida*” e “*coisa pensante*”, entre ver e dizer, ou entre espaço e linguagem.<sup>10</sup>

O horizonte assinala a dupla face da experiência perceptiva: o sentido, como foi dito, que a define como uma experiência simbólica, já contido (mas não totalmente determinado) numa simples apreensão de qualquer cena, diz Collot, na qual desde sempre haveria uma série de relações entre os objetos que são igualmente percebidas e fazem parte deste mundo simbólico, da linguagem<sup>11</sup>. E, de outro lado, uma ausência, concebida por Lacan como própria ao registro do real, do impossível que escapa a toda representação<sup>12</sup>, que aqui demarca uma linha de um *invisível absoluto* ao qual a poética contemporânea não cessa de evocar<sup>13</sup>, na sua insistência em reenviar continuamente a novos sentidos, novos horizontes de sentidos: “*ela não é a seus olhos (dos poetas) um limite provisório que se permite cruzar para descobrir o que segue à paisagem, mas sim a fronteira de um outro mundo destinado a permanecer desconhecido*”<sup>14</sup>.

Graças a este caráter de invisibilidade radical, acrescenta o teórico francês, esta linha pode servir de metáfora a diversos domínios da experiência do invisível, dentre os quais se destaca a da profundidade do passado<sup>15</sup>, que tanto para a fenomenologia como para a psicanálise (da mesma forma, também, no *índice secreto do passado* benjaminiano) contém um horizonte, uma espessura. A idéia de um passado vivo, que possui um porvir, de que as lembranças *se remexem*, no dizer de Riobaldo, e que nos reenvia continuamente a novos horizontes – tal como a busca riobaldiana pelo passado e

a redefinição de memória que a acompanha – leva à constatação de que há no passado uma dimensão *escondida*, irreduzível à rememoração, a que Collot nomeia como “*a versão negativa da estrutura do horizonte do passado*”<sup>16</sup>. Eis, segundo Collot, um dos pontos de interlocução entre a compreensão fenomenológica do horizonte da paisagem e a teoria psicanalítica, que permite que o Inconsciente seja comparado a um horizonte: a definição mesma de Freud, que demarca simultaneamente a “*parte obscura, impenetrável de nossa personalidade*”<sup>17</sup>, inacessível à consciência, e a origem de onde provêm os sentidos que podem se tornar conscientes.

A noção de *imagem* se situa no centro deste paradoxo, reaproximando horizonte e Inconsciente, pois o autor nos lembra duas idéias freudianas que estabelecem a *continuidade* entre mundo sensível e linguagem, ou *sentir* e *pensar*, ou imagem e palavra. A primeira noção seria a formulação do Inconsciente como formado fundamentalmente por *representações-coisa*, diversamente dos sistemas consciente e subconsciente, onde se encontrariam as *representações-palavra*<sup>18</sup>. A noção de imagem que a representação-coisa contém se abriria por si mesma a esta multiplicidade de significações que transformam o Inconsciente neste horizonte de sentido indefinido.

Na mesma linha de pensamento, a noção de *traços mnêmicos*, para Freud ligada a *resíduos* de experiências do mundo sensível, que formarão parte do Inconsciente, igualmente articula a apreensão do mundo pelos sentidos à memória, redefinindo, vale dizer, a experiência dos sentidos e a memória como diversos de um registro objetivo do mundo e da representação tradicional, e fundamentando a noção de paisagem como uma experiência relacionada à memória, situada sempre *entre* estes dois registros, a percepção e a memória (ou o sentir e o pensar) tradicionalmente colocados como excludentes.

### **Sertão: a *nenhuma* parte**

*Abro a paisagem.*  
Guimarães Rosa

De fato, a palavra *sertão* é repetida incontáveis vezes no romance de Rosa, assumindo uma infinidade de sentidos e leituras, originando, por sua vez, múltiplas propostas de interpretações a respeito do significado deste *sertão*. Algumas tentativas, inclusive, são mais contundentes no intuito de definir (na acepção literal do termo,

*definitivamente*) o que seria o sertão. Sobre esta árdua tarefa da crítica, o pensador italiano Giorgio Agambem tem algo a acrescentar quando situa a análise crítica entre a razão e a poesia, afirmando que sua tentativa deve ser a de procurar não reencontrar seu objeto, mas “*assegurar as condições de sua inacessibilidade*”<sup>19</sup>, preservar a negatividade, a *inapreensibilidade do objeto* como seu bem mais precioso. Torna-se fundamental, portanto, resguardar que o sertão assume inúmeros sentidos, distintos e inacabados, em diferentes passagens do texto. A dúvida se abre desde a primeira menção à palavra, situada nas páginas iniciais do romance:

... O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucúia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos (...). O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões... O sertão está em toda a parte. (ROSA, J.G., 2001, p.23-24).

Se, no mapa brasileiro, a mais recente definição da Região Semi-Árida do Nordeste corresponde a uma área que se estende do norte de Minas Gerais ao Piauí<sup>20</sup>; no dicionário, que revela seu uso mais corrente, os sinônimos para o termo *sertão*, “*região agreste*”, “*terreno coberto de mato, afastado do litoral*”, “*toda região pouco povoada do interior*” e “*zona mais seca que a caatinga*”<sup>21</sup>, não fornecem uma localização espacial precisa. E – embora o ***Grande Sertão: veredas***<sup>22</sup> faça várias alusões a lugares geográficos existentes no mapa brasileiro na região em torno do norte de Minas Gerais, como o rio São Francisco, os nomes de cidades como Januária, e dos estados de Minas Gerais, da fronteira com Goiás e Bahia – o sertão de Rosa está muito além de um espaço objetivo, pois ele se insere no diálogo onde Riobaldo tenta, ao mesmo tempo, compreender e transmitir o que é o *sertão* para o *senhor* que escuta. Diz respeito, portanto, a uma experiência do narrador, a uma memória subjetiva. Memória sujeita a *falhas* e afetos daquele que narra, à qual Willi Bolle chamou de *mapa mental*, ou *geografia ficcional* para distinguir de uma geografia física ou objetiva:

O narrador retira pedaços do sertão real e os recompõe livremente – de maneira análoga aos mapas mentais, que nascem da memória afetiva, e lembranças encobridoras, de pedaços de sonhos e fantasias, medos e desejos. (BOLLE, W., 2004, p.71).

Este mapa, constituído de locais geográficos e de “*passagens’ da vida*”<sup>23</sup>, seria o registro não apenas de um caminho linear, mas do errar e perder-se pelo sertão, de acordo ainda com a indagação de Willi Bolle (em clara alusão às palavras de abertura de Walter Benjamin em “Infância em Berlim por volta de 1900”<sup>24</sup>, um texto onde Benjamin fala basicamente sobre a memória): “*qual é o mapa geográfico capaz de representar não a origem, mas o perder-se no sertão?*”<sup>25</sup> Perder-se inclui suportar o vazio e o esquecimento. Diversas vezes, o bando se perde, e o leitor é levado pela sensação de que os lugares, assim como os nomes, se movem no texto.

A paisagem do *sertão* de Guimarães Rosa constrói-se, portanto, em movimento, como este lugar impreciso, em sucessivas definições *que não definem*, onde um horizonte de sentido leva a outro; sendo formada subjetivamente por fragmentos, desejos, lembranças, mas também por uma ausência, pelos vazios e lacunas que permanecem abertos: “*Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos*”<sup>26</sup>. Às descrições de lugares objetivos são interpostos, também, *outros locais* sem registro no mapa oficial, como o *Liso do Sussuarão*, que é comparado a um inferno, “*o miôlo mal do sertão*”<sup>27</sup>, uma das imagens do Mal e de um centro insondável no romance, situado além da própria representação. Neste sentido, a indefinição ou imprecisão da paisagem segue a mesma lógica da narração e do processo de rememoração de Riobaldo: uma lógica fragmentada, desordenada, na qual distintas camadas do tempo e do espaço se sobrepõem.

Cabe notar como o texto faz um apelo à participação do leitor, ao utilizar-se de expressões indeterminadas como: “*pão ou pães, é questão de opiniões...*”<sup>28</sup>; abre *lacunas e negações de sentido* no texto, como propõe Wolfgang Iser<sup>29</sup>, e insere vazios de significação aos quais o leitor é chamado a preencher com a sua subjetividade, a atribuir-lhes um sentido particular, a partir de um horizonte maior já dado pelo autor.

Instaurada a dúvida, inúmeras variações de sentido surgem ao longo da história, sendo o mais freqüente o uso do *sertão* no lugar de um saber que pode ser extraído a partir da memória coletiva, como por exemplo: “*sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias*”<sup>30</sup>. Sentido que pode, ainda, atrelar-se mais ao modo de ser ou à “*forma de pensamento*”<sup>31</sup>, como quer Willi Bolle, do que à localização física, abolida com a interiorização desse espaço: “*Sertão: é dentro da gente*”<sup>32</sup>. Ou, diante da dificuldade de nomeação deste lugar, ele aparece como pura indefinição, um *isto* que

aponta para um mais além (ou aquém) do espaço, do tempo e da compreensão: “*O senhor tolere, isto é o sertão*”<sup>33</sup>, como demonstrou Finazzi-Agrò no livro dedicado ao que o autor considera uma *demanda ou apelo dos confins* na obra de Rosa<sup>34</sup>, no qual assinala justamente o caráter de infinitude deste sertão: “*O sertão é do tamanho do mundo*”<sup>35</sup>. O espaço assume uma extensão infinita que atinge, no limite, a absoluta ausência de espaço: “*O sertão é sem lugar*”<sup>36</sup>. E culmina numa ausência de palavras, que se torna uma pura indicação: “*o sertão: o senhor sabe*”<sup>37</sup>.

Sob esta ótica, este **Grande Sertão** se associa, ainda, à paisagem de “Os Cimos”<sup>38</sup> que marca o *desmedido momento* que parece *transbordar* de um processo de subjetivação, onde o Menino tem de se confrontar com uma seqüência de ausências e presenças, iniciadas em “As Margens da Alegria”<sup>39</sup>: aparecimento; morte; reaparecimento de outro peru, feroz; surgimento intermitente da alegria, com a luz do vagalume. Hiância que continua no segundo conto, durante o *trabalho do pássaro* – no qual a ausência da mãe doente, as idas e vindas de outro pássaro, o tucano, a volta para a mãe, *sarada*, a perda do macaquinho jogado fora, perdido “*no sem-fundo escuro do mundo*”<sup>40</sup> e o encontro do chapéu deste último compõem, em seqüência, um verdadeiro poema sobre o *fort-da* freudiano<sup>41</sup>, este jogo de ausência e presença que reencena o trauma e possibilita uma elaboração subjetiva: “*feito o desenglobar-se de uma nebulosa*”<sup>42</sup>. Ir e vir comparável ao movimento do macaquinho, o equivalente ao carretel do menino observado por Freud, que é suposto passear lá, “*na outra parte, aonde as pessoas e coisas sempre iam e voltavam*”<sup>43</sup>, e que traz para o Menino a miragem da completude original:

Como se ele estivesse com a Mãe, sã, salva, sorridente, e todos, e o Macaquinho com uma bonita gravata verde – no alpendre do terreirinho das altas árvores... e no jipe aos bons solavancos... e em toda-a-parte... no mesmo instante só... o primeiro ponto do dia... donde assistiam, em tempo-sobre-tempo, ao sol no renascer e ao vôo, ainda muito mais vivo, entoante e existente – parado que não se acabava – do tucano, que vem comer frutinhas na dourada copa, nos altos vales da aurora, ali junto de casa. Só aquilo. Só tudo... (ROSA, J.G., 1988, p.159-160).

No entanto, a paisagem da plenitude da origem é a que resta desmedida, a não caber na representação ou linguagem tradicionais: “*paisagem e tudo, fora das molduras*”<sup>44</sup>. A beleza da escrita de Rosa consiste justamente em conseguir falar deste

*descabimento* através da sua poética, produzir este efeito de apontar o intangível através das palavras.<sup>45</sup> O caráter desmedido, de resto e de origem ao mesmo tempo, fica mais claro com a comparação entre este *sertão*, a *nenhuma parte* da “Terceira-Margem do Rio” e o *lá* de “Lá, nas Campinas”<sup>46</sup>, os dois últimos constituindo contos de Rosa nos quais o espaço já foi apontado como metáfora do Inconsciente.

Ambos falam deste local como origem. No primeiro conto, trata-se do local de exílio do pai, que parte numa canoa, rio afora, num terceiro espaço, intermediário *entre* as duas margens: “*naqueles espaços do rio, de meio a meio*”<sup>47</sup>. “*Ele não tinha ido a nenhuma parte*”<sup>48</sup>. O adjetivo *nenhum* figura como expressão deste impossível lugar paterno ao qual o filho, inconformado com a perda, tenta, em vão, ocupar, substituir o lugar do pai naquela canoa. Segundo Perrone-Moisés:

De modo recorrente, quando o escritor se refere a esse “lugar” psíquico onde agem a memória e o desejo, ele o qualifica como “nenhum”, e usa, como metáfora, o outro lado de uma paisagem montanhosa. (PERRONE-MOISÉS, L., 2002, p.210).

Já em “Lá, nas Campinas”, este *lá* é associado à terra perdida da infância que o personagem Drijimiro tenta reencontrar na recordação: “*Vinha-lhe a lembrança – do último íntimo, o mim de fundo*”<sup>49</sup> e da qual resta a frase: “*Frase única, ficara-lhe, de no nenhum lugar antigamente: Lá, nas campinas*”<sup>50</sup>. Novamente, surge o termo *nenhum*, pontuando uma negatividade radical dos lugares que a mesma autora qualificou de “*nehures*”<sup>51</sup>, a partir da formulação de Lacan de que ao Inconsciente, “*o nome de todo lugar convém tanto quanto o de nenhum lugar*”<sup>52</sup>, e que consistem em lugares apenas no sentido de uma representação metafórica do Inconsciente, nunca em termos de localização cerebral<sup>53</sup>.

No conto, onde o personagem, tendo passado “*por incertas famílias e mãos; o que era comum quando vêm esses pobres*”<sup>54</sup>, repete a vida toda esse resíduo de sua obscura origem como um refrão, este *lá* é comparado pela mesma autora ao “*Wo Es War*” de Freud, relido por Lacan como “*Lá onde era*”, o lugar a partir de onde um sujeito pôde advir:

... A rememoração (...) é um problema do sujeito, que necessita voltar para “*lá, onde era*”, segundo a famosa formulação de Freud: “*Wo Es war, so Ich werden*”, que Lacan traduz e examina como “*Là où c’était*,



le sujet doit advenir” (Lá onde era, o sujeito deve vir a ser)...  
(PERRONE-MOISÉS, L., 2000, p.275).

Além do enunciado cifrado, o personagem guardava na memória fragmentos de lugares: “*Largo rasgado de um quintal, o chão amarelo de oca, olhos d’água jorrando de barrancos*”<sup>55</sup> e nenhuma lembrança de pessoas. Nota-se, portanto, que esta paisagem rosiana envolve um espaço intrincado entre o objetivo e o subjetivo. Mas, sobretudo, evoca um local de origem que não se confunde, contudo, com o passado cronológico. Como salienta Perrone-Moisés, a partir da leitura de Lacan da teoria freudiana, *lá* concerne não apenas à história familiar e edipiana de uma vida e, sim, ao *impossível lugar* de origem a que todos tentamos alcançar: “*à origem ontológica de que todos os homens são órfãos, não por terem perdido uma completude anterior, mas por serem constitutivamente incompletos.*”<sup>56</sup> Este *lá* surge, portanto, como nenhum, ausência, enigma constituinte do humano, como centro a partir do qual um *isso* – da mesma forma que o *sertão: é isto* de Rosa, esbarra na impossibilidade de definição, pois não consiste objetivamente numa positividade, sendo apenas possível apontá-lo, *isso*, ou *lá*, de onde eu vim... – pôde dar lugar a um sujeito, e que pressupõe outras temporalidades envolvidas.

Uma vez considerados alguns aspectos fundamentais da *topografia* deste cenário rosiano, resta indagar como as diversas referências ao tempo histórico participam da configuração, do desenho deste mapa subjetivo: como o tempo se conjuga ao espaço, e que formas do tempo se colocam em cena. Enfim, tendo em vista a marcante proximidade que o texto estabelece entre este *fundo obscuro* e a memória, cabe perguntar que outras concepções podem lançar luzes sobre as sombras deste rememorar rosiano?

### **Retrato negativo**

Em Português, o termo *paisagem* surge alguns anos após o seu aparecimento na Europa, mas a idéia de construção de uma *paisagem nacional* somente chegará ao Brasil com os viajantes do início do século XIX, acolhida por uma classe dominante ávida em fornecer substrato cultural a um Estado recém-independente<sup>57</sup>. De acordo com Flora Sussekind, a obra de Guimarães Rosa, ao lado da de Machado de Assis, se insere num

momento da produção literária nacional em que, já tendo “retratado” a geografia e a história do país, o narrador rompe com a perspectiva fixa, e introduz a ambigüidade em relação ao que é narrado, transformando-se, ele próprio, em paisagem.<sup>58</sup>

Willi Bolle considera o *Grande Sertão* como parte da série *retratos do Brasil*, um gênero derivado do livro homônimo de Paulo Prado, de 1928<sup>59</sup>, que teria início com *Os Sertões*<sup>60</sup>, de Euclides da Cunha, e estaria ao lado de obras como *Casa-Grande e Senzala*<sup>61</sup>, de Gilberto Freyre e *Raízes do Brasil*<sup>62</sup>, de Sérgio Buarque de Holanda, cujos autores são todos considerados legítimos pensadores do Brasil, e suas obras bastante reveladoras da cultura brasileira. No que concerne ao *Grande Sertão*, este *retrato* não pode ser tomado como registro objetivo, e sim, como o *negativo* ou *contraponto* de sua época, a partir do olhar crítico do escritor sobre um determinado contexto histórico do Brasil. É o que nos leva a pensar o artigo de Bolle, que distingue o ponto de vista do narrador-personagem rosiano, situado a partir da memória de um jagunço, do plano mais baixo do sertão, “ao nível da estrada e do rio”<sup>63</sup>; do olhar de “sobrevôo”<sup>64</sup> do observador que pretende uma visão geral, do alto, exterior aos acontecimentos, representado pelo narrador de Euclides da Cunha.

Além das já comentadas noções de infinitude e de negatividade, podem ser considerados, então, como traços da paisagem no *GSV*, primeiramente (em ordem aleatória): a idéia do *mundo misturado*, sendo necessário observar como esta noção toma conta do espaço, reunindo, ao mesmo tempo, um cenário de um *inferno próximo* e uma imagem do paraíso, construída pelo universo do sonho, onde o amor deixou seus rastros numa natureza exuberante, para que o sujeito possa *emergir* como intérprete. É o que o narrador tenta comunicar a seu hóspede:

Lhe mostrar os altos claros das Almas: rio despenha de lá, num afã, espuma próspero, gruge; cada cachoeira, só tombos. O cio da tigre preta na Serra do Tatu – já ouviu o senhor gargaragem de onça? (...) Quem me ensinou a apreciar essas belezas sem dono foi Diadorim...(...) Quando o senhor sonhar, sonhe com aquilo. Cheiro de campos com flores, forte, em abril: a ciganinha, roxa, e a nheica e a escova, amarelinhas... (ROSA, J.G., 2001, p. 42).

Contraponto ao horror da guerra e todo o Mal inerente à vida do sertão, esta paisagem idílica só se torna visível através do amor por Diadorim, que o faz *sonhar* um sertão, para além da lógica tradicional, insuficiente para compreender aquela realidade:

*“Por mim, só, de tantas minúcias, não era capaz de me lembrar, não sou de à parada pouca coisa, mas a saudade me lembra. (...). Diadorim me pôs o rastro dele para sempre em todas essas quisquilhas da natureza.”*<sup>65</sup>.

Junto a esta, outra linha do desenho deste sertão se move entre a ruína, a miséria absoluta dos *catrumanos*, a violência extrema que esculpe os corpos à faca, presente na imagem do jagunço sem orelha, ou a dos outros *hermógenes* cortando os próprios dentes no acampamento. No extremo oposto, encontram-se as imagens irônicas sobre o progresso futuro, expressas no projeto e anseios de Zé Bebelo: de pontes, de fábricas e escolas que virão *“remediando a saúde, preenchendo a pobreza”*<sup>66</sup>, riscando um espaço onde ainda convivem diferentes contradições e ambigüidades próprias à história e cultura do país.

