ISSN 0719-8310

POR UMA CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DO CONCEITO DE IDENTIDADE: LEITURAS CRUZADAS, VISÕES OPACAS

POR UNA CONTRIBUCIÓN CRÍTICA DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD: LECTURAS CRUZADAS, VISIONES OPACAS

---

revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía

revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia

nº 2

COLLÈGE INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE

Patrocina:

Universidad de Valparaíso CHILE
Convenio de Desempeño
HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES

POR UMA CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DO CONCEITO DE IDENTIDADE: LEITURAS CRUZADAS, VISÕES OPACAS

POR UNA CONTRIBUCIÓN CRÍTICA DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD: LECTURAS CRUZADAS, VISIONES OPACAS

---

revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía

revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia

nº 2

COLLÈGE INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE

Nº coordinado por Gustavo Chataignier

Patrocina:

Universidad de Valparaíso CHILE

Convenio de Desempeño

HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES

Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía
Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia

Director · Diretor
Gustavo Celedón (Chile)

Comité de Redacción · Comitê de Redação
Gustavo Chataignier (Brasil) – Bernardo Correa (Colombia) – Patricia González (Chile) / Ana Kiffer (Brasil) – Francisco Naishtat (Argentina) – Sergio Pérez (México) Tatiana Roque (Brasil) – Fernando Santoro (Brasil) – Senda Sferco (Argentina) – Lorena Souyris (Chile) – Ricardo Viscardi (Uruguay).

Comité Científico · Comitê Cientifico
Carolina Ávalos (Chile) – Claudia Barrera (Colombia) – Alberto Castrillón (Colombia) Filipe Ceppas (Brasil) – Carlos Contreras (Chile) – Jeanne-Marie Gagnebin (Brasil) Adolfo Vera (Chile) – Tuillang Yuing (Chile) – Patrice Vermeren (Francia)

Imagen de portada · Imagem de capa
Regina Moura · Arqueologías 2 Monotipia

Dirección postal · Endereço postal
Av. Blanco 1215 of. 101, edificio Nautilus / 2380005 Valparaíso / CHILE

Dirección electrónica · Endereço eletrônico
http://www.revistalatinoamericana-ciph.org

Contacto · Contato
contacto@revistalatinoamericana-ciph.org

Patrocina
Convenio de Desempeño para las Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, U. de Valparaíso

Edita
Colegio Internacional de Filosofía

ISSN
0719-8310

SUMARIO

EDITORIAL (PORTUGUÊS)
p. 7

EDITORIAL (ESPAÑOL)
p. 15

ARTÍCULOS / ARTIGOS
p. 23

Antropofagia e diferença: o matriarcado de Oswald como perspectiva anti-edipiana
Filipe Ceppas
p. 25

(Des)identidade brasileira: o caso do Modernismo e os causos de Macunaína
Pedro Duarte
p.43

Ser y devenir de América latina – Notas desde la perspectiva de la diferencia
Eduardo Pellejero
p. 59

Marcas registradas e identidade nacional: ainda algumas palavras sobre Burqini e o Burkini
Jérôme Lèbre
p. 73

Desconstrução de Identidades de Gênero: uma leitura foucaultiana sobre as formas de resistência como práticas de liberdade
Leandro Chevitarese - Vanessa Fonseca - Lindalva Trajano
p. 87

Magia, técnica y montaje en el proyecto anti-identitario de Raúl Ruiz
Adolfo Vera
p. 111

Gerando identidade:
uma perspectiva ontológica sobre a biolinguística chomskyana
Norman R. Madarasz
p. 125

PALABRAS / PALAVRAS
p. 159

(Otras) filosofías en Chile: las paradojas de la Disciplina de la distancia. Entrevista a Cecilia Sánchez.
Carolina Ávalos
P.161

ARCHIVOS / ARQUIVOS
p. 179

La filosofía francesa en el Río de La Plata: ¿aventura o destino?
Patrice Vermeren
p. 181

Editorial

Por uma contribuição à crítica do conceito de identidade: leituras cruzadas, visões opacas

Gustavo Chataignier*

Porque longe das cercas/ Embandeiradas que separam quintais/ No cume calmo/
Do meu olho que vê/ Assenta a sombra sonora/ De um disco voador
(Raul Seixas, Ouro de tolo)

A filosofia da diferença e as diversas tendências de pensamento crítico teriam, finalmente, dado cabo ao princípio de identidade. Não mais se ficaria inclinado, qual camelo, para nos fazer valer da imagem nietzscheana, diante do fardo da metafísica. Leves, sem ter de falar em nome de força maior ou instâncias transcendentes, poderíamos, enfim, dançar.