A presença de uma pura plasticidade ou *reversibilidade* das coisas e seres, que Rosenfield conceitua como princípio relacionado à questão do Mal e da versão e reversão do nada em tudo<sup>67</sup>, cujo lema: *“tudo é e não é”*<sup>68</sup>, insere-se também no espaço através da sentença: *“sertão: tudo certo, tudo incerto”*<sup>69</sup>. Aqui, o que primeiro chama a atenção, numa descrição onde o espaço se conjuga ao tempo, é que a paisagem construída a partir da memória vai sendo descrita de acordo com o deslocamento do narrador e, em boa parte do texto, esse movimento coincide com a errância, entre ataques e fugas, do bando de jagunços: é neste *cortejo* que os lugares e personagens encontrados pelo caminho vão descrevendo o sertão, por isso, também, a paisagem é sempre movente, sempre outra, como o desejo de Riobaldo: *“Viajar! – mas de outras maneiras: transportar o sim desses horizontes!...”*<sup>70</sup>

Trata-se, enfim, de uma geografia onde não apenas os *lugares*, por fazerem parte do passado, da memória, se *remexem*: *“Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados.”*<sup>71</sup> Mas, de uma dimensão na qual a mobilidade dos sentidos do sertão, das infinitas descrições que não descrevem, tais como as *“definições que não definem”*<sup>72</sup>, de Finazzi-Agrò, apontam sempre para outros sentidos. Entretanto, através mesmo do excesso, do *sim desses horizontes – todos os nomes do sertão* – se revela esse *não-espaço*, esse *não-lugar*, como o *nenhum*, espaço primordial, que nos traz de volta o horizonte do Inconsciente de Freud. *Não- Lugar* que se inscreve como uma falta *da* própria origem, na medida em que ela é sempre outra; e não somente referida a uma vida, a vida de Riobaldo, mas à origem do *país*, pois esta

paisagem é também uma alegoria de um Brasil perdido em busca de suas miragens dos começos e dos confins. Mas, esta última *linha* já abre outro horizonte, desenhando vários *outros* nomes para o sertão...

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- 1) AGAMBEM, Giorgio. **Stanze: parole et fantasma dans la culture occidentale**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1994.
- 2) ARRIGUCI JR., Davi. O Mundo Misturado: romance e experiência em Guimarães Rosa. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n.40, p.7-29, 1994.
- 3) BENJAMIN, Walter. “Memória de Sonho”. In: **Passagens**. São Paulo: Editora UFMG, 2007.
- 4) \_\_\_\_\_. “Infância em Berlim por volta de 1900”. In: **Rua de Mão Única. Obras Escolhidas II**. São Paulo: Brasiliense, v.3, 2009, p.71-142.
- 5) BOLLE, Willi. Grande Sertão: cidades. **Revista USP**. São Paulo, n.24, p.80-93, 1994-95.
- 6) \_\_\_\_\_. **grandesertão.br**. São Paulo: Duas Cidades, 2004.
- 7) CÂNDIDO, Antônio. **O Discurso e a Cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- 8) COLLOT, M. “Du sens de l’espace à l’espace du sens”. In: Collot, M., Mathieu, Jean Claude. **Espace et Poésie**. Paris: Presses de l’Ecole Normale Supérieure, 1987, p.99-111.
- 9) \_\_\_\_\_. **Les Enjeux du Paysage**. Bruxelles: Éditions Ousia, 1997.
- 10) \_\_\_\_\_. **La Poésie Moderne et la Structure d’Horizon**. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- 11) FINAZZI-AGRÒ, Ettore. Um Lugar do Tamanho do Mundo - tempos e espaços da ficção em João Guimarães Rosa. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- 12) FREUD, S. “O Inconsciente”. In: ESB, vol.XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1988a, p. 165-181.
- 13) \_\_\_\_\_. “Além do Princípio do Prazer”. In: ESB, vol.XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p.17-85.

- 14) GALVÃO, Walnice Nogueira. **As Formas do Falso**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- 15) ROSA, João Guimarães. **Tutaméia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 6 ed., 1985.
- 16) \_\_\_\_\_. **Primeiras Estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 26 ed., 1988.
- 17) \_\_\_\_\_. **Grande Sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 19 ed., 2001.
- 18) PERRONE-MOISÉS, Leila. Para trás da serra do Mim. **Revista de Literatura do Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros da Puc Minas**. Belo Horizonte, v.5, n.10, p.352-366, 1º semestre de 2002, p.210-217.
- 19) \_\_\_\_\_. “Nenhures 2: ‘Lá, nas campinas’ ”. In: **Inútil Poesia e Outros Ensaio Breves**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- 20) ROSENFELD, Kathrin. **Os Descaminhos do Demo: tradição e ruptura em Grande Sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: EDUSP, 1993.
- 21) \_\_\_\_\_. **Desenveredando Rosa**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.
- 22) GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Metapsicologia Freudiana 1**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- 23) HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 26 ed., 1995.
- 24) HOUAISS, Antônio. **Dicionário Eletrônico Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, jun. 2009, versão monousuário 3.0., CD-Rom.
- 25) IBGE. “Mapa das Divisões Regionais do Brasil-2006.” Em <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 7 de agosto de 2010.
- 26) ISER, Wolfgang. “Teoria da Recepção: reação a uma circunstância histórica”. In: ROCHA, João César de Castro (Org.). **Teoria da Ficção: indagações à obra de Wolfgang Iser**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999, p.19-33.
- 27) LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 3: As Psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008a.
- 28) \_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 11**. 2008b.
- 29) PROUST, Marcel. **No Caminho de Swann**. São Paulo: Ediouro, 2002.

---

<sup>1</sup> Segundo Antonio Candido, Rousseau, no séc.XVIII, pode ser considerado um precursor do Romantismo, ao vincular a idéia de um “*sentimento da natureza, a meditação e o movimento do corpo nos Devaneios do Passeante Solitário*”. Cf. CANDIDO, A.(1993) p.261. A noção de uma paisagem subjetiva em movimento, como tento mostrar, estará no cerne do romance de Rosa.

<sup>2</sup> “*Le paysage est un carrefour où se rencontrent des éléments venus de la nature et la culture, de la géographie et de l’histoire, de l’intérieur et l’extérieur, de l’individu et de la collectivité, du réel et du symbolique.*” Cf. COLLOT, M. (1997) p.5, tradução minha.

<sup>3</sup> Cf. COLLOT, M. (1997) p.13.

<sup>4</sup> “*Procurar? Não apenas: criar. (...) Certamente, o que palpita desse modo bem dentro de mim deve ser a imagem, a lembrança visual, que, ligada a esse sabor, tenta segui-lo até mim.*” Cf. PROUST, M. (2002) p.49.

<sup>5</sup> MERLEAU - PONTY, M. Apud. COLLOT, M. (1997) p.199.

<sup>6</sup> “*un sens des sens*” Apud COLLOT, M. (1997) p.200.

<sup>7</sup> “*Cette intuition d’une continuité entre l’espace verbal et espace extra-linguistique me semble une contance de la réflexion poétique contemporaine*” Cf. COLLOT, M. (1987) p.99.

<sup>8</sup> COLLOT, M. (1997) p. 201.

<sup>9</sup> Idem, (1987) p.99.

<sup>10</sup> Idem, ibidem.

<sup>11</sup> Idem, 100-101.

<sup>12</sup> LACAN, J. (2008).

<sup>13</sup> COLLOT, M. p.103.

<sup>14</sup> “*elle n’est pas a leurs yeux une limite provisoire que l’on peut franchir pour découvrir la suite du paysage, mais bien la frontière d’un outre monde destiné à demeurer inconnu.*” Idem, p.104.

<sup>15</sup> “*C’est pourquoi l’horizon peut servir de métaphore à tous ces seuils d’invivibilité absolue auxquels se heurte la conscience dans les divers domaines de l’expérience: tache aveugle du corps, mystère insondable de L’Être, profondeur du passé, indetermination de l’avenir, transcendance d’autrui*”. Cf. COLLOT, M. (1989) p.104.

<sup>16</sup> Idem, p.59.

<sup>17</sup> Citado por COLLOT, M. (1989) p.113.

<sup>18</sup> (Respectivamente *Dingvorstellung e Wortvorstellung*). Utilizo a tradução de Luiz Alfredo Garcia-Roza, que suprime a preposição “de” para evitar confusões entre os representantes psíquicos e a noção tradicional de representação. Cf. GARCIA-ROZA, L. (1991).

<sup>19</sup> “*...assurer les conditions de son inaccessibilité.*” Cf. AGAMBEM (1994) p.9.

<sup>20</sup> A última definição data de 2005. Cf. IBGE, página eletrônica da internet (s/d).

<sup>21</sup> HOUAISS, A. (2009).

<sup>22</sup> ROSA, J.G. (2001).

<sup>23</sup> BOLLE, W. (1994-95) p.88.

- 
- <sup>24</sup> “Saber orientar-se numa cidade não significa muito. Entretanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução.” Cf. BENJAMIN, W. (2009) p.73.
- <sup>25</sup> BOLLE, W. Op. Cit., p.88.
- <sup>26</sup> ROSA, J.G. (2001) p.24.
- <sup>27</sup> Idem, p. 65.
- <sup>28</sup> Idem, p. 24.
- <sup>29</sup> Iser propõe diferentes níveis de negatividade no texto, desde um nível mais formal, a uma negatividade estrutural que se relaciona com o *inominável*, e se coloca como um núcleo irredutível à significação. Cf. ISER, W. (1999), p.28-33.
- <sup>30</sup> Idem, p.35.
- <sup>31</sup> BOLLE, W. (2004) p.82.
- <sup>32</sup> ROSA, J.G. (2001) p. 325.
- <sup>33</sup> Idem, p.23.
- <sup>34</sup> FINAZZI-AGRÒ, E. (2001).
- <sup>35</sup> ROSA, J.G. (2001) p.89.
- <sup>36</sup> Idem, p.370.
- <sup>37</sup> Idem, p.406.
- <sup>38</sup> ROSA, J.G. (1988).
- <sup>39</sup> Idem.
- <sup>40</sup> Idem, p.159.
- <sup>41</sup> FREUD, S. (1976).
- <sup>42</sup> ROSA, Op. Cit.
- <sup>43</sup> Idem, ibidem.
- <sup>44</sup> ROSA, J.G. (1988) p.159.
- <sup>45</sup> Neste aspecto, vale a transcrição de Leyla Perrone-Moisés, quando afirma que “*enquanto os psicanalistas sabem muito, os poetas sabem tudo*”. PERRONE-MOISÉS, L. (2000) p.279.
- <sup>46</sup> Respectivamente em ROSA, J.G. (1988), (1985).
- <sup>47</sup> Idem, (1988) p.33.
- <sup>48</sup> Idem, p.33.
- <sup>49</sup> Idem, (1985) p.97.
- <sup>50</sup> Idem, ibidem, p.97.
- <sup>51</sup> PERRONE-MOISÉS, L. (2002) p.210.
- <sup>52</sup> LACAN, J. Apud. PERRONE-MOISÉS, L. (1990) p.111.
- <sup>53</sup> PERRONE-MOISÉS, L. (2002).
- <sup>54</sup> ROSA, J.G. (1985) p.98.
- <sup>55</sup> Idem, p.97.
- <sup>56</sup> PERRONE-MOISÉS, L. (2000) p.273.

---

<sup>57</sup> Cf. BOLLE, W. (2004) p. 49.

<sup>58</sup> SUSSEKIND, F. Apud. BOLLE, W. (2004) p.49-54.

<sup>59</sup> Apud. BOLLE, W. (2004) p.23-24.

<sup>60</sup> Idem, p.35.

<sup>61</sup> Apud BOLLE W. (2004) p.24.

<sup>62</sup> HOLANDA, S.B. (1995).

<sup>63</sup> BOLLE, W. (1994-1995) p.85.

<sup>64</sup> Idem, ibidem.

<sup>65</sup> ROSA, J.G., (2001) p. 45

<sup>66</sup> Idem, p.147.

<sup>67</sup> ROSENFELD, K. (1993) e (2006).

<sup>68</sup> ROSA, J.G. (2001) p.27.

<sup>69</sup> Idem, p.172.

<sup>70</sup> Idem, p.407.

<sup>71</sup> Idem, p.302.

<sup>72</sup> FINAZZI-AGRÒ, E. (2001) p.32.



## AMOR-DEGRADAÇÃO-MORTE EM DOIS CONTOS DE LYGIA FAGUNDES TELLES

Maria José Amaral Viana

(UFPA)\*<sup>1</sup>\*

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo analisar dois contos de Lygia Fagundes Telles: “Os Objetos” e “Lua Crescente em Amsterdã”, para verificar o percurso do amor em direção à morte e à degradação nas narrativas curtas desta escritora. Em nossa leitura, a degradação e a morte, inscritas nas tramas, resultam da não aceitação da finitude e do caráter efêmero do sentimento amoroso, do seu esmaecimento, fazendo com que as personagens experimentem um sofrimento intenso, incontornável, sem nenhuma resistência aparente e vivenciem um processo de esvaziamento de todos os sentidos da existência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Conto. Amor. Solidão. Degradação. Morte.

**ABSTRAT:** This article aims to analyze two short stories by Lygia Fagundes Telles: “The Objects” and “Crescent Moon in Amsterdam”, to verify the course of Love toward death and degradation in Lygia’s short narratives. In our opinion, degradation and death, inside the plots, are a result of the nonacceptance of the finitude and the ephemeral feature of the loving feeling, of its fading, so that the characters experience intense and unavoidable suffering, without any apparent resistance, as well as a process of emptying all the senses of existence.

**KEYWORDS:** Short story. Love. Loneliness. Degradation. Death.

### INTRODUÇÃO

Na cultura ocidental a idéia do amor, muitas vezes, está associada a uma dimensão trágica e a uma dimensão transcendental. A primeira potencializa o lado destrutivo do amor, envolvendo conflito, poder, sujeição, degradação; a segunda, avaliza de que é através do amor que o indivíduo procura um sentido para a vida e se defende do desamparo existencial e da ansiedade provocada pela morte.

---

\*<sup>1</sup> \*Mestranda do Curso de Mestrado em Letras, Área de Estudos Literários, linha de pesquisa: Leitura e Recepção da literatura no Brasil, do Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará. E-mail: majoviana@hotmail.com

Amor e morte são as forças relacionadas à criação e à destruição, intimamente ligadas à experiência humana, traduzindo essencialmente o conflito da existência, os dois extremos ao mesmo tempo inconciliáveis e complementares: o impulso de manutenção e perpetuação da vida e sua aniquilação inevitável<sup>1</sup>.

O tema do amor associado ao da morte talvez seja dos mais universais e antigos na história da literatura. Da mitologia e tragédia gregas, passando pelos pares amorosos consagrados como Tristão e Isolda, Romeu e Julieta, até os nossos dias, o amor é visto como a força que nos incita a enfrentar as contingências da vida, mas também provoca as dores mais difíceis de suportar e a iminência da destruição duma parte ou mesma da totalidade de nós próprios. Eros e Thanatos, as duas faces da mesma moeda, pois a morte está sempre à sombra do amor.

É com o movimento romântico que o tema do amor e da morte adquire relevância: o amor como possibilidade de vida e de transcender a morte. E a idéia de morte resulta ou do desencanto amoroso, ou da falta ou da impossibilidade de concretizar as demandas do sentimento amoroso, o qual se inscreve sempre como impasse, já que é da angustiante incerteza de relação, de recobrimento e correspondência que se mantém.

Octavio Paz (1994) afirma que os românticos nos ensinaram a viver, a morrer, a sonhar e, sobretudo, a amar. No seu entender, os românticos não nos ensinaram a pensar, mas a sentir. O amor não comporta a razão, mas o irracional, a fantasia e o sonho; tece destinos, dirige escolhas, caminhos, traz a saúde física e psíquica, ou a contamina, degrada-a. Para o homem ocidental, o amor romântico ainda surge como um ideal a ser conquistado (ou consumido?).

Tanto o amor que se dispõe a princípio a envolver, capturar o objeto amoroso, a subjugar-lo, como o que se projeta para a experiência da alteridade e se mantém e se reforça durante a vida, está longe de ser uma das realizações das personagens criadas por Lygia Fagundes Telles, escritora conceituada no cenário da literatura brasileira, cujo nome está em voga desde a geração de 45, dona de uma produção ininterrupta há mais de meio século, abarcando romances, contos e crônicas.

Nos enredos construídos pela autora, os sujeitos ficcionais vivem suas relações afetivas desvirtuadamente. Seus conflitos sintetizam toda a problemática da sociedade contemporânea, em que o sentimento amoroso está totalmente destituído de seu estatuto sagrado, pois os relacionamentos amorosos são fadados a terminar e esse fim é extremamente

próximo e potencial. E o rescaldo é um sentimento de estranhamento - personagens desencontradas de si, do mundo e das pessoas com quem se relacionam - um desejo frustrado, um sofrimento irreparável, aos quais as personagens se submetem ou são submetidas sem nenhuma resistência aparente. A evasão, através da morte, nas narrativas lygianas, não resulta tão somente do desencanto, da falta ou da impossibilidade amorosa, mas da não aceitação da finitude e do caráter efêmero do sentimento amoroso, do seu esvaziamento.

A escritora, em seu terno ceticismo, sugere-nos, através de suas tramas, que o tempo corrói os sentimentos, dissolvendo-os e fazendo nascer o tédio. E o amor, a solidão, a loucura e a morte se entrelaçam à vida, separados por linhas tênues. E mesmo o ato de morrer por/pelo amor se configura, em suas narrativas, sorratamente irônico e contraditório, de maneiras diferentes: término da existência, suicídio, homicídio, destruição, ruína<sup>2</sup>. São narrativas que reforçam a reflexão de como são paradoxais os sentimentos, como é conflituosa a trajetória existencial do ser humano.

A seguir, analisaremos os contos “Os Objetos”, que aparece na obra *Antes do Baile Verde* (1970) e “*Lua Crescente em Amsterdã*”, que faz parte do livro *Seminário dos Ratos* (1977)<sup>3</sup>, para verificar como o discurso amoroso de Telles reescreve ou inscreve a luta contínua entre as pulsões de vida e de morte, conduzindo-nos, através de suas tramas, aos subterrâneos de um sentimento que se nos apresenta como lacunar e ambíguo, envolto em névoas, que encobrem os abismos em que se lançam os que desejam amar e ser amados.

## OS OBJETOS

No conto em questão, um narrador heterodiegético, numa focalização externa, acompanha as duas personagens da trama, o casal Miguel e Lorena, mostrando suas ações e reproduzindo os diálogos que os dois estabelecem. Esses diálogos, cheios de implicitudes, remetem a objetos presentes no espaço doméstico, os quais se revestem de densos significados e indiciam os conflituosos sentimentos experimentados, principalmente, pela personagem masculina, possibilitando ao leitor vislumbrar seus estados psicológicos e recuperar o não dito, o interdito.

O enredo apresenta uma ação mínima: um casal encontra-se numa sala e conversa sobre fatos aparentemente triviais. Os diálogos, à medida que se processam, vão adquirindo um tom patético e opressivo, dimensionando o drama vivido pelo personagem

Miguel que, através de suas falas, deixa transparecer fragilidade emocional e perturbação psíquica. A esposa, Lorena, que se encontrava sentada, confeccionando um colar, mostra-se um tanto distante, impassível, compenetrada no trabalho que realiza. Ele, diante da fria sobriedade da mulher, encena um comportamento que se assemelha ao de uma criança tentando capturar a atenção da mãe. Relembra hábitos infantis de soprar canudo de mamoeiro para fazer bolhas de sabão e comer pasta de dente; também faz uma série de perguntas ao manusear certos objetos (um globo de vidro, um anjo dourado, uma adaga), aponta para outros e discorre sobre o valor e a utilidade deles:

Veja, Lorena, aqui na mesa este anjinho vale tanto quanto o peso de papel sem papel ou aquele cinzeiro sem cinza, quer dizer, não tem sentido nenhum. Quando olhamos para as coisas, quando tocamos nelas é que começam a viver como nós, porque continuam. O cinzeiro recebe a cinza e fica cinzeiro, o vidro pisa o papel e se impõe...(TELLES,1999, p.12).

É importante destacar o olhar de cada personagem direcionado aos objetos, pois este já traduz a ambivalência que marca o modo de ser e agir de cada um. Enquanto para Lorena, os objetos à sua volta representam apenas bugigangas; para Miguel, são personificações da capacidade humana de subjetivar o mundo, atribuindo às coisas existentes uma essência, uma existência, um sentido, um destino. A partir desses modos distintos de experienciar o mundo físico, é possível afirmar que Lorena tem um comportamento mais racional e prático, e o narrador alude metaforicamente a essa peculiaridade ao registrar que, durante o ato de confeccionar o colar, a mulher descartava as contas que apresentavam o furo obstruído. Miguel parece mais emotivo, sensível e suscetível a dilemas existenciais. Em vista disso, o olhar de Miguel lançado aos objetos supõe um contato, um encontro, uma descoberta, acionando vislumbres epifânicos. E é através desse olhar que o leitor pode ver/ler esses objetos como metáforas dos desencontros, conflitos e frustrações em que se transformou a relação do casal.

Em contraponto ao discurso infantilizado do marido, Lorena assume um tom maternal, manifestando ora paciência, procurando responder às suas perguntas com tolerância e objetividade, dentro da lógica que ele instaura (emotiva, fantasiosa), como, às vezes, fazem as mães diante da curiosidade das crianças:

- (...) Que é que era verde como o mar e seus peixinhos?
- O vestido que a princesa mandou fazer para a festa.
- Como um campo de flores. Para que serve isto, Lorena?
- É um peso de papel, amor.
- (...)
- (...) Quais as funções de um anjo?
- Sempre ouvi dizer que anjo é o mensageiro de Deus.
- (...)
- (...) Chamar a adaga e o anjo de bugangas, que é isso? O anjo vai correndo contar pra Deus.
- Não é um anjo intrigante –advertiu [Lorena], encarando-o (TELLES,1999, p.11, 12,13).

Em outros momentos, repreende o marido por suas atitudes desajeitadas e intempestivas:

- Cuidado, querido, você vai quebrar os dentes!
- (...)
- (...) Pois saiba o senhor que muito mais importante do que sermos amados é amar, ouviu bem? É o que nos distingue desse peso de papel que você vai fazer o favor de deixar em cima da mesa antes que quebre, sim?
- (...)
- (...) Por que você não ficou comportadinho? Hum... (TELLES, 1999, p.11, 13-15).

Mais patéticas ainda são as atitudes em que Miguel tentou cravar os dentes na bola de vidro, encostou os lábios na face da imagem do anjo, soprou três vezes e murmurou algumas palavras, bateu-lhe as feições e depois revelou à mulher ter confidenciado ao anjo que ela não o amava mais. A mulher nega esse fato, porém diante do irremediável, ele chora, “de costas para ela e inclinado para o abajur” (TELLES, 1999, p.13). Neste momento, faz uma declaração aflitiva e fatídica:

- Veja, Lorena, veja... Os objetos só têm sentido quando têm sentido, fora disso... Eles precisam ser olhados, manuseados. Como nós. Se ninguém me ama, viro uma coisa ainda mais triste do que essas, porque ando, falo, indo e vindo como uma sombra, vazio, vazio. É o peso de papel sem papel, o cinzeiro sem cinza, o anjo sem anjo, fico aquela adaga ali fora do peito. Para que serve uma adaga fora do peito? (TELLES, 1999, p.13).

Miguel elabora uma espécie de questionamento sobre os motivos de permanecer ali, naquela vida sem perspectivas amorosas. Configura-se, assim, aos olhos do leitor, a tensão, o conflito da trama: diante do esmaecimento do amor de Lorena, Miguel

questiona-se sobre a inutilidade de sua vida, agora vazia e minimamente gratificante com relação aos sentidos da existência. A vida se tornou apática e definha com a anemia da paixão, criando uma sensação de desconforto, fragilidade e tumulto interior. Seria ele também a conta obstruída, inútil para Lorena, precisando ser substituída por outra?

Outra atitude expressiva do desalento da personagem, foi quando colocou o globo de vidro sobre os joelhos, cercou-o com as mãos em concha, bafejou sobre o globo, dizendo ser uma bola de cristal, na qual via o futuro, uma cena especificamente; nesta, Lorena conversava com o pai dela, alegando, sem convicção, que Miguel havia melhorado, mas o pai discordava, afirmando não haver mais esperança e aconselhava-a a interná-lo; de repente, Miguel surgia na sala de cabeça para baixo, porque havia plantado uma bananeira e não conseguira voltar. Lorena ao indagar sobre esta cena imaginada pelo marido, pergunta qual teria sido a reação do pai. Miguel responde que ele abaixou a cabeça para não ver mais e ela não havia achado graça nenhuma, como antes. Todas essas ações sugerem o processo de desestruturação psicológica da personagem e sinalizam ao leitor o sentimento de fracasso e amargura que invade o ser de Miguel.

Logo após Miguel ter relatado sua visão, proporcionada pela suposta bola de cristal, e falar que seu comportamento cômico, de ‘plantar bananeira’ não ter agradado Lorena, ela retruca: “- Fico sempre com medo que você desabe e quebre o vaso, os copos. E depois, cai tudo dos seus bolsos, uma desordem”(TELLES, 1999, p.15). Essa fala permite ao leitor inferir que esse tipo de comportamento de Miguel era já freqüente e conotam que tudo parecia estar às avessas no seu íntimo, como se o esvaziamento do amor redundasse também no esvaziamento da consciência, da sanidade e ativasse o processo de desestruturação psicológica da personagem.

Na memória de Miguel desponta a lembrança de outros objetos, vistos na loja de um antiquário grego, quando, em excursão, viajaram para outro país: um lustre cheio de pingentes de todas as cores que balançavam com o vento e, principalmente, de uma gravura “Os Funerais do amor”, a qual descreve com precisão:

Era um cortejo de bailarinos descalços, carregando guirlandas de flores, como se estivessem indo para uma festa. Mas não era uma festa, estavam todos tristes, os amantes separados e chorosos atrás do amor morto, um menininho encaracolado e nu, estendido numa rede. Ou num coche?.. Tinha flores espalhadas pela estrada, o cortejo ia indo por uma estrada. Um fauno

menino consolava a amante tão pálida, tão dolorida...” (TELLES, 1999, p. 16)

E para completar a cena profética diz lembrar-se de um caixão na vitrina contendo um anão<sup>4</sup> de verdade, morto, “de smoking”, “luvas brancas e sapatinhos de fivela. Tudo nele era brilhante, novo, só as rosas [brancas] estavam velhas”(TELLES, 1999, p.16). Esse recuo, pela evocação dessas pungentes e desconcertantes imagens, matéria simbólica, representa também antecipações, pois é possível estabelecer, no presente da narração, analogias entre essas imagens com o conflito vivido pela personagem, a qual experimenta amargamente o malogro do sentimento amoroso. O choro dos amantes pode sugerir o fim da ilusão da intensidade e eternidade do amor, a dolorida frustração diante de sua fragilidade e efemeridade, “um menininho encaracolado e nu”. O tempo pode desbotar sua cor, acelerar sua degradação (as rosas velhas no caixão do anão), arrefecer as relações entre os amantes, nulificando o sentido deste sentimento.

Diante da constatação de que o amor de Lorena feneceu e transmutou-se em um morno afeto, misto de tolerância e enfado, uma corrosiva melancolia invade o íntimo de Miguel. É ilustrativa a cena em que Miguel coloca afetuosamente as mãos na cabeça da esposa e ela desvencilha-se rápida, num gesto de antipatia. Desta maneira, o homem sente-se esvaziado pela presença invasiva, constrangedora, de um sentimento outro, que se transformou em condição de sofrimento: “Ele inclinou a cabeça para o peito e assim ficou, imóvel, os olhos cerrados, as pálpebras crispadas”(TELLES,1999, p.16).

Miguel convidou a esposa para tomar um chá com biscoitos. Ela aceitou prontamente o convite. Dispôs-se a fazer o chá e como os biscoitos haviam terminado, ele ofereceu-se para ir comprá-los. Ela mandou que ele pegasse o dinheiro na bolsa dela. Antes de pegar o dinheiro, Miguel retirou um lenço da mulher, acariciou-o e aspirou-lhe o perfume. Entrou no elevador, evitando o espelho<sup>5</sup>. Lorena, ao ver o lugar vazio onde ficava a adaga, gritou do apartamento, perguntando pelo objeto. Ele lhe confirmou, já no elevador, ter levado o punhal. Ao passar pelo porteiro, “apressou o passo na direção da rua”(TELLES, 1999, p.17). Confirma-se o recorrente final em aberto dos contos de Telles. Apesar de não se consumir, explicitamente, a tragédia sugerida no final do conto, há uma possibilidade de ter ocorrido o suicídio, pois a sutileza da escritora faz ecoar nos ouvido do leitor a frase de Miguel, “para que serve uma adaga fora do peito?”(TELLES, 1999, p. 13) e provocar outras

associações: para que serve um corpo sem arrebatado mais o desejo amoroso? Assim, o contrário da vida, não seria a morte, mas a nulificação dos sentidos da existência, sem amor e desejo não há mais o élan para participar das construções, peripécias e realizações do viver.

## **LUA CRESCENTE EM AMSTERDÃ**

Este conto apresenta um diferencial em relação ao outro, pelo fato de se enveredar por caminhos fantásticos, linha bastante explorada por Telles, em que há a irrupção do insólito, do irracional e do onírico.

Um narrador heterodiegético é o condutor do relato, em que a focalização oscila entre externa (apresentação das ações e transcrição das falas das personagens) e interna (apresentação dos sentimentos e pensamentos das personagens), por isso há o uso do discurso direto e do indireto livre.

O enredo também apresenta uma ação mínima: um jovem casal chega a um jardim<sup>6</sup> da cidade de Amsterdã, na Holanda, para passarem a noite e pretendem acomodar-se num banco de pedra. O rapaz e a moça parecem aventureiros viajantes, cujos recursos financeiros se esgotaram por completo, e estão famintos, maltrapilhos e sujos. Uma menina loura surgiu comendo uma fatia de bolo e ficou observando-os. A jovem, desesperada de fome, através de mímicas, pede-lhe um pedaço. A menina não entendendo a língua dos desconhecidos, correu assustada. Ao tentar chamar a criança, o rapaz observa que a “alameda de areia branco-azulada”(TELLES, 1999, p. 95) por onde a menina viera e retornara correndo, bifurcava-se em duas, contornando o pequeno jardim redondo. A partir deste fato são estabelecidos os fios discursivos que vão tecer o emaranhado de desencontros, conflitos e frustrações em que se debatem as personagens.

A bifurcação da alameda em torno do jardim, suscita no rapaz a evocação de imagens que se configuram como índices do conflito da narrativa:

- Um abraço tão apertado – ele disse. – Acho que este é o jardim do amor. Tinha lá em casa uma estatueta com um ano nu fervendo de desejo, apesar de mármore, todo inclinado para a amada seminua, chegava a enlaçá-la. Mas as bocas a um milímetro do beijo, um pouco mais que ele abaixasse... A aflição que me davam aquelas bocas entreabertas, sem poder se juntar. Sem poder se juntar (TELLES, 1998, p. 95-96).



Amantes de mármore, petrificados, são as imagens que figurativizam a visão do sentimento amoroso como um desejo erótico sempre impedido, e prenunciam a situação do casal, que vive uma relação de dimensão frustrada, incapaz de perpetuar o desejo amoroso. Tema recorrente na obra da escritora, o desencontro amoroso, conduz as personagens a um aviltamento físico e psíquico, confirmando-se, assim, as palavras de Lucas (1990, p. 64) sobre o desdobramento deste tema na obra da Telles, “há um determinismo cruel a condenar as suas criaturas ao insucesso”.

É possível inferir que a princípio houve uma construção de projetos, um movimento dos dois jovens em direção a sonhos, como o amor incondicional, o companheirismo e a liberdade. Algo especial foi entrevisto, possibilidades foram abertas, mas o resultado final é marcado pela frustração, pelo total esvaziamento do sentido do afeto, da entrega:

Qual era a Ana verdadeira, esta ou a outra? A que jurou amá-lo na terra, no mar, no braseiro, na neve, debaixo da ponte, na cama de ouro.  
- Você disse que seria a menina mais feliz do mundo quando pisasse comigo em Amesterdã, lembra?(TELLES, 1998, p. 97 e 98).

No presente da enunciação, a moça sente-se atormentada pelo desconforto, pela fome e pela sujeira que tomou conta do seu corpo e do seu ser:

- O banco é frio, quero minha cama, quero minha cama- ela soluçou e os soluços fracamente se perderam num gemido. - Que fome. Que fome.  
- Eu era tão perfumada, tão limpa. Me sujei com você.  
- Quando foi que eu fique assim imunda, fala! (TELLES, 1998, p. 96 e 98).

Os dois jovens estão ao relento, sem ter um lugar para alojarem-se, famintos, rotos e sujos, enrijecidos afetivamente, sem qualquer direção, não conseguem formular qualquer idéia, plano ou ação que possa livrá-los do caos em que mergulharam. Cada um se tornou um fardo para o outro, já que houve o esfacelamento de seus afetos, de seus anseios. Parece que a aventura do amor levou-os a um estado bastante tenebroso. E todo esse processo de degradação física e emocional é explicado pelo rapaz nos seguintes termos: “- Nos sujamos quando acabou o amor”(TELLES, 1998, p.98). A degradação física das personagens pode ser

interpretada como uma possível metáfora para a corrosão do sentimento amoroso. O amor quando se extingue não deixa rastros positivos.

É bom notar que o comportamento da moça, aproxima-se um pouco do comportamento da personagem feminina do conto anterior, pois suas atitudes são mais imediatistas (e instintivas), voltadas para a superação do desconforto físico que a tortura. Entretanto, seu discurso, às vezes, é entrecortado, difuso, sem coerência, fazendo-nos pensar também num processo de desestruturação psíquica, como a da personagem Miguel, como se a deterioração do amor instaurasse um clima de alucinação:

- Se você me amasse mesmo, faria agora um ensopado com seu fígado, com seu coração. Meus cachorros gostavam de coração de boi, eram enormes. Não vai fazer um ensopado com seu coração, não vai?
- E onde estão os outros? Para a viagem? Você não disse que era aqui o reino deles?- perguntou ela dobrando o corpo para a frente até encostar o queixo nos joelhos. – Tudo invenção isso de Marte ser pedregoso, deserto. Uma vez fui lá, queria tanto voltar. Detesto esse jardim (p.99).
- Olha minhas unhas. Será que aqui também dão comida em troca de sangue?
- Uma droga de comida. Aquela de Marrocos- disse ela esfregando na areia a sola da sandália (TELLES, 1998, p. 99).

É possível também estabelecer uma aproximação entre o protagonista do conto “Os Objetos” com o de “Lua crescente em Amsterdã”, quando o narrador deste, aderindo à perspectiva da personagem, através do discurso indireto livre, delega ao rapaz um discurso em que se pode inferir certa sensibilidade, emotividade:

Sob a camiseta de algodão transparente, os pequeninos bicos dos seios pareciam friorentos. E não estava frio. Foram escurecendo durante a viagem, ele pensou. Qual era a Ana verdadeira, esta ou a outra? A que jurou amá-lo na terra, no mar, no braseiro, na neve, debaixo da ponte, na cama de ouro.  
Não queria nada, apenas comer. E, mesmo assim, sem aquele antigo empenho do começo. Gostaria também de sair dançando, a música leve, ele leve e dançando por entre as árvores até se desintegrar numa pirueta.  
Abriu os braços. Tão oco. Leve. Poderia sair voando pelo jardim, pela cidade. Só o coração pesando- não era estranho? De onde vinha esse peso? Das lembranças? Pior do que a lembrança do amor, a memória do amor. (TELLES, 1998, p.97- 98)

Novamente, a dissolução do projeto amoroso conduz as personagens à miséria, à nudez, ao nada, restando-lhes apenas a apatia, a indiferença, num fluxo que se encaminha para um estado de letargia e de degradação: “A voz dela também mudara: era como se viesse do fundo de uma caverna fria. Sem saída. Se ao menos pudesse transmitir-lhe esse distanciamento. Nem piedade nem rancor (TELLES, 1998, p.99).

Com a consciência de que o amor findou, a moça pergunta: “o que acontece quando não se tem mais nada com o amor?”, ao que o rapaz responde: “Quando acaba o amor, sopra o vento e a gente vira outra coisa”(TELLES, 1998, p.100). O término do amor pode gerar a transmutação do ser. Na condição de transformar-se em outra coisa, o rapaz não gostaria de voltar a ser gente, pois “teria que conviver com as pessoas e as pessoas...”, preferia ser um passarinho de penas azuis. A sutil modulação da frase sugere que a diluição do sujeito em algo não humano é uma forma de aniquilar a consciência do desencanto, da frustração, do sofrimento, advinda das relações humanas. Ela retruca que nesse estado, nunca a teria como companheira, ficaria satisfeita em ser uma borboleta. E o vento soprou<sup>7</sup>, a menina loura retornou procurando os dois jovens, “alongou o olhar meio desapontado pela alameda também deserta” e viu algo curioso, “agachou-se para ver melhor o passarinho de penas azuis bicando com disciplinada voracidade a borboleta que procurava se esconder debaixo do banco de pedra” (TELLES, 1998, p.100)<sup>8</sup>.

Neste final, o narrador, sutilmente, introduz o elemento fantástico, pois diante deste fato, o leitor hesita se houve realmente um zoomorfismo, ou se está diante de uma cena apenas percebida através do olhar de uma criança. Seja como for, o narrador não descreve objetivamente as metamorfoses, apenas sugere, intensificando o efeito de mistério, de absurdo e de ruína do ser. É revelador o uso da expressão “disciplinada voracidade” para intensificar o frio ato de aniquilamento do outro, que pode ser lido como um ato de sadismo/masochismo, atividade/passividade, poder/submissão. Se os nexos da relação humana foram dissolvidos, em um mundo regido pela esterilidade dos sentimentos, e o outro não pode mais fertilizar o desejo amoroso, colorir o olhar, metamorfosear o lado grotesco da vida em beleza; e, tornando-se frágil e inútil, condenou-se à morte.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre os diversos núcleos temáticos que despontam da produção contística de Telles, ganham relevo os contos de temática amorosa. Nestes, multifacetadas são as relações amorosas, através das quais a autora pontua a complexidade e a misteriosa fragilidade dos relacionamentos amorosos, o sentimento de insegurança, de medo e os desejos conflitantes que os movem e lhe são intrínsecos. O amor figura como o protagonista da ambivalência que traça a trama da existência humana. Oscila entre o sonho e o pesadelo, a realização e a frustração, a libertação e a degradação, a sanidade e a loucura, a vida e a morte; e são difusos, nebulosos, os limites entre esses pólos.

Os amantes criados pelo universo ficcional de Telles buscam o outro, anseiam por uma unidade, por cumplicidade, em criar laços, a fim de escapar à solidão, à aflição da fragilidade e do desamparo. As personagens anseiam por completude, todavia não a conquistam, porque as relações amorosas são efêmeras e ilusórias, deixam de ser liames de certeza, tranqüilidade e conforto e passam a ser vividas em estado de agonia e tensão. Assim, amar não traz a possibilidade de união esperada pelos amantes, da realização, da segurança (RITER,2003). O amor ansiado, desejado, projetado, revela-se fonte de prisão e de sofrimento. Logo, não ocorre nem a realização plena, nem a aceitação da finitude amorosa, gerando conflitos e soluções, às vezes, violento. Nos contos da escritora, o amor tem o poder de, simultaneamente, unir e dilacerar.

## REFERÊNCIAS

CARROZZA, Elza. *Esse incrível jogo do amor*. São Paulo: Hucitec, 1992.

LAMAS, Berenice. *O duplo em Lygia Fagundes Telles: um estudo em literatura e psicologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

LUCAS, Fábio. *A ficção giratória de Lygia Fagundes Telles*. Travessia, Florianópolis, n. 20, 1990, p. 60-77.

PAZ, Octávio. *A Dupla Chama, Amor e Erotismo*. Tradução Wladir Dupont. São Paulo: Siciliano, 1994, p.123-124.

RITER, Caio. *A Memória da dor: imagens e recorrências em Lygia Fagundes Telles*. Disponível em: [www.fapa.com.br/cienciaseletras/revista34/art09.pdf](http://www.fapa.com.br/cienciaseletras/revista34/art09.pdf). Acesso em: 28 jun.2009.

SILVA, Vera Maria Tietzmann. *A metamorfose nos contos de Lygia Fagundes Telles*. Rio de Janeiro: Presença, 1985.

TELLES, Lygia Fagundes. *Seminário dos Ratos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

\_\_\_\_\_. *Antes do Baile Verde*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

## NOTAS

1 Freud denominou essas duas forças conflitantes e inerentes ao psiquismo humano de pulsão de vida (representada por Eros) e pulsão de morte (representada por Thanatos).

2 Para a análise destes contos, utilizamos a edição de 1998, Ed. Rocco, do livro *Seminário dos Ratos*; e a de 1999, Ed. Rocco, do livro *Antes do Baile Verde*.

3 No conto “O Jardim Selvagem”, a personagem Ed morre, não se sabe ao certo se foi suicídio, eutanásia ou um homicídio praticado pela própria esposa; em “Venha ver o pôr-do-sol”, Ricardo ao sentir-se rejeitado, premedita o assassinato da mulher que o desprezou, Raquel, deixando-a trancafiada numa catacumba; em “Apenas um Saxofone”, pode ter ocorrido o suicídio do jovem que tocava saxofone; em “Um coração ardente”, Atos, filho do narrador-protagonista, suicida-se aos vinte anos, ao saber da morte da noiva.

4 Silva (1985, p. 79) ao analisar a figura do anão na ficção de Telles, argumenta: “Assim como o centauro, ser mitológico sem equivalente real, congrega em si a natureza humana e animal, ao mesmo tempo, o anão parece reunir características de menino, pela estatura reduzida, e de homem, pelo desenvolvimento das demais faculdades. Essa ambivalência aparece claramente no anão do antiquário, vestido de smoking, porém calçado com infantis ‘sapatinhos de fivela’, repete-se no quadro exposto em que Cupido ‘era um menininho encaracolado e nu’, não obstante ter como companheira uma mulher, ‘a amante tão pálida, tão dolorida’; e em Miguel, marido de Lorena, que mantém conversações próprias de criança.

5 Lamas (2004, p.145) ao referir-se ao simbolismo do espelho no conto “O Noivo”, de Lygia Fagundes Telles, esclarece: “no imaginário da humanidade, o espelho pode representar o reflexo da verdade e da sabedoria. Durand (1989), na análise de diversas imagens literárias de vários autores, observa que seriam ‘sensíveis à vertente íntima, tenebrosa e por vezes satânica, da pessoa, a esta ‘translucidez cega’ que o espelho simboliza, instrumento de Psique, e que a tradição pictural perpetua’ (p. 68)”.

6 O jardim, a alameda, a estátua e o banco de pedra são elementos recorrentes na obra de Telles, conforme análise de Silva (1985, p.54).

7 O vento seria o elemento que supostamente introduziria a dimensão fantástica.

8 Carrozza (1992, p. 143) ao comentar o final deste conto, assinala: “Vale a pena mencionar ainda que, segundo vários pesquisadores, a palavra ‘borboleta’, proveniente do grego, significa ‘psique’, e o símbolo ‘pássaro’, na mitologia grega, ligava-se ao deus Eros”. Esses elementos autorizariam, segundo a pesquisadora, interpretar a metamorfose dos dois jovens como ‘uma luta em que o lado físico do amor, representado pelo passarinho (equivalente a uma carga erótica), sobrepuja o lado psíquico (a alma, a mente), na imagem da borboleta”.