O que reintroduz a identidade no debate filosófico de nossos dias? Apenas "desvios" teóricos ou um complexo emaranhado "prático-simbólico", por falta de nome melhor, que ativa paixões da identidade, do Mesmo?

É ponto pacífico que não se filosofa da mesma maneira depois que se adotou a "suspeita" como método – não no sentido tautológico cartesiano, mas, antes, como regime produtivo de signos. O "acontecimento", em termos de pensamento, reorganiza a tradição e reorienta o desenrolar do presente. Nesse sentido, desvelam-se impensados, apontam-se pontos cegos constitutivos – a não compreensão de um autor por parte de outro e seus efeitos geradores de outras formas de pensamento. Que se pese o Kant de Nietzsche e a questão da impossibilidade do desinteresse; o Hegel de Deleuze e a possibilidade como modalidade do idêntico, oposta ao devir;

* Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio, Pesquisador associado do Departamento de filosofia da Universidade de Paris 8.

ou, ainda, as diferentes apropriações da obra de Marx, ora privilegiando sua formação ora um "corte epistemológico".

Alguma astúcia dos tempos, contudo, parece senão desmentir ao menos complexificar a questão. Ora, haveria algum impensado no seio mesmo da chamada filosofia da diferença? Ou, talvez mais fundamentalmente, pode-se afirmar que algo cuja natureza é processual – o pensamento – se estabilize em um "fim"? Incluímos neste rol de "não pureza" a metafísica e, também, a exploração e o exercício de poderes. A relação do par sujeito-objeto, por excelência operadora da dominação do *cogito*, é passível de ser eliminada? Ou sua refuncionalização é alterada e intercalada por rupturas, de forma mais ou menos intermitente, haja vista a raridade definidora do acontecimento?

Dito de outra maneira, lutas reais, cruzamentos agonísticos de forças, não seriam tão ou mais determinantes do que normatividades categorialmente organizadas? Se é pertinente postular um primado do acontecimento sobre suas séries temporais e estruturas, é-nos forçoso admitir que a filosofia se estabelece como uma relação com seu exterior. Tanto com elementos pré-conceituais e não filosóficos, no sentido de não conceituais, quanto com uma incontornável contingência (ainda que a contingência seja "a contingência de uma situação" ou, ainda, que a generalidade de uma "necessidade do devir" deva ser especificada por um "devir da necessidade").

Talvez fique ainda mais claro se precisemos uma vez mais a indagação: qual a relação entre pensamento e devir? De que lado da equação o princípio identitário se faz mais preponderante? Pode o pensamento (figura da identidade) fazer justiça a seu objeto (o não-idêntico, aquilo que muda)? Mais do que negar formas abertas de estabilidade (em certo sentido uma "identidade"), o desafio consiste em sondar como a identidade difere de si desde sempre – não se "começa" a se diferenciar, em etapa posterior à aquisição de unidade. A capacidade de "pensar contra si", como já se ventilou outrora, pode ser reativada.

A redação deste texto, bem como a proposição do tema aos colaboradores, foi

atropelada pela história. Um pouco como no filme *Nossa música*[1], onde Godard compara fotos de israelenses e palestinos e, interpretando a si mesmo, dá a ver que um segundo plano (ou contra-campo) é hegemonizado pelo primeiro, perdendo portanto visibilidade. Um sintoma fez irrupção. 13 de novembro de 2015 foi a data em que centenas de pessoas foram brutalmente assassinadas por terroristas se reclamando do Islã em Paris. O uso do gerúndio não é decorativo – evitou-se o vínculo forte do verbo ser, a identidade entre terrorismo e alguma "essência" islâmica. O que talvez provoque o pensamento é o choque da proximidade, como postulou Jean-Luc Nancy em recente tribuna na imprensa francesa – não só Beirute, Gaza, Bagdá ou Cartum. Ou uma favela.