## **A (RE)INVENÇÃO DA VELHICE: O DISCURSO DA MÍDIA SOBRE O “NOVO IDOSO”**

**LEILA KARLA MORAIS RODRIGUES FREITAS**

(UERN/APODI-RN/BRASIL)<sup>1</sup>

### **RESUMO**

O anúncio do crescimento da população velha em todo o mundo, acompanhado pelo prognóstico do aumento da expectativa de vida desencadeia uma série de reações em âmbitos sociais diversos. No plano discursivo, assiste-se a uma verdadeira profusão em torno desta temática. Os “velhos” e arraigados sentidos da/para a velhice, doravante, vão ser perturbados, deslocados do seu sono histórico. Os discursos que baliza(va)m a construção da imagem do sujeito velho são des(re)construídos, dando lugar a outros. Parte-se, aqui, do pressuposto de que a mídia é a responsável-mor pelo engendramento e divulgação de(as) novas formas de ser velho na contemporaneidade. Por meio de sua discursivização, ela (re)inventa a velhice e promove um processo de (re)significação do/para o ato de envelhecer, fazendo emergir o sujeito agora denominado “novo idoso”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Velhice. Novo idoso. Prática discursiva. Mídia. Sentido.

### **ABSTRACT**

The announcement of the older population growth around the world, accompanied by the prognosis of increased life expectancy triggers a series of reactions in different social environments. In terms of discourse, we are witnessing a veritable profusion about this theme. The "old" and ingrained sense of / for old age, henceforth, will be disturbed, displaced from their sleep historical. The speeches that build the image of the old guy are deconstructed, giving way to others. In our opinion the media is responsible for engendering and dissemination of (the) new ways of being old in contemporary times. Through its speechlization, it invents the aging again and promotes a process of (re) signification for the act of aging. Thus, it makes to apper the subject now called "new elderly".

**KEY-WORDS:** Aging. New elderly. Discursive practice. Media. **Sense.**

---

<sup>1</sup> Mestranda em Letras pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (PPGL/UERN). É membro do Grupo de Estudos do Discurso da UERN (GEDUERN). Possui graduação em Letras e Ciências Sociais pela UERN. É professora da rede estadual de ensino do Rio Grande do Norte. E-mail: leila.km@hotmail.com

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Uma das questões mais em voga na sociedade atual é a longevidade. O aumento da população idosa em todo o mundo, acrescido do aumento da expectativa de vida alterou sensivelmente os valores e paradigmas até então vigentes, sobretudo no que se refere à velhice. Em face desta nova realidade que ora se desenha, a sociedade, em suas diversas instâncias, precisa rever seus modelos, redimensionar seu olhar frente a este “novo” velho sujeito. Esta mudança de prisma passa, necessariamente, pelo viés discursivo, haja vista que os discursos que por tanto tempo sustentaram as formas de representação social da velhice, doravante, não dão mais conta de aplacar o fenômeno de modo satisfatório. Nesse contexto, o envelhecer deixa de ser encarado como um fato (fardo) unicamente natural para ser concebido como processo cujo desenvolvimento perpassa toda a vida do homem; processo ao qual o sujeito pode/deve intervir.

A profusão discursiva em torno desta problemática encontra seu solo mais fértil na agência midiática. De fato, a mídia, como uma das instâncias discursivas de maior relevo da contemporaneidade tem se dedicado incessantemente ao tratamento desta questão, de modo que pululam discursos advindos das diversas modalidades midiáticas nesta direção. Na televisão, programas e mais programas têm como protagonistas indivíduos que já passaram dos 40, 50, 60 e/ou mais. Na versão impressa o fato se repete. A abordagem desta temática é recorrente, especialmente por revistas que trazem, no mais das vezes, personagens — famosos ou não — para ilustrar suas capas e apresentar seus “segredinhos” de juventude/beleza, mesmo na faixa etária dos “enta” é recorrente. Ao pôr em tela novos discursos sobre a velhice, a mídia mexe nas redes discursivas e de sentidos já estabilizados — donde residem a fonte de todo o seu dizer — e faz brotar novos sentidos do/para o sujeito velho, o que possibilita o nascimento de um “novo velho” ou, melhor dizendo, de um “novo idoso”.

Face ao exposto, tomamos como *corpus* deste trabalho matérias exibidas em duas edições da revista Veja a fim de analisarmos os discursos que ela (re)produz e faz circular, os efeitos de sentido que deles resultam no que tange à velhice e a relação que tais discursos estabelecem com o novo perfil identitário que vem sendo delineado pela mídia nos últimos anos, ao qual denominamos aqui de (re)invenção da velhice. Pretendemos, com isto, evidenciar o esforço da mídia, através da função de prática discursiva que encerra, em interpelar o sujeito velho a ocupar uma nova posição, agora a



de um “novo velho/idoso”. Para tanto, recorreremos aos aportes teóricos da Análise do Discurso de linha francesa e dos Estudos culturais.

## **2. NOVAS IDENTIDADES PARA UM TAL “NOVO VELHO”**

A sociedade pós-moderna, embalada pelos ventos turbulentos da Globalização e do Capitalismo avançado se vê envolta de novas (velhas) problemáticas às quais precisa, a todo custo, esboçar respostas, soluções, ao menos temporárias. A identidade é uma delas. O afrouxamento das fronteiras espaciais, temporais, relacionais e culturais, dentre outras, imprimiu novos contornos às identidades. Da rigidez e estabilidade que antes as acompanhava nada restou. É o que nos assevera Bauman (2005) para quem as identidades podem/devem ser definidas na atualidade como entidades voláteis, cambiantes, instáveis, cujos limites se demarcam por uma tênue e esgarçada linha.

Em um cenário em que as velhas certezas dão lugar a incerteza, a busca por referências passa a ser um lugar-comum entre os indivíduos. A crise identitária generalizada (HALL, 2006; BAUMAN, 2005) não desloca o sujeito apenas da esfera social, mas de si mesmo. Pego de surpresa, o indivíduo moderno é impelido a adaptar-se às novas circunstâncias, sendo uma das condições o ajustamento aos novos modos de ser e estar no mundo. Os novos moldes identitários, camaleônicos e efêmeros compõem um grande e variado cardápio; cardápio no qual os “pratos” não se distinguem em aperitivos ou principais, haja vista a quebra quase total dos regimes de disposição hierárquicos que classificava, ordenava as identidades sociais no antigo paradigma. Neste novo contexto, os ingredientes se imbricam, se intercalam, se atravessam, se bifurcam, daí a afirmação de que “somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece impossível fazer uma escolha” (HALL, 2006, p. 75).

O sujeito velho não foge a essa regra. A exemplo de outros sujeitos (jovem, negro, homem, mulher) e de modo não menos incisivo que aqueles, ele tem sua(s) identidade(s) questionada(s), revirada(s), sobretudo nos últimos anos quando sua existência tem sido marcada por mudanças no que tange a sua posição na verve social. O crescimento mundial da população velha e o decorrente aumento do tempo de vida são/foram fatos marcantes no processo de (re)significação da velhice ao qual se impôs novos desafios (urgentes) à sociedade que, em resposta, acede prontamente construindo

outras representações sociais para o envelhecer. Tais construções, na verdade, se erigem no e pelo discurso, tendo em vista que ele (o discurso) é o elemento fundante a partir do qual toda a realidade é constituída, incluindo-se aí a realidade mesma do sujeito.

Na esteira desse movimento, os antigos discursos sobre envelhecimento ligados à decadência e degradação física e mental precisam ser (re)alocados. O prazo de validade humana fora estendido de modo que urge a necessidade de constituir as bases sob as quais se erguerá um novo sujeito velho, uma nova identidade, mais harmônica com esse grupo substantivo de indivíduos que agora se mostram mais resistentes aos desvãos da vida/morte. É exatamente nesse contexto que a produção discursiva social se mobiliza e faz nascer o “novo velho/idoso”, um sujeito que se sustenta por uma série de outros discursos como o da Terceira idade, “melhor idade” e longevidade, por exemplo.

No Brasil, a aprovação unânime do Estatuto do Idoso pela Câmara dos Deputados e pelo Senado Federal em Setembro de 2003 vem coroar essa nova realidade. Nesse mesmo ano, a velhice é o mote para a Igreja católica que, através da Confederação Nacional dos bispos do Brasil elege como tema de sua Campanha da Fraternidade: Fraternidade e as Pessoas Idosas tendo como correlato lema: Dignidade, Vida e Esperança. Observando-se, pois, algumas instâncias discursivas dispostas no cenário brasileiro, dar-se-á conta de que a partir desta data (2003) a velhice se torna objeto de reflexão, passando a integrar o rol das principais questões em foco. Isso ocorre na esfera da mídia, da saúde, da educação. A propósito, órgãos governamentais brasileiros como o Ministério da Saúde passam a dispensar parte de sua atenção ao sujeito idoso, alvo agora de políticas públicas. O acréscimo da expectativa de vida é encarado, sobretudo pelo Estado brasileiro, como uma conquista social, reflexo da modernidade e de avanços culturais e econômicos do país. O trecho abaixo reitera isso.

[...] Entre as razões apontadas para este fenômeno estão processos de urbanização, melhores condições sanitárias, melhoria nutricional, elevação dos níveis de higiene pessoal e melhoria das condições ambientais, tanto residenciais como no trabalho. Todos esses fatores já estavam presentes quando, no final da década de 40 e no início dos anos 50, foram introduzidos os exames radiográficos, as vacinas e uma série de remédios potentes (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2004).

O aumento da longevidade é associado, no discurso governista a alterações positivas na dinâmica da vida social, como na nutrição, higiene e urbanização e aos progressos na área das Ciências, o que eleva a auto-estima do Estado, embora conforme

o IBGE (2005) esta seja uma tendência mundial que abarca até mesmo os países subdesenvolvidos; o que configura não ser mérito do Brasil, ou pelo menos não apenas dele. Prova dessa discrepância entre o discurso oficial e os fatos/dados apresentados por outra instância, também governamental, numa outra verve, são as previsões feitas pelo IBGE, a partir de dados da OMS sobre o perfil da população mundial nas próximas duas décadas. Segundo estas, em 2025 estima-se que a expectativa de vida será de 87,5 anos para o homem e de 92,5 para a mulher nos países desenvolvidos, ao passo que nos países pobres não passará de 82 anos para o homem e de 86 para a mulher.

A esta altura, cabe-nos uma ressalva. Embora tenhamos optado por apresentar alguns fatos/discursos associados à questão da velhice numa perspectiva sequencial, cronológica, queremos deixar claro que comungamos das proposições foucaultianas acerca da inscrição do discurso na história. Desacreditamos nos mitos inaugurais, nas fontes imanentes dos dizeres e dos sentidos; nosso entendimento é o de que a história (dos discursos/enunciados) não é linear; antes disso, (ela) é marcada por rupturas, idas e vindas, reminiscências, irrupções, desvios, de modo que o enunciado — que materializa o discurso cravando na espessura textual o encontro da língua com a história — é engendrado em meio a insistentes retornos e deslocamentos, numa complexa e dialética relação de (ir)repetibilidade entre o mesmo/outro, pois “não há enunciado que, de uma forma ou de outra, não reatualize outros enunciados” (FOUCAULT, 2005a, p. 113).

Nessa ordem, tomamos sob a tutela do autor, o aumento da população idosa como Acontecimento discursivo, considerando que este dado/fato extrapola os limites da ocorrência (fato) e atinge o vetor do discurso que tem, doravante, seu regime de materialidade alterado, tocado, suas redes de significação desestabilizadas, redimensionadas. É dessa enleada trama que o (esse) fato se inscreve na memória e vai se transformar em acontecimento. O estatuto de Acontecimento é o que lhe faculta a articulação com domínios vizinhos, situados em tempos/espacos distintos. Sob esta ótica, o crescimento da população velha, na condição de Enunciado/Acontecimento, responde por uma certa origem. Não se trata de uma origem absoluta — a qual não se tem o interesse em alcançar e a qual nem mesmo dá-se fé — mas, de uma origem relativa, tendo em vista que tal enunciado emerge, na verdade de um vasto e complexo Arquivo do qual a sociedade dispõe. É nesse Arquivo que se encontram todos os discursos proferidos acerca da velhice construídos ao longo da história humana. A cada

vez que este tópico (re)aparece, o gigante Arquivo é despertado do seu sono. Os discursos e os sentidos outrora postos são abalados, (re)alocados, graças à memória. É por meio dela, afirma Pêcheux (1999), que os enunciados extrapolam a esfera do linguístico — domínio de sua emergência material — e alcançam o plano do discurso com toda sua historicidade. É esse duplo movimento paralelo de acesso à língua e à história que possibilita que os enunciados (re)signifiquem, (re)façam sentido(s). Desmistificando a utópica ideia da palavra adâmica, Pêcheux (1999) e Orlandi (1999) nos fazem ver que o dito, o pré-construído é a condição para todo dizer, o que se aplica de igual modo ao sentido. Face aos sentidos já estabilizados, a memória opera no sentido de provocar ao mesmo tempo a retomada e o deslize destes para outros “novos” sentidos que são outros, mas paradoxalmente, ainda sim “os mesmos”, embora de todo modo sempre outros. Sendo ela “feita de esquecimentos, de silêncios. De sentidos não ditos, de sentidos a não dizer, de silêncios e silenciamentos” (ORLANDI, 1999, p. 59).

### **3. A RELAÇÃO CORPO/VELHICE NA CONTEMPORANEIDADE**

A preocupação com o corpo e a aparência não é uma exclusividade das sociedades contemporâneas. Relatos históricos dão conta de que ela se fez presente já na Antiguidade. No entanto, conforme nos afere Castro (2007) esta questão se intensifica a partir da metade do século XX. É nesse contexto, nos assevera a autora que o corpo passa a assumir um posto de identidade social, onde figura como elemento central na agenda de reflexões da cultura moderna. Acenando nessa mesma direção, Bauman (1998) entende que a relação que se trava entre o corpo e a modernidade é marcada por tão forte e inexorável proximidade ao ponto de se poder estabelecer uma não injustificada confusão entre ambos. Assim sendo, o corpo, a beleza, a boa aparência passam a ser palavras de ordem e símbolos da modernidade, sendo a recíproca verdadeira, donde se instaura uma relação dialética. Assim, “a modernidade é mais ou menos beleza, limpeza e ordem. A beleza, tudo o que dá o sublime prazer da harmonia, a pureza e a ordem são ganhos que não devem ser desprezados [...]. Mas tampouco devem ser obtidos sem o pagamento de um alto preço” (BAUMAN, 1998, p. 7).

Nas palavras acima vislumbramos uma reflexão pertinente para a atualidade. Inseridas em uma realidade (trans) multiglobal, as sociedades contemporâneas obedecem a ditames também estabelecidos em âmbitos globais. Tais ditames se

inscrevem no rol das práticas apregoadas pelo Capitalismo, donde se tem a instituição de paradigmas destinados a perpetuação dos seus princípios basilares. Estas práticas, por seu turno, passam pela impetração de padrões de consumo em níveis esquizofrênicos. Imersos nesse universo, os indivíduos são progressivamente, impelidos a tornarem-se ávidos consumidores não apenas de bens materiais, como também de bens imateriais, abstratos, culturais, morais, éticos e estéticos. O corpo é um exemplo disso. Os padrões de beleza vigentes nos nossos dias são, digamos, universais. O ideal de beleza, de pele, de desenho do rosto, de peso e altura são exatamente os mesmos no Brasil ou no Japão. No mundo da moda as modelos da vez, que arrebatam multidões e cachês bilionários apresentam sempre os mesmos perfis, os “mesmos corpos”.

Essa excessiva preocupação com o corpo e a beleza encontra-se balizada por discursos amplamente difundidos no cerne social, como o do “culto ao corpo”, da “ditadura da magreza”, do “corpo sarado”, dentre outros. Tais discursos atravessam diversas instâncias, travestindo-se de cores, tons e nuances díspares. Em comum, afere Castro (2007) ressalta-se a associação do corpo/beleza à juventude, de valor atemporal.

A imagem da juventude, associada ao corpo perfeito e ideal que envolve as noções de saúde, vitalidade, dinamismo e, acima de tudo, beleza — atravessa, contemporaneamente, os diferentes gêneros, faixas etárias e classes sociais, compondo, de maneira diferenciada, diversos estilos de vida. E a fábrica de imagens — cinema, TV, publicidade — ao lado da imprensa escrita, tem, certamente, contribuído para isso (CASTRO, 2007, p. 112).

Uma vez mais a reprodução fiel do pensamento do(a) autor(a) não apenas valida as ideias que vínhamos/vimos desenvolvendo, como nos convoca a falar de outras questões, tão relevantes quanto às anteriores. Na fala de Castro, encontramos a deixa que precisávamos para discorrer acerca da mídia e do seu papel frente à eleição do corpo como elemento central da vida humana, sobretudo nesse momento em que uma categoria de tão alta complexidade como a velhice é (re)configurada, (re)significada, (re)inventada, resultando disso uma (re)alocação, (re)classificação de categorias outras, tais como a juventude, agora invadida pela geração “Melhor idade”.

#### **4. DO FUNCIONAMENTO DA PRÁTICA DISCURSIVA MIDIÁTICA**

A mídia é, notadamente, uma das instâncias discursivas de maior enlevo na contemporaneidade. Responsável pela produção de uma parcela significativa dos discursos em curso na sociedade, ela exerce influência inegável sobre a dinâmica social,

incluindo-se aí a esfera privada dos sujeitos. Com efeito, falar da mídia implica, necessariamente, falar de sentido(s), tendo em vista a natureza do funcionamento midiático. Ora, o trabalho da mídia, como bem nos atesta Gregolin (2003) é todo orientado em função do sentido, da (re)construção de sentidos. Por meio do discurso — sua matéria-prima — a mídia edifica, ou, para melhor dizer, reedifica os sentidos dos quais se valerá a sociedade. A operação realizada pela mídia nos/sobre os discursos é responsável pela transformação da ocorrência (factual) em Acontecimento (discursivo). Esta transformação, por seu turno, caracteriza um gesto de interpretação e não apenas de descrição do real. Contrariamente ao que apregoa a mídia, com seus ideais de neutralidade e imparcialidade, o real que ela nos apresenta não coincide com o real da história. Antes disso, é um real “montado”, cuidadosamente engendrado. Isto porque o impossível é próprio à estrutura do real histórico, conforme nos diz Pêcheux (2006), de modo que o “real” é sempre percebido, aferido, modelado, construído em conformidade com posicionamentos (ideológicos) específicos. Uma vez denunciado o descompasso que marca a relação entre o real da história e o real da língua sobre o qual a descrição se instala, torna-se tarefa fácil evidenciar o esforço da mídia em ocultar a todo custo as estratégias de leitura e interpretação do real.

Cumpramos ainda destacar o papel que a mídia exerce em relação aos indivíduos-sujeitos. Ao figurar como discurso de verdade, ela não apenas veicula “verdades”, como também “sugere” modos de agir, sentir e ser sujeito. No alto da investidura de seu poder, ela recruta, convoca, impele os indivíduos a tornarem-se sujeitos à sua moda. Essa discussão nos remete às técnicas de objetificação/subjetivação (FOUCAULT, 2008b) às quais é submetido o sujeito nas sociedades modernas. Para o autor, o sujeito não é uma entidade imanente, mas uma construção histórica engendrada no e pelo discurso, de maneira que indivíduo torna-se sujeito mediante as práticas discursivas que, bem localizadas no jogo relacional do saber/poder, o instituem.

A análise foucaultiana do exercício do poder ao longo da história, o permitiu traçar um panorama explicativo dos modos de investidura e ação do poder sobre os indivíduos em diferentes sociedades. Para ele, o poder não é uma entidade localizável, mas está disseminado por toda a trama social sobre a forma de micropoderes, donde seu exercício se dá mediante manobras, estratégias que visam o controle do homem. Tais estratégias respeitam a “procedimentos, [...] pressupostos ou transcritos aos indivíduos

para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio que se estabelecem no domínio de si sobre si ou do conhecimento de si por si” (FOUCAULT, 1998b, p. 109).

Os discursos midiáticos operam estas manobras na medida em que apelam pelo recurso à superexposição do sujeito, do “eu”, realizada involuntária e/ou “voluntariamente”. Importa saber que a mídia tem adotado a prerrogativa de convocar indivíduo a “auto-conhecer-se”, “auto-decifrar-se”, auto-governar-se”. As técnicas de confissão, muito comuns sobretudo nos gêneros impressos como as revistas, constituem um bom exemplo disso. Uma vez instituído o princípio da governabilidade de si e dos outros, o indivíduo passa a integrar um tenso e complexo jogo que o dispõe a ocupar um duplo lugar nessa Ordem. Um lugar que fica a meio caminho da objetificação e da sujeição. Ao ser alvo de uma intensa discursivização/exposição, o indivíduo é tomado como objeto. Contudo, este processo de objetificação não visa a mera contemplação, mas a sujeição, a rendição, o controle do indivíduo. Para melhor pensar estas questões, Foucault trabalha com a noção de Biopoder. O funcionamento discursivo midiático indica que a sociedade passou por um processo de mudança no que concerne aos modos de exercício do poder, donde de uma sociedade disciplinar — regida por instituições de vestes imperativas como a prisão, o hospital e a escola, por exemplo — passamos a uma sociedade do controle. Um controle que se dá no plano do outro (mídia) sobre os outros (indivíduos, doravante sujeitos) e, posteriormente, do si sobre si (governo de si).

## 5. ANÁLISE DO CORPUS



Figura 1- Edição nº 1806 de 11/06/2003

Na figura 1 temos a capa de uma das edições de *Veja* que versam sobre a questão da “nova velhice”. Antes de enveredarmos pelo campo das análises propriamente ditas, parece-nos oportuno atentar para a data desta publicação e sua relação com o contexto sociohistórico em que ela emerge. A fim de investigarmos a recorrência com que essa temática aparece em *Veja* e os enfoques que ela recebe, rastreamos todas as edições publicadas ao longo dos seus 40 anos de existência e, para nossa surpresa, registramos que a edição cuja capa encontra-se ilustrada acima refere-se a primeira vez em que a revista evoca o fenômeno da velhice por um ângulo distinto do convencional, o que confirma as hipóteses que levantamos no início deste trabalho acerca do relativo surgimento do “novo velho/idoso”. As evidências apontam para isso. Esta edição data do ano de 2003, mais precisamente do mês de Junho, período que procede a campanha da fraternidade pautada na questão da velhice e antecede em cerca de três meses a aprovação do Estatuto do Idoso. Esse conjunto de fatos nos certifica da importância que há em se considerar as condições históricas de produção dos/para os discursos, tal como nos alerta Foucault (2005a). De fato, esse momento em que a velhice é alvo de intensa discursivização, figura como momento oportuno para a (re)construção de paradigmas, de representações sociais e, extensivamente, de novas modalidades de subjetividade para o sujeito velho. No âmbito da análise em si, a figura 1 nos fornece elementos relevantes para pensar o fenômeno que aqui chamamos de (re)invenção da velhice. Por tratar-se de um texto sincrético, faz-se necessário que dardejemos um olhar multiangular sobre ela. Dito de outro modo é salutar que nos detenhamos tanto nos aspectos imagéticos quanto verbais da composição da capa, prescrição que se estende aos demais trechos/excertos.

No plano imagético, *Veja* traz uma foto, disposta bem no centro da capa, de uma mulher desnuda, posicionada de modo a encobrir as partes íntimas com seu próprio corpo, forjando uma pose que fica a meio termo entre o espontâneo e o sensual. A referida mulher aparenta certa maturidade, entretanto uma maturidade que tende muito mais para a juventude que para a velhice. Portadora (real ou fictícia) de uma aparência saudável, bela e jovial, aquela/esta fotografia feminina parece ser a imagem perfeita daquilo que a revista pretende veicular, dos sentidos que ela deseja (re)produzir. Tal



imagem assume o papel de uma imagem virtual, à qual poderá/deverá ser ocupada por qualquer um/uma desde que aceda aos “conselhos” de como bem viver ali sugeridos.

No âmbito da linguagem, por sua vez, Veja (a)enuncia a possibilidade de manutenção da juventude para além dos “enta”, o que reverbera a tendência do aumento da expectativa de vida alardeado pelos órgãos oficiais. Extrapolando os limites da simples constatação, o jogo enunciativo de que Veja se utiliza para compor a sua fala, caminha para sugerir aos leitores o seguimento de um estilo específico de vida, ao qual ela mesma se encarrega de apresentar. Para produzir um efeito de verdade, de evidência, Veja recorre à Ciência, instância enunciativa de notável valor na escala social, estratégia que confere maior legitimidade ao seu discurso.

Ante às observações feitas, podemos dizer que se estabelece entre as materialidades — linguística de imagética — uma relação de sintonia, de comunhão, na medida em que ambas obedecem a um só direcionamento (o definido por Veja), de modo que independentemente da ordem com que se olhe, o sujeito verá/obterá a negociação de um mesmo efeito de sentido; o sentido de que é possível prolongar a velhice, ou melhor dizendo a juventude, retardar a chegada da velhice e viver com beleza e plenitude essa fase repaginada que agora se apresenta.



Figura 2

No excerto 2 o que vemos é a reafirmação do que já fora enunciado na capa da revista, acrescido de (das) devidas recomendações anunciadas ao público leitor. O enunciado central que rege os que o sucede coloca o prolongamento da juventude como um fato certo, real. Entretanto, se estabelece no plano da materialidade linguística uma

condicional marcada pela expressão “É possível”, o que quer dizer que o alcance da “dádiva” do mais viver não resultará de ações divinas ou do destino que contemplariam em tese a todos, mas sim do esforço pessoal, da tomada de atitude individual.

Ademais, ao grafar o enunciado entre aspas, Veja atribui a responsabilidade pelo que está sendo dito ao médico americano e, com isso, simula sua retirada de cena, mantendo, para todos os efeitos, a dita imparcialidade em que se sustenta. Cumpre salientar as razões que levam Veja a dar a voz ao médico. Além de pertencer ao quadro da medicina, área que goza de alto prestígio social de onde advêm importantes descobertas científicas, Michael Roizen é (re)conhecido em âmbito mundial por suas pesquisas no campo da velhice/juventude, sendo inclusive tratado pelo pseudônimo de papa do rejuvenescimento pela revista. Pois bem, decerto Veja não dá(ria) o direito de fala a qualquer um, considerando que na Ordem social dos discursos “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 1998a, p. 9). A voz do médico é aquela voz que voluntariamente é convidada a se pronunciar por representar a voz da autoridade, de onde se extraem verdades.



Figura 3 - Edição nº 2068 de 09/07/2008

Damos agora um salto pelo tempo e chegamos a 2008 quando trazemos a 2ª edição do mês de Julho. Nela, o diálogo perfeito entre imagem e palavra ajudam a compor os sentidos que a revista pretende engendrar. Utilizando-se de recursos tecnológicos de ponta no que tange à montagem e editoração de texto/imagem, Veja

[Digite texto]

“brinca” de misturar os elementos. Como resultado, temos um texto absolutamente sincrético, em sua acepção mais pura. De fato, nesta edição é praticamente impossível dissociar imagem (foto) de texto (verbo), dada a dimensão desse bifurcamento. Não obstante essa dificuldade de separação do joio do trigo, tentaremos fazer uma leitura que perpassa o todo de modo a contemplar cada aspecto em específico.

Na esfera linguageira, o enunciado-chave, grafado em letras garrafais pretas, *a priori* parece ser apenas mais um daqueles que já se tornaram um lugar-comum, tais como a vida começa aos 20, 30 e/ou até 40. Entretanto, mantendo nosso olhar na mesma direção, vemos que sucedendo este dito está o número 50 grafado em vermelho sob um formato que, conforme disposto, incorpora-se à fotografia que estampa a capa (de uma bicicleta). O que por si só já promove um efeito inusitado ao enunciado. Para além disso, o enunciado que rege a produção de sentidos da capa da revista põe em tela um jogo discursivo que intenta estabelecer uma nova verdade acerca da velhice. Os outros enunciados, dispostos abaixo da chamada da capa, reforçam essa construção. Em contraposição à imagem da decadência, do sofrimento, da degradação, de fim da linha, o sujeito velho, “agenérico” aparece como símbolo de vitalidade, disposição e coragem.

No plano imagético, a foto da capa retrata bem esse “novo velho/idoso” a quem Veja se refere e que ela mesma “faz nascer”. Nela, um homem e uma mulher pedalam faceiramente com largos sorrisos nos rostos. Ambos parecem desfrutar de imenso prazer ao poderem executar tal atividade, algo que poderia ser comparado a uma estridente sensação de liberdade. Como pano de fundo, tem-se uma paisagem composta por belas nuvens, como que simulando o céu, o que nos reporta a ideia de paraíso, de plenitude.



Figura 4

[Digite texto]

Na figura de número 4 uma vez mais o discurso de Veja sobre o “novo idoso” é constituído numa atmosfera de ação, de vigor. O elemento passividade, via de regra atrelado a esse estágio em que se atinge o meio século de vida, dá lugar a outros atributos que doravante, segundo a revista, integram o homem e a mulher de 50 anos. Tanto é verdade que, no plano da materialidade linguística, não se encontra uma menção sequer a problemas associados à velhice, como doença, cansaço, fadiga. Antes disso, os enunciados se apóiam em discursos que positivam o sujeito idoso; discursos que transformam a longa jornada de vida em sinônimo de experiência, capacidade e sabedoria e o “novo velho” em um sujeito apto a atuar em todas as verves sociais, inclusive a do trabalho. Uma vez transformado em sujeito produtivo, cujo destino não é mais a fatídica aposentadoria, o indivíduo da terceira idade passa a interessar duplamente ao sistema econômico: 1º) porque passa a ser mão-de-obra com a qual se pode contar; 2º) porque ajuda a engrossar o já consistente caldo da massa consumidora.

## **6. PARA EFEITO DE FIM... ALGUMAS CONSIDERAÇÕES**

Partindo das discussões e decorrentes análises aqui (entre)tecidas podemos vislumbrar a via pela qual se dá o processo de (re)invenção da velhice na/pela agência midiática impressa. Embora minimamente representativas, as investigações ora empreendidas nos dão subsídios importantes para pensar o funcionamento da mídia e seu papel na (re)produção e circulação de sentidos no cerne social contemporâneo.

No que tange à produção discursiva de Veja, foi nos possível destacar algumas de suas estratégias das quais lança mão com vistas a subjetivar o indivíduo leitor, no caso em pauta precisamente o sujeito “velho”. Ao (des)construir velhos discursos cristalizados na sociedade acerca do ato de envelhecer, a revista não só desestabiliza a rede sentidos que os dão sustentação, como para além disso (re)constrói estes discursos tornando-os outros, criando novas bases que servirão de âncora para esse novo paradigma de velhice/juventude que engenhosamente ela propõe.

Tirando proveito de sua privilegiada posição na Ordem discursiva social (FOUCAULT, 1998a), a mídia (re)produz discursos que se incidirão diretamente sobre a vida dos indivíduos, impondo-os estilos de vida, modos de ser, agir e sentir, tramados a seu bel-prazer ou em parceria com outras instâncias, também tomadas em alta conta

no bojo das relações de saber/poder, como a Ciência para fortalecer ainda mais o seu discurso de modo que irrestritamente ele assuma o posto de discurso de verdade.

Para além disso, as hipóteses que aventamos no início do trabalho foram confirmadas, a saber, a mídia transformou o “sujeito velho” em alvo de um duplo processo pelo qual ela responde: o de objetificação e o de subjetivação. De fato, a velhice, ao ser ostensivamente discursivizada a partir do constatado aumento da população velha e da longevidade, aqui concebidos como Acontecimento (discursivo), sofre um processo de redimensionamento, donde se tem a derrocada de (das) velhas imagens e representações sociais, em detrimento de outros que principiam e marca(ra)m uma regularidade dali em diante.

## 7. REFERÊNCIAS

- BARBOSA, P. N. O acontecimento discursivo e a construção da identidade na História. In: SARGENTINI, Vanice; \_\_\_\_\_. (org.) **Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade**. São Carlos: Claraluz, 2004.
- \_\_\_\_\_. Uma definição da ordem discursiva midiática. In: MILANEZ, N.; GASPAR, N. R. (Orgs.). **A (des)ordem do discurso**. São Paulo: Contexto, 2010.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto de Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2005.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Programa de Saúde do Idoso - Dados Estatísticos sobre Idosos. Disponível em < <http://www.portal.saude.gov.br> >. Acesso em maio. 2009.
- CASTRO, A. L. de. **Culto ao corpo e sociedade**: mídia, estilos de vida e cultura de consumo. 2 ed. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2007.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1998a.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 13 ed. 1998b.
- \_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade 3**: O cuidado de si. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2005b.
- GREGOLIN, R. O acontecimento discursivo na mídia: metáfora de uma breve história do tempo. In: GREGOLIN, R. et al (orgs.). **Discurso e mídia**: A cultura do espetáculo. São Carlos: Claraluz, 2003.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Projeção da População do Brasil por Sexo e Idade para o período 1980-2050 – Revisão 2004. Disponível em < <http://www.ibge.gov.br> >. Acesso em abril 2009.
- PÊCHEUX, M. Papel da memória. In: ACHARD, P. et al. (org.). **Papel da memória**. Campinas: Pontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução de Eni P. Orlandi. 4. ed. Campinas,SP: Pontes Editores, 2006.

ORLANDI, E. Maio de 1968: Os silêncios da memória. In: ACHARD, P. et al. (org.). **Papel da memória.** Campinas: Pontes, 1999.

## A CIÊNCIA HISTÓRICA SEGUNDO WALTER BENJAMIN

Marcelo de Mello Rangel\* (PUC-Rio, Rio de Janeiro, Brasil)

Resumo: Analisamos o texto – “Sobre o conceito de história” -, de Walter Benjamin, buscando explicitar a determinação que o filósofo atribui à ciência histórica. Segundo Benjamin, a ciência histórica é uma atividade pragmática, que deve ser mobilizada a partir das requisições do presente, dizendo ainda de outra maneira, ela serve à disponibilização de sentidos e de afetos na medida mesmo em que o presente oferece ao homem desafios inéditos, para os quais não se possui enunciados adequados. A ciência histórica deveria oferecer sentidos e afetos, e isto com o objetivo de orientar os homens em geral na tarefa de configurar sentidos inéditos no interior de uma vida que não cessa de apresentar desafios também inéditos.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin, ciência histórica, filosofia da história, história, historiografia

Abstract: We analyze the text - "Über den Begriff der Geschichte" – where Walter Benjamin trying to show determination that the philosopher assigns to historical science. According to Benjamin, the historical science is a pragmatic activity, which must be mobilized from the requisitions of this, saying it another way, it serves for providing directions and affects the extent to which this same man offers unprecedented challenges, for which no one has adequate utterances. Science should provide historical meanings and affections, and that in order to guide men in general in the task of configuring unpublished senses within a life that never ceases to present challenges are also unprecedented.

---

\* Graduado em História e Filosofia. Doutorando em História pela PUC-Rio. E-mail: [mmellorangel@yahoo.com.br](mailto:mmellorangel@yahoo.com.br). Agradeço aos amigos Felipe Figueira e Rogério Seixas pela leitura atenta.



Keywords: Walter Benjamin, historical science, philosophy of history, history, historiography

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. (Walter Benjamin, 1994, p. 224)

Segundo Benjamin, a tarefa do historiador é a de articular o passado, ou se quisermos as “reminiscências”, ao presente, presente que aparece no texto acima como “momento de perigo”. Dizendo ainda em outras palavras, o filósofo alemão apresenta o princípio de determinação da ciência histórica, sua definição. A ciência histórica trata de articular o passado e o presente, o que significa dizer que o historiador é marcado pela tarefa de ligar, de encadear passado e presente.

Enquanto atividade de articulação, de composição, ou ainda de aproximação, entre o passado e o presente, a ciência histórica deveria ser orientada pela medida da pragmática, ou seja, caberia à escrita da história a tarefa de comparar, de aproximar o passado e o presente, e isto com vistas a algo específico, a saber, a composição de imagens e afetos capazes de auxiliar os homens em “momentos de perigo”, ou dito de outra forma, capazes de orientá-los no sentido de responder às requisições de seu tempo. O que temos até aqui, então, é a compreensão de que a ciência histórica deve unificar passado e presente e isto em nome de algo, e este algo é o enfrentamento dos desafios oferecidos, incessantemente, pela vida<sup>1</sup>.

Se Benjamin oferece, no trecho acima, uma definição positiva acerca do ofício do historiador, ele, a um só tempo, destaca aquilo mesmo que a ciência da história não deve ser, e ela não deve ser um conhecimento preocupado em fazer aparecer o que o passado “de fato foi”. O que está em jogo aqui parece, num primeiro momento, uma simples negação do estatuto tradicional conferido à ciência histórica no século XIX, a saber, a compreensão de que a ela caberia investigar o passado e representá-lo exatamente como foi. Benjamin critica sim esta pretensão, no entanto, algo mais está sendo dito, e este algo mais não se encontra exatamente no “como de fato foi”, mas sim no “conhecê-lo”. Para o filósofo, não se trata de conhecer o passado “como de fato foi”, nem propriamente de “conhecê-lo”. O



que está em jogo aqui é que a ciência histórica não pode representar o passado exatamente como foi, contudo, ela não pode ainda mais, esta ciência não pode conhecer o passado, ou ainda, não deveria pretender “conhecê-lo”<sup>ii</sup>.

Na segunda parte do texto que transcrevemos, Benjamin se utiliza do termo “apropriar-se”, que significa algo como tomar para si, fazer uso. Caberia, então, ao historiador, articular o passado no presente, comparando-os, aproximando-os, e isto com um objetivo determinado, a saber - fazer uso do passado em nome da própria sobrevivência e da conquista da “felicidade” no presente<sup>iii</sup>. Se o termo articular significa comparar e aproximar, e já inviabiliza a pretensão historiográfica de constituir um conhecimento neutro e puro, ou seja, um conhecimento em tudo afastado das requisições e sentidos oferecidos pelo presente, o termo apropriar-se radicaliza a crítica do filósofo alemão, estendendo-a à própria idéia de conhecimento. Conhecer significa saber, ter capacidade de distinguir, de discernir, ou ainda, estar a par, enfim, poder explicar, e explicação é tudo o que Benjamin não quer que o conhecimento histórico seja. Ao invés de explicar o passado, de torná-lo discernível, fazendo aparecer as determinações específicas de cada época, Walter Benjamin pretende, sim, apropriar-se do passado, tomá-lo para uso próprio, e quem toma para si furta e integra, ou se quisermos, articula, fazendo desaparecer o objeto furtado em nome de suas próprias necessidades. Esta é a natureza do conhecimento histórico, nem conhecimento do passado “como de fato foi”, nem mesmo conhecimento, mas sim apropriação<sup>iv</sup>.

No entanto, o texto destacado ainda é capaz de nos dizer algo mais, algo sobre a natureza mesmo desta apropriação que a ciência histórica deve ser, segundo Walter Benjamin. Em primeiro lugar, não se trata de apropriar-se de uma época, propriamente, de um mundo se quisermos, e de todos os seus significados e relações, trata-se, pelo contrário, de muito menos, de tomar para si uma reminiscência, o que significa recordação, ou melhor, uma vaga lembrança. A ciência histórica benjaminiana tem como fundamento uma vaga e ligeira lembrança, apenas. E, em segundo lugar, esta lembrança ligeira é autônoma, pois é ela mesma que decide sobre sua evidenciação, é ela mesma que apela ao homem, e isto em seu próprio tempo. Trata-se de uma ordem mnemônica estranha, e isto porque nela é o lembrado que decide pela lembrança, pois é ele quem “relampeja”; o lembrado é o ponto de origem do conhecimento histórico, o fundamento mesmo a partir do qual o historiador pode

iniciar sua atividade apropriadora (furtiva se quisermos), atitude que tem o poder de restituir ao presente sua condição de possibilidade, ou ainda, de espaço privilegiado à realização de algo inédito<sup>v</sup>.

O que temos até aqui, então, é a compreensão de que a determinação específica da ciência histórica, segundo Benjamin, não é conhecer o passado, mas sim furtar a ele sentidos e atmosferas, entre elas a da coragem e a da esperança, capazes de auxiliar o homem a lidar com problemas específicos de seu tempo, de seu mundo<sup>vi</sup>. E mais, não é o historiador que dá início, quando bem entende, a este movimento de rapina, mas é a própria presa que se oferece a ele, num átimo - de repente “relampeja”. E aqui o historiador deixa de ser, propriamente, o ponto de origem do conhecimento histórico e passa a ser uma espécie de coletor, alguém que se coloca no aguardo do próprio passado sob forma de reminiscências, pronto para evidenciá-lo e intensificá-lo. O historiador é alguém que aguarda o aparecimento de reminiscências, aqui e ali, sem, no entanto, possuir referências específicas para esta posição, e isto porque, segundo Benjamin, é a própria – “(...) imagem do passado que se oferece inesperadamente ao sujeito histórico num momento de perigo”. (Walter Benjamin, 1994, p. 224)

Com as palavras que desfecham o parágrafo acima, Benjamin intensifica a sua compreensão do princípio de determinação que fundaria a ciência histórica, a sua condição pragmática, ou ainda, seu valor prático, seu valor para a vida, para o enfrentamento de inimigos como as classes dominantes e o fascismo. Para o filósofo, a ciência histórica é muito menos ciência, conhecimento, explicitação (translúcida) de algo passado, do que uma espécie de estímulo à ação no presente. Caberia ao historiador “reter” uma determinada “imagem do passado”, ou um conjunto de sentidos e afetos (atmosferas), que aparecem sem que ele os posicione, sentidos e atmosferas que se evidenciam aqui e ali, em “momentos de perigo”. Ao reter determinados sentidos e afetos, o historiador aparece, novamente, como uma espécie de ladrão, alguém que furta, que toma para si algo que não é propriamente seu, mas que se torna seu na medida mesmo em que o furtado é apropriado a partir de requisições de determinado tempo.