Outras camadas sobredeterminam o debate, em geral nos países periféricos e em específico no Brasil. Como se solidarizar com as vítimas se atrocidades ainda maiores e certamente mais frequentes assolam populações na África e no Oriente Médio?, chegou-se a escrever nas redes enevoadas. No caso brasileiro, uma empresa mineradora, privatizada na onda dos anos 1990, é diretamente responsável pelo maior desastre ecológico já ocorrido no país. Barragens com minérios tóxicos se romperam no estado de Minas Gerais, gerando um verdadeiro tsunami de lama e lixo químico. Populações desabrigadas, cidades sem água, fauna e flora comprometidas são as consequências não casuais da falta de fiscalização por parte das autoridades. O Rio Doce, símbolo da biodiversidade, talvez jamais se recupere.

Não nos cabe, aqui, discutir diretamente a concorrência de causas que levaram ao massacre de civis e ao desastre ambiental. Mas, no espírito da reflexão proposta por este número, se percebeu uma série de argumentos identitários na esfera midiática sobre os ocorridos. Brasileiros não poderiam falar de Paris por conta de sua situação doméstica evidentemente calamitosa, na frente ecológica e na social; afora isto, evocou-se uma "indignação seletiva": optou-se tomar as dores da França, ao passo que massacres e mesmo fenômenos de violência urbana jamais recebem

[1] Notre music, 2004.

tamanha atenção. Claro está que movimentos de manada, ou rebanho, para retomar o mote de Nietzsche, em nada ajudam à reflexão e são dignos de crítica. Compadeço-me tão só de meu "igual" ou companheiro de destino? Por que uma causa, necessariamente, exclui a outra? Há ligação plausível entre elementos aparentemente tão disparatados?

Junte-se ao assalto empreendido pelos "bons costumes" a onda neo-liberal que assola diversos países da America Latina. Em Brasil, após golpe branco sustentado por duvidáveis tecnicismos jurídicos e pelos "*usual suspects*" de sempre (ou seja, os velhos detentores do poder, as mesmíssimas oligarquias políticas), apoiados pela mídia e pelo empresariado, levam adiante verdadeiro desmonte de proteções básicas da legislação trabalhista. Chegou-se a aventar uma jornada de trabalho de 12 horas; as regras para a aposentadoria beiram as raias do absurdo; o horário de almoço dos trabalhadores também foi colocado em questão; gestantes estão "liberadas" para trabalho em ambientes insalubres. Para não falar na absoluta escassez de recursos para a educação. Tudo em nome do "progresso" e de algum padrão jamais verificável em termos empíricos. Aqui a identidade é ditada pelo "equivalente universal".

É diante daquilo que não se pode falar que se deve, mais do que nunca, falar. Falar para falhar e assim tentar dar forma. "Fica o não dito pelo dito", explica o poeta maranhense. A concretude do dizer é uma diferença em relação à coisa; a morte desta ganha a vida do conceito. Por isso voltamos à carga, para falhar. Uma vez o dito, a linguagem cola na coisa – lhe é, portanto, constituinte. Haveria um denominador comum às anomias acima mencionadas. Um terrorismo mais amplo, tanto mais forte quanto mais naturalizado – "é assim" – e tornado invisível – ideologizado: o terrorismo do mercado. Temos aqui uma primeira pista de compreensão das críticas à identidade. O discurso extremista religioso, na Europa ou alhures, hoje ou ontem, sempre é sintoma de relações político-sociais. Exclusões e injustiças perpetradas no passado colonial foram respondidas não na língua da politização, mas na captura do discurso político pelo fundamentalismo moral-identitário. Afora o fato dos membros dos grupúsculos se beneficiarem dos sistemas de exploração vigentes, tanto na venda

de petróleo controlada por elites quanto na dominação das mulheres.

Voltando ao eixo da crítica das identidades, o tema nos parece merecer toda nossa atenção na medida em que o conceito aponta para toda uma série de práticas intersubjetivas. Sua compreensão é iluminada quando se lança mão das categorias de identidade e diferença.