O historiador retém, toma para si, as imagens enviadas ao presente pelo próprio passado, no ritmo e lógica próprios a este, e mais, ao ser compelido por tais sentidos e afetos, o

historiador afasta-se, necessariamente, de outros sentidos e atmosferas possíveis, que vigem no passado. Ou seja, na medida mesmo em que o historiador acolhe determinados sentidos que uma determinada lembrança oferece, ele se coloca no interior de um horizonte transcendental, o que significa dizer, no interior de possibilidades, de sentidos determinados, destes ou daqueles sentidos, e não de alguns outros. O historiador, quando retém algo do passado, tomando-o para si, quer queira quer não, se afasta, imediatamente, de outros muitos sentidos e sentimentos que se acomodam no esquecimento, sentidos com os quais, possivelmente, já se relacionara em outros momentos, mas que, por hora, se tornam indisponíveis. E, aqui, Benjamin está acentuando a crítica à pretensão da historiografia de conhecer o passado, mesmo aquela que porventura tenha abandonado a ilusão do “como foi”, e se comporte orientando-se pelas medidas da verossimilhança e da generalização. Para Benjamin, na relação entre historiador e passado, vigora uma determinação, a de que saber algo do passado significa mover-se no interior de um horizonte determinado, orientado por sentidos e afetos específicos, que afastam o historiador de outros sentidos e atmosferas, de outros horizontes. Esta determinação inviabiliza qualquer pretensão de conhecimento, e isto porque a cada horizonte evidenciado o historiador provoca o velamento de algum outro, ou ainda, a cada algo que conhece, ele esquece/perde determinados sentidos.

Ao reter lembranças do passado, o historiador perde-se de outras muitas passagens, de outros sentidos e atmosferas. Perde-se deles e passa a uma orientação determinada, percorre um caminho preciso, e isto a partir de coordenadas semânticas e afetivas precisas, próprias de um conjunto de lembranças específico. No entanto, há algo mais, e isto porque não se inicia a partir de então, segundo Benjamin, uma caminhada fatal, em tudo decidida, que seria, em verdade, a própria consumação de um determinado momento do passado, nem, muito menos, uma trajetória decidida pelo historiador a partir dos sentidos e afetos oferecidos pelo passado. O historiador não pode decidir, propriamente, sobre os sentidos e afetos oferecidos pelo passado e por ele evidenciados e intensificados. Ou melhor, o historiador, a partir do momento da lembrança, não é capaz de manipular seus sentidos e afetos, de recusá-los e de apartar-se deles de acordo com seus cálculos e de seus desejos. Ele não possui, propriamente, consciência acerca dos sentidos que o orientam, e isto porque

quando encontra a consciência de tais e tais sentidos e afetos é porque um horizonte ainda mais alargado e complexo de sentidos e de afetos já se fez viger, um horizonte transcendental. É isto mesmo que Benjamin quer dizer quando assinala que o lembrado da lembrança, ou seja, que os sentidos e atmosferas que advém do passado nascem “inesperadamente”, sem que o historiador tenha “consciência”. Este “inesperadamente” ou ainda o “inconsciente” de que se utiliza, determinam a condição de anterioridade do lembrado em relação à lembrança, o que é o mesmo que dizer que a lembrança aparece de maneira tardia, e isto já a partir do próprio lembrado, ou ainda dos sentidos e atmosferas que fundam a lembrança, a consciência.

Sendo assim, toda e qualquer consciência ou lembrança é posterior, tardia, constituindo-se como à intensificação mesmo dos sentidos que orientam o historiador, originariamente. Mas se o historiador não possui consciência exata dos mobilizadores que o orientam, e isto justo porque são do tipo transcendental, uma vez que são decididos antes de sua lembrança propriamente, também não podemos dizer que a descrição de Benjamin trata da concretização de uma simples repetição do passado através do historiador. E isto, não porque o historiador, em algum momento, se torna capaz de decidir sobre as orientações que o determinam, o que poderia provocar um tipo de ruptura com o próprio passado e a instauração do novo. Mas sim porque há um elemento em jogo tão determinante quanto o passado - o presente.

Para o filósofo alemão, há, ainda, outro horizonte transcendental no interior do qual o historiador se encontra já sempre situado, horizonte que é doador de requisições e de sentidos e afetos, trata-se do presente, do “momento de perigo”, que lemos acima. O que Benjamin está sublinhando é que o historiador encontra-se situado, originariamente, entre o presente e o passado, numa espécie de fusão de horizontes; o historiador encontra-se no interior de um mundo determinado pela tensão entre passado e presente. Antecipando o esclarecimento da questão que colocamos acima, a ciência histórica não trata de uma simples repetição do passado, intensificando-o apenas, e isto porque o próprio passado e seus sentidos e afetos só se evidenciam e ganham destaque no interior de uma relação originária com as requisições e problemas liberados pelo presente, em outras palavras,

passado e presente precisam nascer juntos. Acompanhemos, então, a quinta tese proposta por Benjamin:

A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido. ‘A verdade nunca escapará’ – essa frase de Gottfried Keller caracteriza o ponto exato em que o historicismo se separa do materialismo histórico. Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que este presente se sinta visado por ela<sup>vii</sup>.  
(Benjamin, 1994, p. 224)

O filósofo alemão explicita o tipo de relação que se dá entre passado e presente. Mais uma vez alerta para a determinação originária que o passado, que o lembrado, possui em relação à lembrança ou àquele que lembra - no caso o historiador -, e isto porque é o passado que “relampeja”, e que se deixa ou não “fixar”. É o passado que se permite ou não fixar, no entanto, há, ainda, outro ponto de origem fundamental ao aparecer do lembrado (do passado), e ele é o presente que, por sua vez, permite ou não que o lembrado possa ou não viger. Em verdade, segundo o filósofo, o “passado se dirige ao presente” e este, dependendo de como se relacione com o passado, acaba permitindo ou não que determinadas lembranças se evidenciem. O que está em jogo aqui, em outras palavras, é a determinação do próprio momento de origem da evidenciação do lembrado, um momento fundado na co-pertinência entre passado e presente. Aquele se “dirige” ao presente e este, ao se reconhecer em meio às lembranças oferecidas pelo passado, permite ou não ao passado viger. A origem da “fixação” das lembranças, das imagens do passado, é uma empatia originária, entre passado e presente, momento no qual um se reconhece no outro, no qual um compreende que o outro é composto de sentidos, afetos e de problemas semelhantes. Este momento originário antecede toda e qualquer atitude do historiador e, a um só tempo, quando se concretiza, funda um horizonte transcendental que provoca, ao historiador, por exemplo, sua evidenciação e intensificação. Aqui não há autonomia do passado, nem do historiador, nem do presente. Tudo que aparece, aparece a partir de um horizonte constituído pela composição originária entre passado e presente, “pois

irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que esse presente se sintá visado por ela<sup>viii</sup>.

O que vimos até aqui, a partir do segundo trecho citado, não é nada mais do que a intensificação do que entendemos ser a tese fundamental de Benjamin sobre aquilo mesmo que seria o princípio de determinação da ciência histórica, qual seja, sua qualidade pragmática. O que está em jogo, uma vez mais, é a recusa, por parte do filósofo, de que a ciência histórica seja compreendida, primordialmente, como conhecimento, mas que seja, sim, uma ação concretizadora marcada pela necessidade de auxiliar os homens em sua lida com os desafios, incessantes, apresentados pelo presente, um presente que seria sempre inédito. Uma ação que não pretendesse nada além do necessário para o enfrentamento dos desafios do presente, que não se sentisse culpada pelo velamento necessário de alguns sentidos e afetos, e isto justo para que outros sentidos e afetos possam assumir a condição de horizonte transcendental e devolver, assim, ao presente a possibilidade da esperança e da instauração do novo. Enfim, uma atividade comandada por homens que saibam o tempo exato de parar de conhecer, de deixar para trás o ‘muito’ que ainda poderiam acolher de passado, homens interessados em se utilizar daquilo que se evidenciou do passado como instrumento para batalhas decisivas no presente<sup>ix</sup>.

#### **Referências bibliográficas:**

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v. 1)

\_\_\_\_\_. Sur Le concept d’histoire. Paris: Gallimard, 2000. Traduit de l’allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Ruch. *Oeuvres*. t. III, p. 427-443.

\_\_\_\_\_. Über den Begriff der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974. *Gesammelte Schriften*. I-2, p. 691-704.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro*. A Escola de Frankfurt, a Melancolia e a Revolução. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva*. Da Utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CASANOVA, Marco Antonio. *O Instante Extraordinário*. Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

---

<sup>i</sup> Para compreendermos a concepção ontológica que sustenta as reflexões de Benjamin sobre a ciência histórica, concepção que descreve a vida como sendo marcada por uma espécie de abertura radical, ou seja, pelo aparecimento, incessante, de novos desafios, de novas relações e requisições, caberia uma análise detida de sua terceira tese sobre o conceito de história, que reproduzimos aqui, sem que possamos estudar detidamente – “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente de seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa *citation à l’ordre du jour* – e esse dia é justamente o do juízo final”. (Walter Benjamin, 1994, p. 223)

<sup>ii</sup> Segundo Benjamin, conhecer o passado deve ser uma pretensão epigonal, ou seja, tributária, ou ainda dependente dos desafios do presente, e isto porque só se deveria conhecer o passado na medida mesmo em que o presente reivindica-se do homem sabedoria e coragem que apenas o passado, através de suas realizações, de seus sentidos e afetos sedimentados, poderia oferecer. O que está em jogo aqui é a própria determinação da ciência histórica para Benjamin, de uma ciência que deveria ser uma espécie de fiel escudeira do presente, buscando no passado os sentidos e afetos necessários ao presente, e nada mais. Sendo ainda mais claro, o historiador, segundo o filósofo, não deveria desejar o passado, sua pretensão não deveria ser a de “conhecê-lo”, mas sim a de responder de forma adequada aos desafios oferecidos, incessantemente, pela vida, ou seja, o que está em pauta não é o conhecimento, mas sim uma espécie de sobrevivência no presente. Ao historiador que desejasse conhecer determinada época passada, Benjamin classificaria como triste, sem força para criar novos destinos, homens tristes que aderiam à ideologia preponderante, ao *status quo*. Em relação à negação benjaminiana de se buscar conhecer o passado, ainda podemos ler: “Fustel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em ressuscitar uma época que esqueça tudo o que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico. Esse método é



o da empatia. Sua origem é a inércia do coração, a *acedia*, que desespera de apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em seu relampejar fugaz. Para os teólogos medievais a *acedia* era o primeiro fundamento da tristeza. Flaubert, que a conhecia, escreveu: ‘Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage’. A natureza desta tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com *quem* o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor” (Walter Benjamin, 1994, p. 225). Em relação ao que chamamos de sobrevivência no presente, medida fundamental para compreendermos toda a obra benjaminiana, se torna imperioso anotarmos quais eram os dois inimigos fundamentais do filósofo alemão, ou seja, os inimigos que estimulavam Benjamin a descrever o próprio conhecimento histórico como epigonal, como tardio, em relação ao imperativo de manter-se vivo e tornar-se livre, a saber, a dominação de classe e o fascismo, senão vejamos: “A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais” (Walter Benjamin, 1994, p. 223). E sobre o fascismo: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo”. (Walter Benjamin, 1994, p. 226)

<sup>iii</sup> Cf. Benjamin, 1994, p. 222-223.

<sup>iv</sup> Segundo Benjamin, tudo o que é chamado de conhecimento não passa de “apropriação”, ou melhor, toda a produção cultural, que o filósofo chama de “monumentos da cultura” ou ainda de “bens culturais”, não passam de instrumentos que visam à luta de classes no presente. O que importa ressaltar é que os “monumentos da cultura”, o saber e a cultura em geral, estariam sendo apropriados, quase que exclusivamente, pelas classes dominantes, segundo Benjamin. A pretensão benjaminiana é a de esclarecer que conhecimento é determinação e apropriação de idéias e de pretensões em nome de interesses específicos, e que as classes dominadas tem de fazer da ciência histórica e da cultura em geral um instrumento que esteja ao seu favor na luta de classes. Neste sentido podemos ler: “Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão.” Ainda em relação à pretensão benjaminiana de aclarar a ciência e a cultura em geral como âmbitos no interior dos quais juízos e hierarquizações não passam de sentidos fundados em interesses bem delimitados no presente, podemos ler: “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história”. (Walter Benjamin, 1994, p. 223)

<sup>v</sup> Ao acolher os apelos do passado, o lembrado da lembrança, o historiador intensifica o passado até que ele mesmo se evidencie ainda mais, e o historiador realiza isto com o objetivo de emprestar ao presente o afeto da esperança, presente que passa a aparecer como âmbito no interior do qual o inédito, ou a sobrevivência feliz, se quisermos, passa a ser possível, senão vejamos: “Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (Walter Benjamin, 1994, p. 224-225). Para uma compreensão mais detida da noção de presente como espaço adequado a criações inéditas, seria necessário a análise do conceito benjaminiano de *jetztzeit*, ou tempo-de-agora, conforme a tradução de Jeanne Marie Gagnebin. As teses XIV e XV do texto “Sobre o conceito de história” são fundamentais para este estudo.

<sup>vi</sup> Ao acolher o lembrado da lembrança o historiador não evidencia e intensifica, apenas, realizações e sentidos esquecidos, ele também faz aparecer o que Benjamin chama de “coisas espirituais”, fundamentais a quaisquer atitudes reflexivas e ativas que pretendam resistir e transformar a ordem social. Ou seja, ao fazer história o historiador é, também, alguém que viabiliza atmosferas propícias, fundamentais, a qualquer atitude revolucionária, como podemos ler – “Mas na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança,



da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores”. (Walter Benjamin, 1994, p. 224)

vii Temos de anotar, aqui, uma correção que fiz à tradução. Na penúltima linha, onde escrevemos –“Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente”, encontra-se, na tradução que utilizamos – “Pois irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente”. No texto original podemos ler: “Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte”.

viii Ainda em relação a esta composição entre passado e presente, ou ainda, da concretização de empatia entre este e aquele, Benjamin ressalta que não importa a proximidade cronológica, e isto porque a história não é progressiva, podendo determinado presente reconhecer-se num passado distante. O que é fundamental para a empatia é, sim, a vigência de determinados sentidos, afetos e desafios semelhantes entre o passado e o presente que estão em relação, pois como podemos acompanhar: “A história é objeto de construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de ‘agoras’, que ele fez explodir do *continuum* da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado”. (Walter Benjamin, 1994, p. 229-230)

ix Walter Benjamin cita Nietzsche em sua décima segunda tese no texto “Sobre o conceito de história”. Em verdade, Benjamin lera com atenção a “Segunda Consideração Intempestiva”, de Friedrich Nietzsche. Sobre a necessidade de se aprender a lembrar e de se esquecer no tempo certo, Benjamin provavelmente tenha lido com gosto a seguinte passagem – “E isto é uma lei universal; cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte; se ele é incapaz de traçar um horizonte em torno de si, e, em contrapartida, se ele pensa demasiado em si mesmo para incluir no interior do próprio olhar um olhar estranho, então definha e decai lenta ou precipitadamente em seu ocaso oportuno. A serenidade, a boa consciência, a ação feliz, a confiança no que está por vir – tudo isto depende, tanto nos indivíduos como no povo, de que haja uma linha separando o que é claro, alcançável com o olhar, do obscuro e impossível de ser esclarecido; que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura*”. (Friedrich Nietzsche, 2003, p. 11)

## **ACORDA ALICE, ALUGA UM FILME PORNÔ – Uma Leitura dos Banheiros masculinos da UFBA**

Helder Thiago Cordeiro Maia<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir do texto da teórica queer Beatriz Preciado sobre as relações de poder nos banheiros públicos, o artigo traça uma leitura dos recados deixados nas portas de banheiros masculinos em seis prédios da UFBA. Contrariando o que afirma a teórica, a divisão dicotômica entre mictórios e cabines fechadas não é suficiente para dar conta da realidade local, havendo um continuum entre esses espaços e não uma divisão estanque.

**Palavras-chave:** TEORIA QUEER – BANHEIROS – UFBA

Os banheiros públicos, como bem explica Beatriz Preciado em seu artigo “Basura y Género, Mear/Cagar. Masculino/Femenino”, são instituições que nasceram com a burguesia e se generalizaram a partir do século XIX na Europa. Eles, que foram pensados inicialmente como espaços de gestão de dejetos humanos, logo se converteram, no século XX, em cabines de vigilância de gênero.

Os corpos reconhecidos exclusivamente dentro de uma lógica dualista, homem e mulher, masculino e feminino, passam a adjetivar o espaço físico banheiro, assim como também os configuram, definindo formas arquitetônicas específicas para cada um dos gêneros. Os banheiros, assim, passam a avaliar a adequação dos corpos aos códigos vigentes da masculinidade e da feminilidade sob pena de agressões verbais e físicas.

O controle dos corpos ocorre antes mesmo de entrarmos em um banheiro. Já na porta somos questionados sobre o nosso gênero; não nos é perguntado se vamos mijar ou se vamos cagar, somos, sim, interpelados pelo nosso sexo/gênero: somos homens ou mulheres? Por isso, como argumenta Preciado, não entramos nos banheiros somente para eliminar dejetos, mas para reafirmarmos a adequação dos nossos gêneros.

Preciado, a partir dessas questões, faz uma arqueologia dos poderes que operam e controlam os banheiros masculinos e femininos. Para a autora, a feminilidade se

---

<sup>1</sup> Helder Thiago Cordeiro Maia é aluno de graduação do curso de Letras Vernáculas com Espanhol na Universidade Federal da Bahia, bolsista do programa PET-LETRAS, orientando da professora Milena Britto e pesquisador do grupo CUS (Cultura e Sexualidade), vinculado ao CULT. E-mail: helderthiagomaia@hotmail.com

produz a partir da subtração do olhar público de todas as funções fisiológicas, entretanto, o olhar público e a afirmação da feminilidade se realizam nos espelhos que servem, ao mesmo tempo, aos retoques de maquiagem e a vigilância dos corpos. Os banheiros masculinos, contudo, são diferentes, o olhar público se realiza nos espelhos, mas também, e principalmente, nos mictórios, onde os homens mijam uns ao lado dos outros, estando as cabines fechadas destinadas aos dejetos sólidos. Como a autora conclui, a masculinidade nos banheiros públicos depende de uma separação definitiva entre pênis e ânus, mas, ainda assim, segundo a autora, ao contrário dos banheiros femininos, os banheiros masculinos são um espaço propício a sociabilidade (nos mictórios) e a experimentação sexual (nas cabines).

Se o ato de mijar em pé com o pênis à vista pública afirma a masculinidade e cria uma sociabilidade, o ânus, ao contrário, é um potencializador homossexual e por isso está condenado ao âmbito da privacidade, conseqüentemente as cabines fechadas. A performatividade da identidade masculina, nos mictórios, realiza-se em um jogo de corpo que oscila entre a exibição e o ocultamento do pênis.

A partir dessas reflexões teóricas, surgiu a necessidade de se pensar esses espaços fechados dos banheiros masculinos. Desde já, faço pequenas delimitações no objeto-banheiro para pensar a realidade local da nossa universidade.

Delimitei, então, como campo de análise, deste artigo, os banheiros públicos masculinos de seis prédios da Universidade Federal da Bahia, por isso, ficam de fora deste os banheiros exclusivos de professores e funcionários e também os banheiros femininos de forma geral. A partir dessa delimitação, foram fotografadas todas as cabines públicas de banheiros desses seis prédios da UFBA no mês de novembro do ano de 2009.

Foram selecionados três prédios de circulação ampla, ou seja, prédios onde estudantes-funcionários-professores-visitantes de diversos cursos circulam, foram eles: o PAF I, a Biblioteca Central e o PAF III. Além disso, foram selecionados e fotografados todos os banheiros públicos do Instituto de Biologia, do Instituto de Letras e do prédio da Faculdade de Comunicação.

Logo após o recolhimento e as primeiras análises desses dados, ficou comprovado que essa divisão mictório-sociabilidade-masculinidade x cabine-experimentação sexual-tentação homossexual não é tão rígida como pensa a autora, já que os mictórios funcionam muitas vezes como locais de experimentação sexual e as cabines, que condenam a experimentação sexual ao espaço privado e distante do olhar público, funcionam também como um espaço de sociabilidade e também de diálogo como pretendo demonstrar neste artigo.

Uma rápida passada em qualquer um desses banheiros, principalmente nos de ampla circulação, nos revela uma infinidade de anúncios, reflexões e principalmente de diálogos fictícios e também reais. São estes pequenos textos, deixados nas portas desses banheiros, o objeto deste artigo, cuja finalidade é comprovar que essas cabines, ao contrário do que pensa Beatriz Preciado, estão carregadas de sociabilidade, mas também podem ser vistas como espaços de afirmação de masculinidade, principalmente através das mensagens homofóbicas.

Devido à grande quantidade de textos encontrados, separei-os em grandes blocos temáticos: homofobia-masculinidade, homofobia-religião, diálogos-encontros sexuais, desejo-heteronormatividade e outras mensagens.

## **HOMOFOBIA-MASCULINIDADE**

A masculinidade, entendida como um conjunto de atributos e condutas que funcionam no campo simbólico, estrutura e modela o que se entende como identidade masculina, tendo tradicionalmente como seus principais eixos: a heterossexualidade, a dominação, o poder e a idéia do homem como provedor.

Para teóricos como Woodward, Tadeu da Silva e Hall (2007), toda identidade é necessariamente relacional, sendo a diferença a marcação simbólica relativa à outra identidade. A marcação dessa diferença é, assim, crucial no processo de construção da identidade masculina heterossexual, já que ela depende da diferença para se afirmar. Ocorrendo dentro de um sistema classificatório e hierárquico, a diferença é construída negativamente por meio da exclusão ou da marginalização.

Como bem explica Butler (2003), todas as identidades funcionam por meio da exclusão, por meio da construção discursiva de um exterior constitutivo e da produção de sujeitos abjetos e marginalizados, aparentemente fora do campo simbólico do representável.

São através desses dualismos que os gays são construídos normalmente como os outros, são aquilo que os homens heterossexuais não são. Dessa forma, de modo geral, o homem heterossexual constrói posições-de-sujeito para homossexuais tomando a si próprio como referenciais, utilizando a naturalização e a reificação da heterossexualidade para tornar outros corpos e práticas abjetos.

É dentro dessa lógica de deslegitimação que circulam os discursos e as práticas homofóbicas, já que, ao afirmar, a primazia da identidade masculina e heterossexual coloca-se em oposição os homossexuais como identidades e práticas desvalorizadas. A repetição de práticas e de discursos homofóbicos podem, assim, ser tomados como construtores da masculinidade tradicional.

Dessa forma, contrariando o que imagina Beatriz Preciado, as cabines de banheiros funcionam através dos textos homofóbicos que circulam em suas portas como um espaço, ainda que fechado ao olhar público, construtor da identidade masculina e, conseqüentemente, da masculinidade.

Transcrevo abaixo alguns desses discursos que foram encontrados nos banheiros da UFBA:

- a) “os iguais se repelem seus viadinhos”
- b) “morte aos viados / esses disimadores de AIDS”
- c) “Homossexual é pior que cavalo, pois pelo menos esse animal pensa!!!”
- d) “Morte aos gays! Filhos de Hitler”
- e) “VIADOS UMA PRAGA!!!”
- f) “Bando de viado da desgraça”
- g) “Todo viado é falso! Sumam viados”
- h) “Vão se foder todos os viados. A vantagem é que eu como as mulheres que vocês não pegam”

- i) “Gostamos de comer é isso aí das meninas (seta apontando para o ânus de uma mulher desenhada na porta). PORRRAAA!!! NÃO DE GAYS”
- j) “Esses caras tão por fora, vamos lascar essas vadias filhinas de papai que estudam aqui”
- k) “NÃO GOSTAMOS DE GAY PORRRAAA!!! Só de cuzinho de meninas”
- l) “ISTO É UMA DEGRADAÇÃO!!!”
- m) “Só de olhar homem já dá náuseas, e vcs querem rola!!! Tomem vergonha, seus viados discarados”
- n) “Chupar uma buceta! Isso que é bom!”
- o) “Porque aqui todos os homens são gays?”
- p) “Só tem viado nessa por(r)a? Puta que pariu eu quero xoxota!”

## **HOMOFOBIA-RELIGIÃO**

Segundo Hall (2006), as identidades têm sido extensamente questionadas e discutidas na teoria social e nas ciências humanas, vivemos o que o autor denomina de uma crise de identidade. Nesse processo, as identidades estão sendo descentradas ou fragmentadas. Para o autor, a identidade seria algo formado, ao longo do tempo, através de processos conscientes e inconscientes.

Na contramão de tudo isso está a visão das religiões de base cristã que através de um discurso ahistórico e mítico pretende manter posições identitárias inabaláveis, mantendo uma fantasia de identidades estáveis ancoradas num discurso de fé. Dentro dessa lógica, como esclarece Hall, as identidades seriam algo existente na consciência dos indivíduos desde o seu nascimento.

Assim, para a visão religiosa cristã, baseada nas tradições, os papéis de homens e mulheres estão definidos segundo uma origem divina. Há, conseqüentemente, um apelo a uma verdade mítica e biológica amparada em textos religiosos. Essa mesma tradição se sustenta e se afirma dentro de uma lógica da heterossexualidade compulsória, ou seja, não existem possibilidades afetivas-sexuais fora da heterossexualidade, sendo consideradas como desviantes e abjetos qualquer outro tipo de prática fora desse esquema normativo-obrigatório. Nesse discurso, a

heterossexualidade é a norma de origem divina e a homossexualidade é o abjeto que tem relações com o diabo, com a morte e com a AIDS.

Vale lembrar o que diz Butler (2008, p. 150) sobre as relações entre homossexualidade e morte:

“Evidentemente, os discursos homofóbicos que entendem a AIDS como o resultado da homossexualidade antes que como o resultado do intercambio de fluidos, exploram e fortalecem essa metáfora já circulante da homossexualidade apresentada como uma espécie de morte social e psíquica”.<sup>2</sup>

Essa situação termina por instaurar, quase sempre, situações de intolerância, já que questionar os papéis definidos e estabilizados na tradição acarretariam necessariamente na perda de prestígio do homem heterossexual. Ainda que, segundo Halperin (2007), os discursos homofóbicos não tenham um conteúdo estável, a intolerância de base cristã pode ser entendida como a principal fonte desses discursos.

Dentro dessa perspectiva é que encontramos uma série de mensagens que apelam para a aberração das práticas homossexuais, conforme podemos constatar nos textos transcritos abaixo que foram encontrados nos banheiros:

- a) “Deus criou o macho e a fêmea. Se vc sente atração por pessoas do mesmo sexo que o seu (homem com homem) pois estamos no banheiro masculino (macho). CERTAMENTE, você tem um problema”
- b) “O dia do juízo está proximo. Todos irão prestar conta a Deus, os grandes e os pequenos atos. Jesus estar voltando”
- c) “E o livre arbítrio Deus deixou ao ser humano. Para isso, para que ele possa escolher qual o caminho quer seguir, o da vida ou da morte!!! Pensem nisso!!!”
- d) “Fora os pederastas sodomitas e afemenados”

Porém, o discurso de intolerância não é apenas dirigido às práticas sexuais consideradas desviantes, ele também se volta para outras religiões, principalmente as de origem africanas, como podemos constatar pela mensagem abaixo:

- e) “Brinque com, Oxossi, Obaloaê, Exú, Iemanjá, o Diabo, enfim. Todo esse bando de derrotados. Mas não brinquem com Deus.”

---

<sup>2</sup> Tradução própria a partir do original em espanhol.  
Revista Litteris

Contudo, esses discursos homofóbicos e de intolerância religiosa obtêm respostas de outros usuários desses banheiros, às vezes em tom de deboche “Jesus é viado”, às vezes em tom de denuncia “Isto é intolerância religiosa”, mas também há a contestação dessa ordem religiosa em frases como “Deus não existe”. O fato de esses discursos serem contestados afirma a presença de diálogo entre os freqüentadores e afirma as cabines como um lugar de sociabilidade-masculinidade e não só de experimentação sexual.

## **DIÁLOGOS-ENCONTROS SEXUAIS**

Uma visão dicotômica, como sugere Preciado, não é suficiente para dar conta das performatividades nos banheiros masculinos. Os mictórios, assim como as cabines fechadas, são espaços de experimentação sexual e também de afirmação da masculinidade como ficou demonstrado acima.

Os diálogos encontrados nas portas dos banheiros, ainda que alguns sejam fictícios, escritos que obtêm respostas a posteriori, podem também serem reais, ocorrendo encontros quase sempre sexuais nesses mesmos locais, como ficou relatado em alguns desses textos.

Os diálogos que transcrevo abaixo dão conta de diálogos fictícios que ocorrem nesses banheiros, quase sempre nesses recados existem espaços para serem preenchidos com informações de outros usuários que devem completar os recados para que se realizem os encontros, assim como há também normas de condutas para que se realizem esses encontros, como bater duas ou três vezes na porta. Optei por não transcrever dados como e-mails e telefones.

- a) “Alguém afim em 2009? Deixe email: 20 anos. 19cm. Saradinho. Branco”. No campo reservado para o e-mail foram deixados três contatos de outros usuários.
- b) “Quero comer cu de viado. xxxx@hotmail.com”. Foi deixado um e-mail como resposta ao anúncio.
- c) “Meu cú é apertadinho. Quero rola. XXXX-XXXX”. Foi deixado um e-mail como resposta ao anúncio.
- d) “Estou aqui toda segunda e quarta. Passo por aqui às 17:30hs. Se quiser bater na porta 2 vezes. Gustavo, 14/04/08”. A resposta para esse anúncio foi: “Estive



aqui e você não estava. 28/04/08 17:40”. Há ainda mais duas outras respostas: “Vc é mentiroso!!! 18/06/08” e “Semana que vem eu volto! Você chupou meu cacete como uma puta! Safado gostoso!”. Esse último recado é também real, já que afirma a presença de relações sexuais nesse espaço.

- e) “2009.1 Chegou! Quero que vc chupe meu pau! Deixe horário ou contato:” Um telefone foi deixado como resposta. Logo em seguida, encontramos a mensagem “Só dá ocupado”, a partir dessa afirmação outros dois telefones foram deixados.
- f) “Sou curioso. Quero dar o cú. Deixem contato 29/09/09”. Um e-mail foi deixado como resposta.
- g) “Quem quiser ser chupado dia de quinta às 10:00 hs aqui 2009.2 05/10/09”. A resposta foi: “Qual o tel?”
- h) “Moro com amigo aqui perto e topamos sexo a 3! Mande e-mail: xxxxx@hotmail.com. 02/09/09”.
- i) “21 cm de pura delícia. xxxxx@hotmail.com 14/05/09 aqui às 8:00hs nesse box lhe espero”. Foi deixado um e-mail como resposta.
- j) “Vamos movimentar (16/03/09). Marque aqui dia e horário que você costuma entrar nesse box:” e como complemento “Senha bater 3x na porta”. As respostas foram: “Segunda – 13:30 Quarta - 13:30 (18/03) Sexta – 13:30 (27/03/09)”.
- k) “Quero mamar num pauzudo. Alan xxxx-xxxx. 05/11/2007”. Resposta: “Sou pauzudo e quero ser mamado”. Resposta: “Então vamos marcar. xxxxx@hotmail.com”. Resposta: “Só marcar dia e hora:” Resposta: “14/05/09 às 08:00hs aqui”.
- l) “Sou moreno, 1,65m, 61kg, cabelos e olhos pretos, 17cm de pica. Curto uma punheta a dois. Estou aqui toda sexta-feira às 18:00 hs. Bata na porta com dois toques”. Foram deixados como resposta duas datas e um nome.
- m) “Afim de putaria? Coloca aki o dia e hora e pronto. Toda terça 9:00 às 10:00. Quarta 12:00. Tô ai na porta”

Porém, há textos que também indicam e relatam esses encontros:

- a) “Semana que vem eu volto! Você chupou meu cacete como uma puta! Safado gostoso!”.

- b) “Comi um viado e ele cagou no meo pau”.
- c) “Dei o cú (cu) hoje, fui cagar e saiu sangue, sou o homem que não foge, de homem com pênis grande. Dr Marcos”.
- d) “Alguém chupou minha rola no SMURB. Lá é massa. Querendo é só marcar. Deixe tel:”

Há também nesses locais espaços para pesquisas informais, como por exemplo:

- a) “Pesquisa: O que vc (gay) estuda aqui?” Respostas: “Letras”, “Química”, “Estatística”, “Comunicação”, “Farmácia”.

Assim, os diálogos, que tem o corpo quase sempre como propulsor, quase sempre em forma de anúncios, são uma prova tanto da sociabilidade nesses espaços quanto da experimentação sexual.

## **DESEJO-HETERONORMATIVIDADE**

Na nossa sociedade, a norma compulsória é a heterossexualidade, construída e não problematizada nos discursos, sejam eles médicos, sociológicos ou religiosos. É, assim, que a heterossexualidade compulsória funda a heteronormatividade e, conseqüentemente, padrões normativos de performance. Dessa forma, a heteronormatividade pode ser entendida como o padrão de normalidade e de comportamento legítimo imposto aos indivíduos e aos corpos, tendo como modelo as relações monogâmicas heterossexuais.

São através desses discursos que se introduzem, no corpo e na performatividade não heterossexual, padrões de comportamento com bases heterossexuais, definindo normas de comportamentos semelhantes ao padrão hetero, cabendo, por exemplo, a um dos parceiros a posição de ativo e macho da relação e ao outro parceiro a posição de passivo e fêmea.

Os gays não estão dessa forma livres das imposições performativas de heteros, ao contrário eles assumem quase sempre esse papeis como forma de repetir padrões aceitos e legitimados socialmente, ou seja, a heteronormatividade reintroduz a homossexualidade na normalidade geral das relações sociais.

A maior parte desses diálogos encontrados nas portas dos banheiros estão dentro dessa lógica heteronormativa, há uma espécie de encantamento dos indivíduos por um corpo que se aproxime do padrão heterossexual. Através desses anúncios percebemos uma valorização excessiva de uma performatividade masculina tradicional, na qual são valorizadas características como a força e a não afetação, desvalorizando, em consequência, performatividades mais associadas ao feminino, como por exemplo, a afetação, entendida como uma certa docilidade performática.

São alguns exemplos disso, os textos abaixo:

- a) “Quero um broder malhadinho, gostoso, bonito, super ativo e com um pau bem grosso. Sou bonito, gostoso, malhado (corpo bem definido – surfista). Deixa algum recado aí véi”. A impossibilidade desse corpo e dessa performatividade marcada por características heterossexuais leva à resposta que dá título a este artigo: “Pq vc não aluga um FILME PORNÔ? NÃO ACHA QUE TÁ PEDINDO MUITO NÃO? SONHA, ALICE!!! há há há”.
- b) “surfista gatinho, olhos verdes, estudante de biologia (xxxx@yahoo.com.br). manda um e-mail logo. só os bonitos, gostosinhos e másculos e ativos.”
- c) “tel: xxxx-xxxx. Márcio. Versátil e tradicional”
- d) “Quero um broder bem gostoso, malhadinho, bonito, super ativo, bem macho, do pau bem grosso que queira fuder um outro broder bem macho, malhadinho (surfista), bonito e bem gostoso. Estudo no Instituto de Biologia”.
- e) “Não afem. gosta de chupa pica. Lig xxxx-xxxx. 16.09”
- f) “Procuro rapazes não afeminados, discretos, que estejam afim de algo legal... xxxx@bol.com.br”.
- g) “Sacanagem real com local p/ ativos. Deixe email:”
- h) “Passiva. Adoro rola. xxxx-xxxx. Carlos”.
- i) “Branco e gato. Chupo e dou o cú para machos. Aqui toda sexta depois das 10:00. Deixe recado”.

A lógica do armário/closet também figura nesses textos, por isso uma grande quantidade deles apela para uma discrição performativa e também uma discrição quanto às experimentações sexuais. Por exemplo:

- a) “Adoro comer cú 18 a 23 anos em segredo. Deixe seu recado”.
- b) “MACHO QUER MACHO. xxxx-xxxx. 2009.2”
- c) “Procuro passivo discreto e bonito. xxxx-xxxx. xxxxx@hotmail.com”

Porém, nem todos esses discursos operam dentro de uma lógica exclusivamente heteronormativa, há sempre aqueles que escapam em alguma medida a esses papéis, ainda que sejam poucos, esses recados parecem potencializar os corpos através de práticas sexuais não tradicionais em casais heterossexuais, por exemplo:

- a) “Curto meter mão em cuzão guloso. Meu email é: xxxx@hotmail.com. 10.09.09”
- b) “P/ ativos. Sexo a 3 c/ local e DP!!! Mandem ou deixem email: xxxx@hotmail.com”. Por DP entende-se dupla penetração.

A prática sexual que foge da heteronormatividade, não necessariamente foge performativamente dela, como se pode ver na última mensagem. Vale esclarecer, que o sexo anal, por si só, também é uma prática tradicionalmente não associada a heterossexuais.

### **OUTRAS MENSAGENS**

Como curiosidade, destaco algumas outras mensagens que considero importantes para possibilitar um quadro geral das mensagens encontradas, por exemplo:

- a) “ATENÇÃO!!! É TERMINANTEMENTE PROIBIDO ESCREVER NESTA PORTA!” Resposta: “VÁ SE FODER!!!”
- b) “Os seguranças daqui deveriam pegar mais no pau!”
- c) “Pq ninguém coloca tel. fixo? Ninguém pode tá ligando p/ cel não mermão!”
- d) “Em terra de passivas, quem tem 1 pau é Rei!!!”

### **FECHANDO A PORTA...**

A partir de tudo o que foi exposto neste artigo, fica claro que a divisão dicotomizada entre mictório e cabine não é suficiente para dar conta da realidade local, já que tanto os espaços fechados quanto os espaços abertos ao olhar público são, de

formas diferentes, espaços de sociabilidade, de afirmação da masculinidade e também espaços de experimentação sexual.

Porém, ainda que os banheiros se configurem como espaços marginais de experimentação sexual, onde se poderiam imaginar práticas mais variadas e quiçá corpos pluri-sexualizados, percebe-se fortemente a potência normativa e regulatória da heterossexualidade, lei que rege hegemonicamente corpos, desejos e práticas.

Se para Foucault, como nos lembra Halperin (2007), a homossexualidade era uma oportunidade histórica de deslocar novas potencialidades relacionais e afetivas, o que foi encontrado nesses textos revela mais uma tentativa de adequação as normas aceitas e legitimadas socialmente do que uma fuga a essas estruturas.

Por fim, esclareço que outras leituras devem ser feitas a partir de outras relações, por exemplo, relações entre desejo e raça, apesar de não terem sido tratadas aqui, tem presença significativa nesses recados.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BUTLER, Judith. Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Cuerpos que importam: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós, 2008.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HALPERIN, David. San Foucault. Para uma hagiografia gay. Buenos Aires: Ediciones Literales, 2007.

PRECIADO, Beatriz. Basura y Género, Mear/Cagar. Masculino/Femenino. Bilbao: Amasté, 2002.

WOODWARD, Kathryn; TADEU DA SILVA, Tomaz; HALL, Stuart. Identidade e Diferença. Petrópolis: Vozes, 2007.

## **Alberto Caeiro: a visão original**

Tatiana de Freitas Massuno<sup>1</sup>

**Resumo:** Alberto Caeiro, o mestre dos heterônimos, afirma que uma pedra é nada mais que uma pedra e que uma flor deve ser entendida como é: uma flor. Versos que aparentam ser tão simples como é a Natureza. No entanto, nesse artigo busca-se investigar a aparente simplicidade dos versos de Caeiro e entender como o poeta pode ser entendido como uma figura original, tanto dada a sua unicidade, quanto ao fato de ser o primeiro: primeiro homem.

**Palavras – chave:** Alberto Caeiro, Natureza, Adão, Paganismo, Inteligência.

**Abstract:** Alberto Caeiro, the master of Fernando Pessoa's heteronyms, claims that a stone is nothing but a stone and that a flower should be understood as it is: a flower. Verses that seem to be just as simple as Nature is. However, in this paper we intend to investigate the apparent simplicity of Caeiro's verses and try to understand how Caeiro can be conceived as being original not only in the sense of being unique, but also as being the first: the first man.

**Key words:** Alberto Caeiro, Nature, Adam, Paganism, Intelligence.

Uma pedra é nada mais que uma pedra. O perfume de uma flor se refere apenas a seu perfume natural, nada mais. Pensamentos, a princípio, simples que saem dos versos naturais do heterônimo-mestre do universo heteronímico de Fernando Pessoa: Alberto Caeiro. A princípio, pois, Caeiro afirma em pretensa entrevista querer nada mais, nada menos, que ser o maior poeta de todos os tempos: “Não pretendo ser mais do que o maior poeta do mundo. Fiz a maior descoberta que vale a pena fazer e ao pé da qual todas as outras descobertas são entretenimentos de crianças.” (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 180). O maior poeta cuja originalidade reside em criar versos naturais que correspondem à naturalidade da Natureza. Natureza com “n” maiúsculo, no entanto, não deve se referir à Natureza como ente, ou por ser a Natureza a materialidade de algum

---

1 Mestre em Literatura Portuguesa (UERJ) e bacharel em Inglês – Literaturas (UERJ). E-mail: [totiones@hotmail.com](mailto:totiones@hotmail.com). Endereço para acessar o lattes: <http://lattes.cnpq.br/8566036612434251>.

tipo de sentimento humano ou, menos ainda, por corresponder a Natureza à Humanidade, ganhando assim a estatura de um “n” maiúsculo, personificado:

Se às vezes falo dela como de um ente  
É que para falar dela preciso usar a linguagem dos homens  
Que dá personalidade às cousas,  
E impõe nome às cousas. (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 52)

Natureza, para Caeiro, é apenas Natureza. A Natureza incompreendida pelos homens que Alberto Caeiro, o guardador de rebanhos, vem através dos versos salvar do esquecimento, da incompreensão:

Sou mesmo o primeiro poeta a lembrar de que a Natureza existe.  
Os outros poetas têm cantado a Natureza subordinando-a a eles,  
como se eles fossem Deus; eu canto a Natureza subordinando-me a ela, porque nada me indica que sou superior a ela, visto que ela me inclui, que eu nasço dela e que (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 180).

Entretanto, algo nas afirmações simples e naturais de Caeiro, mestre de Campos e Reis e até mesmo de Fernando Pessoa ortônimo, merece maior atenção. Aquele cuja pretensão seria a de ser o maior poeta de todos os tempos, assim o faz, ao perceber que “A única coisa que uma pedra lhe diz é que nada tem absolutamente a dizer-lhe” (REIS/PESSOA, 1998, p. 129). Pensamento que, como observa Ricardo Reis ao tentar resguardar a posição de seu mestre Caeiro, poderia ser desmerecido por ser “excessivamente simples e fácil” (REIS/PESSOA, 1998, p. 112); contudo, continua Reis: “Nada há de mais fácil que fazer cousas *análogas*, uma vez esta vista” (REIS/PESSOA, 1998, p. 112). Afinal, se é tão fácil, tão excessivamente fácil, como não fora feito até então?