De jogos de futebol e brigas em estádios à busca de justiçamento diante de delitos de moradores de rua ou na inusitada defesa de regimes militares. A praia, além do estereótipo local, se constituiu como espaço público e encontro de diferenças em cidades como o Rio de Janeiro. Após alguns episódios de assalto nas areias, os "arrastões", jovens da periferia foram abordados em ônibus, sem nada terem feito. A ideia do crime vale pelo crime – um crime para qualquer ideia digna deste nome. E aqui a identidade é nitidamente atravessada por um vetor de classe.

A confirmação narcísica de si mesmo nos sempre renovados ritos de consumo tentam desesperadamente encontrar uma imagem adequada ao ego. A caveira da moda revela sua face. O rol de etiquetas desfila para o prazer das projeções do imaginário, deixando tudo no lugar – até a próxima coleção. O mundo disponível a um clique, sem distâncias ou constrangimento. A *Máquina do mundo* se desvela em cascatas de janelas: "As mais soberbas pontes e edifícios,/ o que nas oficinas se elabora,/ o que pensado foi e / logo atinge/ distância superior ao pensamento,/ os recursos da terra dominados,/ e as paixões e os impulsos e os tormentos".

Mesmo uma vida "crua", sem agrotóxicos, paradoxalmente aponta para uma busca de origens, de pureza. Uma das artimanhas da forma mercadoria consiste em creditar suas características a seu valor de uso, apagando as relações sociais e o trabalho que a engendraram. A relação entre as coisas "reflete" a relação entre os homens; as relações entre estes, por sua vez, perdem o caráter de reflexo para que se erija o mundo intersubjetivo. A título ilustrativo, nos vem à memória uma canção do grupo punk Dead Kennedys, *California über alles*, cuja letra revela um pouco o espírito de nosso tempo de controle e imediatismos: "*Zen fascists will control you/ A hundred*

per cent natural/ you will jog for the master race/ and allways wear the happy face"[2]. Sugerimos um título mais atual, "*Miami über alles*".

Está-se sempre de posse da boa medida, exata, para que o certo se separe do errado. E isto de maneira imediata, sem a menor sombra de dúvida. Com o perdão do tom jocoso, tal radicalização do "Iluminismo" suspende o tempo do pensamento. Os processos de dessacralização de valores, catapultados na modernidade, quer seja via pragmatismo político, ética de acumulação, competição e existência para o consumo, e, finalmente, a biologização da vida, tentam nos fazer crer em um "mundo sem ideia". Eis o termo empregado por Alain Badiou. Louco, elitista, desnecessário ou midiático, o intelectual, por seu turno, não diz a que vem – a não ser se se posicionar do lado da moral e das redundâncias do senso comum e suas espetacularizações. Ou separado ou integrado, eis suas figuras hegemônicas. A filosofia, quanto a ela, está do lado da pergunta, eis sua ética, como descreve Patrice Vermeren.

Boa parte do discurso político pós-marxista se nutre de uma dialética entre diferença e identidade. Falamos das justas reivindicações de minorias: o discurso feminista, homossexual, negro, indígena ou relativo a etnias. A compreensão política deve superar uma visada "aristocratizante" de desqualificar demandas sociais em nome de "ressentimento" ou da chamada de ideais metafísicos, como humanidade, paz, razão. A pergunta filosófica consiste em averiguar quais consequências práticas decorrem deste debate/embate. O que acarreta a crítica às injustiças? Debate, ou melhor, interlocução *forçada*: há, antes de mais nada, uma "desidentificação" com a ordem estabelecida, dando o ensejo a uma disponibilidade subjetiva de engajamento; depois, a verificação via confronto: o que nossa realidade tem que ver com tal norma ou conceito? Ou, ainda, a referida norma, caso se queira universal, deve incluir a nossa parte; finalmente, chega-se não a uma identificação com uma causa – o que

[2] Tradução livre: "Zen fascistas vão te controlar/ cem por cento natural/ você vai dar uma corridinha em nome da raça superior/ e sempre usar o rosto feliz".

retiraria a distância crítica. Tem-se tão só identificações impossíveis, geradoras de novas posições subjetivas: torna-se outro por meio do outro. O raciocínio de Jacques Rancière, sucintamente lembrado, acrescenta ainda que a igualdade deve ser suposta. A igualdade, e não a comunicação; a condição, e não um dever ser. Igualdade não essencial, trata-se da partilha e moldagem do sensível e sua diferenciação no tempo.