Originalidade proveniente de uma tendência ao objetivismo total, ou absoluto que faz com que Ricardo Reis afirme ser Caeiro “mais grego que os gregos” (REIS/PESSOA, 1998, p. 112). Reis lê os versos de Caeiro pela ótica do paganismo, fonte de inspiração também de seus versos: “Por isso, quando me declaro pagão, e amo a obra de Caeiro, porque ela envolve uma reconstrução integral da essência do paganismo, eu não sobreponho a esse amor quaisquer esperanças no futuro.” (REIS/PESSOA, 1998, p. 113) e julga também os versos do mestre através da mesma perspectiva: a estética pagã. Os defeitos que Ricardo Reis observa, sendo um deles o lastro de cristianismo da obra, provém do fato de Reis opor cristianismo ao paganismo,

sendo o cristianismo considerado uma apropriação decadente do paganismo- um retrocesso, portanto: “Com a vitória do cristianismo os poderes da sombra apoderaram-se da vida” (REIS/PESSOA, 1998, p. 114). Uma ressalva, todavia, faz-se necessária.

Ricardo Reis ao apontar os defeitos encontrados nos poemas de Alberto Caeiro, cita, primeiramente, a forma poética. Em segundo lugar, a presença cristã nos poemas, sendo ora explicada como “o banho morno de emotividade cristã”, ou ainda como “um sopro de mitologia cristã” (REIS/PESSOA, 1998, p. 121) não condizente, de acordo com o heterônimo, com o teor dos poemas, que seriam pagãos em essência. Reis, dessa forma, explicita uma primeira contradição daqueles versos aparentemente tão simples, tão pouco complexos: a presença cristã em poemas pagãos. Ricardo Reis, no entanto, desculpa o mestre. Entende que por ser Caeiro o primeiro poeta a verdadeiramente encarnar o paganismo, aqueles que abre caminhos, defeitos sejam, de fato, encontrados. Afinal, Caeiro aponta para uma nova direção. O desenvolvimento do paganismo viria com o tempo, provavelmente, através dos seus discípulos; no caso, através do próprio Reis. Fernando Pessoa ele-mesmo, ao escrever sobre a gênese dos heterônimos, afirma que Ricardo Reis nasce justamente desta veia de Caeiro - o paganismo: “Arranquei do seu falso paganismo o Ricardo Reis latente, descobri-lhe o nome e ajustei-o a si mesmo, porque nessa altura já o via” (PESSOA, 1998, p. 96). Curiosamente, aquilo que Ricardo Reis exalta em seu mestre, Fernando Pessoa chama de falso - o falso paganismo de Caeiro. O que significaria esse falso paganismo?

Fernando Pessoa em um pequeno texto intitulado *Prolegômenos (Ao estudo das religiões)* entende que metafísica seria um modo de sentir as coisas. O neopagão entenderia todas as metafísicas como aceitáveis. A cada hora da Natureza determinada metafísica poderia ser exigida, sendo, outra, em outro momento. Ecleticismo, portanto (PESSOA, 1998, p. 543):

Estando doente devo pensar o contrário  
Do que penso quando estou são  
(Senão não estaria doente),  
Devo sentir o contrário do que sinto  
Quando sou eu na saúde,  
Devo mentir à minha natureza  
De criatura que sente de certa maneira...  
Devo ser todo doente- ideia e tudo.”(CAEIRO/PESSOA, 2005,  
p. 40)



Caeiro, o “Argonauta das sensações” (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 73), permite-se ou aceita diferentes modos de sentir. O místico do corpo, assim, abre-se a diferentes metafísicas que são exigidas ou admitidas de acordo com sentimentos distintos perante a Natureza; permite-se, assim, ser outro distinto de si: “...a capacidade única de Caeiro de tornar-se outro, tornar-se planta, tornar-se coisa natural. A não-relação torna possível não uma relação de união, mas um processo de devir.”(GIL, 1999, p. 28) Sob essa perspectiva, torna-se clara a existência do paganismo em Caeiro ou em ser Caeiro o paganismo. Alberto Caeiro, não é, pois, poeta de uma única sensação, porém abre-se a todas elas, aceitando-as, sem moldá-las previamente a um único modo de sentir, mas sendo todo o seu corpo sensação:

E os meus pensamentos são todos sensações.  
Penso com os olhos e com os ouvidos  
E com as mãos e os pés  
E com o nariz e a boca (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 34)

Entretanto, tal possibilidade – sentir de diferentes formas, tornar-se outro – possui uma condição: a suspensão do pensamento. Se Caeiro consegue, com a sua simplicidade de alma, afirmar que:

No movimento da borboleta o movimento é que se move  
O perfume é que tem perfume no perfume da flor  
A borboleta é apenas borboleta  
E a flor é apenas flor. (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 66)

Assim o faz ao não ceder a uma ameaça constante: o pensamento. De forma alguma, no entanto, afirma o poeta que seja tarefa fácil, mas aprender a ver e a suspender o pensamento é algo que requer treino e uma desaprendizagem: “ Mas isso! (tristes de nós que trazemos a alma vestida!)/ Isso exige um estudo profundo, / Uma aprendizagem de desaprender” (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 49). Pensar torna-se, então, um risco. Ou se vê ou se pensa, ou se pensa ou se vê. Ceder ao pensamento seria perder a capacidade de ver as coisas como são, sem significação, tendo apenas existência e nada mais. Ademais, ceder ao pensamento seria perder a capacidade de ser natural e simples, perder a possibilidade de ser sempre outro, renovado pela visão das coisas puras em suas existências: “Sinto-me nascido a cada momento/ Para a eterna novidade do mundo...” (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 19).

Por outro lado, se Caeiro, momentaneamente, deixa-se pensar:

E eu pensando em tudo isso,  
Fiquei outra vez menos feliz...  
Fiquei sombrio e adocicado e soturno  
Como um dia em que todo o dia a trovoada ameaça  
E nem sequer de noite chega... (CAEIRO/PESSOA, 2005, p.22)

Um estado sombrio toma posse de si, sua visão torna-se turva, e ele, o poeta natural, entristece. A partir do momento em que Caetano põe-se a pensar, algo em si se transforma, a tristeza se apodera de si e as coisas desaparecem ante os seus olhos:

Se eu pensasse nessas cousas,  
Deixava de ver as árvores e as plantas  
E deixava de ver a Terra,  
Para ver só os meus pensamentos...  
Entristecia e ficava às escuras,  
E, assim, sem pensar, tenho a Terra e o Céu.  
(CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 60)

O pensamento, dessa forma, pressupõe perda. Perda aqui tanto no sentido das coisas quanto no sentido de si mesmo. Ao pensar as coisas, a Terra, o Céu perdem a claridade que detinham para serem apenas a escuridão dos pensamentos. Vê-se apenas pensamentos. Perde-se a capacidade de ser outro, para ser apenas pensamento. A percepção imediata das coisas transforma-se em algo distinto – pensamento.

Nesse ponto, entende-se o falso paganismo que Fernando Pessoa menciona ao falar de Alberto Caetano. Falso paganismo, pois, Caetano para ser esse devir-outro, assim o faz, ao não cair nas tentações do pensamento. Mantém-se nesse estado de imediaticidade por não comer do fruto do conhecimento. Outro heterônimo de Fernando Pessoa, o Barão de Teive, traz uma interpretação contundente do mito da queda do homem:

A conduta racional da vida é impossível. A inteligência não dá regra. E então compreendi o que talvez está oculto no mito da Queda: bateu-me no olhar da alma, como um relâmpago batera no do corpo, o terrível e verdadeiro sentido daquela tentação, pela qual Adão comera da Árvore da Ciência.  
Desde que existe inteligência, toda a vida é impossível.  
(TEIVE/PESSOA, 2006, p. 28)

Com a irrupção do pensamento, a vida se torna algo distinto do que era, torna-se pensamento sobre a vida que vida não mais é. Se, por outro lado, suspende-se o pensamento, a vida se instaura e o mundo pode ser aquilo que é: simplesmente mundo.

Curiosamente, o mestre pagão Caeiro, encarna o paganismo ao se ater a um mito cristão: o mito da Queda. Não que Caeiro seja um poeta decaído, mas, pelo contrário, ele traz em seus poemas o estado pré-queda do homem, o estado adâmico, original, anterior ao pecado:

A obra de Caeiro encontra-se com o olhar do primeiro homem, mas após a construção e a destruição das civilizações que se sucederam na Europa. Não houve que aprender e desaprender: ela é o resultado espontâneo de todo esse processo, reencontrando a visão da infância e da aurora da humanidade como se todos os olhares adultos da história se tivessem nela naturalmente metabolizado- ou seja, aprendidos e desaprendidos. Daí o peso crítico dessa poesia, o seu efeito revolucionário sobre os espíritos que dela se aproximam e por ela se deixarem impregnar; daí o facto de Caeiro ser capaz de escutar e compreender as mais finas sutilezas do pensamento especulativo (embora seja radicalmente distante dele. Como se houvesse um pensamento infantil a ser usado- também- pelos adultos). (GIL, 1999, p. 18).

Alberto Caeiro, no entanto, só se mantém nesse estado original por não ceder ao pensamento. Essa pressão, do pensamento, também se faz sentir em outros âmbitos. Principalmente, no que tange às palavras, o poeta precisa lutar contra tais pressões. Linguagem, para Caeiro, não pode ser sinônimo de significação, mas somente de linguagem que de forma alguma substitui as coisas: “Renque e o plural árvores não são cousas, são nomes” (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 71) visto que Caeiro, ao suspender o pensamento especulativo, busca ser renovado pela visão das coisas. Ou seja, para Alberto Caeiro uma árvore vista ontem não seria a mesma de hoje ou de amanhã, sendo o nome árvore para as todas elas uma incongruência. Para o poeta, portanto, a linguagem enquanto comunicação, enquanto instrumento, estaria comprometida pela própria natureza das coisas. Ou melhor, os nomes não poderiam corresponder a mais de uma coisa, no sentido de que como não há árvores idênticas (não sendo idênticas nem a elas mesmas), chamá-las todas de árvores vai contra a essência daquilo que Caeiro prega: a diferença, a singularidade. Caeiro, dessa forma, depara-se com um problema – o nome:

Mas se todas as entidades são a mesma coisa, ou seja, entidades na medida em que diferem uma da outra, então a substituição da diferença pela identidade que caracteriza, para Rousseau, toda a linguagem conceitual, está embutida no próprio ato de

nomeação, a “invenção” de um nome próprio. (MAN, 1996, p. 173)

Caeiro, portanto, busca uma claridade maior das palavras, uma relação imediata entre palavras e coisas: “Procuro encostar as palavras à ideia/ E não precisar de um corredor/ Do pensamento para as palavras.” (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 72), entretanto, há um problema: “Na medida em que toda a linguagem é conceitual, ela já fala sempre da linguagem e não de coisas” (MAN, 1996, p. 177). Se toda linguagem é conceitual e todo nome apaga as diferenças pela identidade, como, então, Caeiro luta com a linguagem?

Torna-se claro, através dos versos naturais de Caeiro, que sua concepção de linguagem é bastante distinta da dos homens, afinal, Caeiro é único, original. Sua concepção é tão distinta a ponto de ter que se sacrificar para ser lido: “Porque escrevo para eles me lerem sacrifico-me às vezes/ À sua estupidez de sentidos...”(CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 56). Que tipo de linguagem seria essa do poeta? “Porque sou só essa coisa odiosa, um intérprete da Natureza,/ Porque há homens que não percebem a sua linguagem,/ Por ela não ter linguagem nenhuma...”(CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 56). Um intérprete da Natureza, para quem? Para os homens. Caeiro, portanto, encontra-se em outro outro âmbito de linguagem, num âmbito de uma linguagem natural, onde as coisas e os nomes não são distintos, onde as diferenças não são escamoteadas e sim reveladas. O poeta se mantém em um estado de imediaticidade, pré-queda:

Para o contexto essencial da linguagem, o pecado original possui uma significação tríplice (para não mencionar suas outras significações): ao deixar a língua pura do nome, o homem converte a língua em meio (um instrumento para alcançar um conhecimento que lhe é inadequado) e com isso, em parte também o converte em *puro* signo; e isso é o que tem como consequência posterior a pluralidade das línguas; em segundo lugar, a partir do pecado original enquanto restituição da imediaticidade por ele violada, eleva-se uma nova magia, a magia do julgar, que não mais encontra um repouso beatífico em si mesma; em terceiro lugar, podemos arriscar a hipótese de a origem da abstração também dever ser buscada, enquanto capacidade do espírito linguístico, no pecado original. (BENJAMIN Apud MACHADO, 2004, p. 74).

Dessa forma, entende-se o sacrifício de Caeiro na medida em que para escrever

versos para os homens, precisa escrevê-los na língua dos homens e não na língua pura da Natureza: a linguagem sem linguagem da Natureza.

Alberto Caeiro encarna a sensibilidade pagã (PESSOA, 1998, p. 201), todavia, essa sensibilidade surge através de um dos preceitos básicos do cristianismo. Para o próprio pensamento pessoano tal fato não revela qualquer contra-senso uma vez que “o paganismo stava no fundo do cristismo” (PESSOA, 1998, p. 198). Curiosamente, o poeta inglês John Milton, influência constante na poesia de Fernando Pessoa, parece também apontar para esse sentido – o paganismo dentro do cristianismo.

O poema épico *Paradise Lost* do poeta inglês John Milton reconta a história da queda do homem. Em momento anterior à queda, Adão recebe a visita do anjo Rafael. O anjo, em sua visita, busca alertar Adão do iminente perigo que o rondava. Era preciso obedecer ao decreto divino e fugir, dessa maneira, da morte. Após longa conversa, na qual o anjo conta a história da guerra no Paraíso que levou à expulsão de vários anjos, de Lúcifer inclusive, além de esclarecer dúvidas que Adão possuía sobre a criação e o Paraíso, Adão chega à seguinte conclusão:

How fully hast thou satisfi'd mee, pure  
Intelligence of Heav'n, Angel serene,  
And freed from intricacies, taught to live,  
The easiest way, nor with perplexing thoughts  
To interrupt the sweet of Life, from which  
God hath bid dwell farr off all anxious cares,  
And not to molest us, unless we our selves  
Seek them with wandring thoughts, and notions vaine.  
But apte the Mind or Fancie is to roave  
Uncheckt, and of her roaving is no end;  
Till warn'd, or by experience taught, she learn  
That not to know at large of things remote  
From use, obscure or suttle, but to know  
That which before us lies in daily life,  
Is the prime Wisdom, what is more, is fume,  
Or emptiness, or fond impertinence,  
And renders us in things that most concerne  
Unpractis'd, unprepar'd, and still to seek (MILTON, 1952, p. 236)

Rafael ensina Adão a viver de forma mais simples, a não deixar com que pensamentos atrapalhem a vida, mas que aprenda a não se preocupar com coisas remotas, obscuras. Adverte, por outro lado, que se preocupe com aquilo que é pertinente a sua vida diária. A grande sabedoria é não buscar mundos invisíveis mas se preocupar

com o mundo visível, a saber, a própria Natureza que se apresenta ante aos seus olhos. A conversa com Rafael ensina a Adão, portanto, a não dar vazão a pensamentos que não fossem condizentes com sua vida prática já que é do pensamento ser infinito: “But apte the Mind or Fancie is to roave/ Uncheckt, and of her roaving is no end;”(MILTON, 1952, p. 236) e atrapalhar a vida.

Difícil ler os ensinamentos de Rafael e não pensar em Caeiro. Alberto Caeiro parece ter sido o único a, de fato, seguir os ensinamentos do anjo. Como se após a queda do homem, após ter o homem ganho o pensamento abstrato, após ter o homem traído o mundo pelo conhecimento, aprendesse que, na realidade, a vida somente teria sido possível pelo objetivismo pleno do paganismo, pela preocupação com aquilo que estaria frente a si:”A nossa alma e o céu e a terra bastam-nos/ Querer mais é perder isso e ser infeliz” (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 57). O peso crítico dos versos naturais de Caeiro.

Percebe-se, pois, que os versos de Alberto Caeiro ganham outra envergadura. Não mais de uma simplicidade ingênua, quase anacrônica, porém de uma crítica arguta ao homem. Os homens perderam a capacidade de ver ao sucumbir ao pensamento: “And carnal fear that day dimm'd *Adams* eye” (MILTON, 1952, p. 303). A queda do homem, com a perda da imediaticidade do Éden, tem como consequência a turvação da visão.

A capacidade de ver, no entanto, acaba por se resvalar em outros âmbitos, tais como no da linguagem. O homem, ao comer o fruto do conhecimento, adquire o conhecimento do bem e do mal, perde a capacidade do conhecimento do bem – que provém da prática, para se lançar à contemplação:

Knowledge of evil therefore has no object. There is no evil in the world. It arises in man himself, with the desire for knowledge, or rather for judgement. Knowledge of good, as knowledge is secondary. It ensues from practice. Knowledge of evil – as knowledge this is primary. It ensues from contemplation. (BENJAMIN, 2003, p. 233)

Implicando, portanto, a entrada do homem no pensamento abstrato. Distante, dessa maneira, da vida prática. Com o conhecimento abstrato, a perda da imediaticidade, o homem se lança a pensar o mundo, estando, todavia, longe dele. Busca-se algo além daquilo que se apresenta. Busca-se a significação das coisas. As coisas não tem mais existência, mas significação. O mundo que se põe ante aos olhos remete sempre a algo

além de si. Alberto Caeiro, por outro lado, ao se lançar não à contemplação, buscando a significação oculta das coisas; porém à visão, entende que tudo tem existência: “As cousas não têm significação: tem existência” (CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 65). Caeiro coloca-se na posição não de criar conceitos baseados naquilo que vê, porém de se tornar outro através delas. As coisas são somente as coisas. O mundo é somente o mundo. Ver o mundo é percebê-lo em sua singularidade de ser mundo. Algo diferente de Caeiro e diferente de si mesmo. As coisas não são idênticas, são existentes.

Assim como a visão das coisas simplesmente revela suas singularidades, era de se imaginar que o mesmo ocorresse com a linguagem. Entretanto, com a queda a linguagem perde a imediaticidade que detinha, para ser comunicação, instrumento e, não mais, a linguagem sem linguagem da Natureza. A palavra árvore é simplesmente uma palavra que, como tal, torna todas as palavras idênticas- coisa que não o são. O mundo não é abstrato. É apenas mundo, singular e diferente de si mesmo. Nisso está a ideia de visão de Caeiro.

Fernando Pessoa não somente menciona o falso paganismo de Caeiro, mas também o chama de: “um poeta bucólico, de espécie complicada” (PESSOA, 1998, p. 96). E, de fato, Caeiro é de uma espécie complicada. Desmerecer os versos de Caeiro pela aparente clareza e simplicidade que dita: “A borboleta é apenas borboleta/ E a flor é apenas flor.”(CAEIRO/PESSOA, 2005, p. 66) é não perceber o peso crítico de tais versos. Caeiro é um ser único. Não pelos parâmetros de uma dita individualidade ou subjetividade, haja vista que tais termos são tão alheios a sua poesia como o o pensamento especulativo. Mas único posto que original. Não há como ser Caeiro. Não há como possuir a visão original do mestre. Não é possível desde a queda do homem, desde sua busca incessante por algo que era nada mais, nada menos que intangível, inalcançável, incapaz de ser absorvido pela mente humana:

But Knowledge is as food, and needs no less  
Her Temperance over Appetite, to know  
In measure what the mind may well contain,  
Oppresses else with Surfet, and soon turns  
Wisdom to Folly, as Nourishment to Winde (MILTON, 1952, p. 220)

Alberto Caeiro, aquele que tinha como pretensão ser o maior poeta de todos os tempos, assim o faz ao perceber algo esquecido: a Natureza. Embora a princípio seus versos simples possam vir a apresentar algo de pueril, na realidade, trazem a percepção

de que o homem perdeu a capacidade de visão. Entender Caeiro como uma figura adâmica, pré-queda, original, é percebê-lo como um anacronismo. Ou seja, em pleno século XX, um poeta de nome Caeiro prega uma vida mais simples, prega a suspensão do pensamento, de certa forma, um retorno à origem do homem. Prega, portanto, o abandono de tudo que se construiu e se destruiu para sermos, novamente, originais, para redescobrir a visão e suspender a busca por um interior. Interior aqui pode ser entendido tanto no sentido de uma subjetividade, quando no sentido de profundidade. Alberto Caeiro pede, portanto, por um abandono à ideia de homem que se construiu. E apesar de Ricardo Reis ler os versos de Caeiro buscando algum tipo de consolação: “busco apenas nela consolar-me das malícias e das injustiças” (REIS/PESSOA, 1998, p. 113), há nos versos do mestre uma crueldade sem medida. Pois, afinal, não, não podemos ser Caeiro.

### **Bibliografia**

BENJAMIN, Walter. **The origin of German tragic drama**. London: Verso, 2003.

GIL, José. **Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa**. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.

MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. **Imanência e História: A crítica do conhecimento em Walter Benjamin**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

MAN, Paul de. **Alegorias da Leitura: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

MILTON, John. **Paradise Lost**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

PESSOA, Fernando. **A educação do estóico**. São Paulo: A Girafa Editora, 2006

\_\_\_\_\_. **Obras em Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

\_\_\_\_\_. **Poesia Completa de Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.