Um dos méritos de se optar pelo sensível como articulador de sentido reside no fato de que universalismo e particularidade não se opõem, o que já se antevê no gesto subjetivo da ruptura experienciada quando das desidentificações. O revide da lei de talião pressupõe o outro e cria esse outro contra o qual se age. O processo da igualdade é a diferença. Afirmar uma "identidade diferente" não dá conta do desafio: quais conflitos implicam a identidade? A começar nos sujeitos por ela designados. Quem sabe assim se rompa com círculos viciosos, autorreferentes. A diferença não pode, portanto, ser uma propriedade, a separar arquipélagos. Não pode ser reivindicada em dialetos – deve, isto sim, ser idiomática. Com o cuidado de não reduzir o que foi dito a uma descrição empírica, conclui-se que tribos e minorias são portadoras (e criadoras) de direitos.

A vida comum na polis está em jogo. A identidade coisifica o outro, atribuindo-lhe a posição e o papel de puro desconhecido. Por outro lado, nossa subjetividade, cortada dos pertencimentos e assim tornada inteira, só pode se ver ameaçada diante do desconhecido – o imigrante, que não rouba emprego mas realiza tarefas que os Europeus não estão dispostos mais a fazer, o homossexual, que assombra parlamentares de bancadas religiosas e seus ideias de família, o jovem de periferia nas areias douradas.

Invertamos a questão com o auxílio de Gilles Deleuze: "A maioria é nada, a minoria é todo mundo". A maioria não fala por si, não atravessou a minoridade... O abecedário do referido pensador é também instrutivo. Ser de esquerda, define, é se pensar menor, poeira no cosmos – em um movimento que passa por continentes, países e pode chegar à destinação de uma carta. Questão de percepção. Dessa maneira, a arte talvez possa nos auxiliar a trazer essa distância para perto. Não como

o ícone que remete a um exterior – o que a publicidade denomina de “conceito”... Devorar, transfigurar e criar. Imagens que falam por si, não nos remetendo a um além do sensível, nos devolvem a opacidade necessária para experimentar novos caminhos.

Enquanto isso, é-se filmado, catalogado, esquadrinhado, tornado disponível em nome de algum bem superior. Em nome de quem se dá a segurança?

Fiéis ao espírito do CIPh, propomos esta publicação como modesto auxílio à construção de um *topos*, conceitual e afetivo, para o debate filosófico entre colegas, conhecidos ou não. Uma vez mais, não é questão de expressar alguma essência latino-americana. Antes, o intuito é de cavar um novo lugar para a filosofia, uma outra posição para a inserção, o comentário e quiçá criação. Dispositivo de dispositivo: é preciso estar disposto. Boa leitura e bons deslocamento

Editorial
Para una contribución crítica del concepto de identidad: lecturas cruzadas, visiones opacas

Gustavo Chataignier[*]

Porque lejos de las cercas / alambradas que separan las quintas / en la cima calma / de mi ojo que ve / se acerca la sombra sonora / De un disco volador
Raúl Seixas, Oro de los tontos

La filosofía de la diferencia y las diversas tendencias del pensamiento crítico habrían, finalmente, puesto término al principio de identidad. Apenas permanecería en pie, cual camello, para hacernos valer de la imagen nietzscheana, frente al fardo de la metafísica. Livianos, sin tener que hablar en nombre de alguna fuerza mayor o de instancias trascendentes, podríamos, por fin, bailar.

¿Qué introduce la identidad en el debate filosófico de nuestros días? ¿Apenas "desvíos" teóricos o un complejo enmarañado "práctico-simbólico", a falta de un nombre mejor, que activa pasiones de identidad, de lo Mismo?

Es comúnmente aceptado que no se filosofa de la misma manera desde que se adopta la "sospecha" como método —no en el sentido tautológico cartesiano, más bien, antes, como régimen productivo de signos. El "acontecimiento", en términos de pensamiento, reorganiza la tradición y reorienta el desarrollo del presente. En este sentido, se develan impensados, se levantan puntos ciegos constitutivos —no la comprensión de un autor por parte de otro, sino sus efectos generadores de otras formas de pensamiento. Que se pese el Kant de Nietzsche y la cuestión de la imposibilidad del desinterés; el Hegel de Deleuze y la imposibilidad como modalidad

[*] Departamento de Comunicación Social de PUC-Rio, investigador asociado del Departamento de filosofía de la Universidad de Paris 8.

de lo idéntico, opuesta al devenir; o, incluso, las diferentes apropiaciones de la obra de Marx, sea privilegiando su formación, sea privilegiando el "corte epistemológico".

Cierta astucia de los tiempos, con todo, parece, si no desmentir, al menos complejizar la cuestión. Ahora, ¿habría algún impensado en el seno mismo de la llamada filosofía de la diferencia? O, quizás de manera más profunda, ¿se puede afirmar que algo cuya naturaleza es procesual –el pensamiento– se estabilice en un fin? Incluimos en esta lista de "no pureza" a la metafísica y, también, a la exploración y el ejercicio de poderes. ¿La relación del par sujeto-objeto, por excelencia la instancia operadora de la dominación a partir del cogito, es susceptible de ser eliminada? ¿O su refuncionalización es alterada e intercalada por rupturas, de forma más o menos intermitente, en vistas de la rareza definidora del acontecimiento?

Dicho de otra manera, ¿luchas reales, cruzamientos agonísticos de fuerzas, no serían tan o más determinantes que las normatividades categorialmente organizadas? Si es pertinente postular un primado del acontecimiento sobre sus series temporales y estructuras, nos es forzoso admitir que la filosofía se establece como una relación con su exterior. Tanto con elementos pre-conceptuales y no filosóficos, en el sentido de no conceptuales, cuanto con una incontornable contingencia (aun cuando la contingencia sea "la contingencia de una situación" o, incluso, que la generalidad de una "necesidad del devenir" deba ser especificada por un "devenir de la necesidad").

Sea quizás más claro si precisamos una vez más la indagación: ¿cuál es la relación entre el pensamiento y el devenir? ¿De qué lado de la ecuación el principio identitatario se hace más preponderante? ¿Puede el pensamiento (figura de la identidad) hacer justicia a su objeto (lo no idéntico, aquello que cambia)? Más que negar formas abiertas de estabilidad (en cierto sentido una "identidad"), el desafío consiste en sondear cómo la identidad difiere de sí desde siempre —no se "comienza" a diferenciarse, en una etapa posterior a la adquisición de la unidad. La capacidad de "pensar contra sí", como ya se ventiló otrora, puede ser reactivada.

La redacción de este texto, si bien en principio una proposición de tema para

colaboradores, fue embestida por la historia. Un poco como en el film *Nuestra Música* (2004), donde Godard compara fotos de israelitas y palestinos e, interpretándose a sí mismo, muestra que un segundo plano (o contra-campo) es hegemonizado por el primero, perdiendo por tanto visibilidad. Un síntoma hace irrupción. 13 de noviembre de 2015 fue la fecha en que cientos de personas fueron brutalmente asesinadas por terroristas reclamándose del Islam, en París. El uso del gerundio no es decorativo — se evita el fuerte vínculo del verbo ser, la identidad entre terrorismo y cierta "esencia" islámica. Lo que talvez provoca al pensamiento es el choque de la proximidad, como ha postulado Jean-Luc Nancy en reciente tribuna en la prensa francesa —no sólo Beirut, Gaza, Bagdad o Jartum. O una favela.

Otras capas sobredeterminan el debate, en general en nuestros países periféricos y particularmente en Brasil. "¿Cómo solidarizar con las víctimas si atrocidades aún mayores y ciertamente más frecuentes asolan poblaciones en África y en Oriente Medio?" llegó a escribirse en las redes sociales. En el caso brasileño, una empresa minera, privatizada en la oleada de los años 1990, es directamente responsable del mayor desastre ecológico jamás ocurrido en el país. Represas con minerales tóxicos se rompieron en el estado de Minais Gerais, generando un verdadero tsunami de barro y residuos químicos. Poblaciones desprotegidas, ciudades sin agua, fauna y flora comprometidas son las consecuencias no casuales de la falta de fiscalización por parte de las autoridades. Río Doce, símbolo de la biodiversidad, quizás jamás se recupere.

No nos cabe, aquí, discutir directamente la confluencia de causas que llevaron a la masacre de civiles y al desastre ambiental. Pero, en el espíritu de reflexión propuesto por este número, se perciben una serie de argumentos identitarios en la esfera mediática a propósito de los acontecimientos ocurridos. Los brasileños no podrían hablar de París a propósito de su situación evidentemente calamitosa, en el frente ecológico y social: visto desde afuera, se evoca una "indignación selectiva": se opta por tomar los dolores de Francia, al tiempo que las masacres y los mismos fenómenos de violencia urbana locales jamás reciben tamaña atención. Claro está que los movimientos de masa, o rebaño, para retomar la frase de Nietzsche, en nada

ayudan a la reflexión y son dignos de crítica. ¿Me compadezco tan sólo de mi “igual” o compañero de destino? ¿Por qué una causa, necesariamente, excluye a otra? ¿Existe una conexión plausible entre elementos aparentemente tan disparatados?

Se une al asalto emprendido por las "buenas costumbres" la onda neo-liberal que asola a diversos países de América Latina. En Brasil, tras el golpe blanco sustentado por dudosos tecnicismos jurídicos y por los "*usual suspects*" de siempre (es decir, los viejos poseedores del poder, las mismísimas oligarquías políticas), apoyados por los medios y por el empresariado, llevan adelante una supresión de protecciones básicas de la legislación laboral. Se llegó a una jornada de trabajo de 12 horas; las leyes de la jubilación bordean el absurdo; el horario de almuerzo de los trabajadores también se ha puesto en cuestión; las mujeres embarazadas están "autorizadas" para trabajar en ambientes insalubres. Sin hablar de la absoluta escasez de recursos para la educación. Todo en nombre del "progreso" y de algún patrón jamás verificable en términos empíricos. Aquí la identidad es dictada por el "equivalente universal".

Y es frente a esto que no se puede decir que no se debe, más que nunca, hablar. Hablar para nada lograr. “Queda lo que no ha dicho en lugar de lo que fue dicho”, explica el poeta maranhense. La concretud de la frase es una diferencia en relación a la cosa; su muerte gana la vida del concepto. Por eso volteamos la carga, para hablar. Una vez lo dicho, el lenguaje pega a la cosa – le es, por tanto, constituyente. Habría un denominador común a las anomias arriba mencionadas. Un terrorismo más amplio, tanto más fuerte cuanto más naturalizado –“es así”– se vuelve invisible — ideologizado: el terrorismo del mercado. Tenemos aquí una primera pista para la comprensión de las críticas a la identidad. El discurso extremista religioso, en Europa o en cualquier otra parte, hoy o ayer, siempre es síntoma de relaciones político-sociales. Exclusiones e injusticias perpetradas en el pasado colonial fueron respondidas no en la lengua de la politización, sino en la captura del discurso político por el fundamentalismo moral-identitatario. Sin contar el hecho de que los miembros de grupúsculos se beneficiaran de los sistemas de explotación vigentes, tanto en la venta de petróleo controlada por las elites como en la dominación de las mujeres.

Volviendo al eje de la crítica a las identidades, el tema nos parece merecer toda nuestra atención en la medida en que el concepto apunta a toda una serie de prácticas intersubjetivas. Su comprensión es iluminada cuando se hace uso de las categorías de identidad y diferencia.

De partidos de fútbol y peleas en los estadios deportivos hasta el asesinato a sangre fría de mendigos o, todavía más, la inédita defensa del régimen militar. La playa, más allá de componer el estereotipo local, se constituye como espacio público y de encuentro de diferencias en ciudades como Río de Janeiro. Luego de ciertos episodios de robo en la arena, los "robos colectivos" [*arrestôes*], jóvenes de la periferia fueron interpelados en muchas ocasiones en el transporte público, sin haber hecho nada. La calavera de la de la moda muestra su rostro. El rol de las etiquetas desfila para el placer de las proyecciones del imaginario, dejando todo en el lugar —hasta la próxima colección. El mundo disponible en un clic, sin distancias o limitaciones. *La Máquina del mundo* se desvela en cascadas de ventanas: "Los más soberbios puentes y edificios, / lo que en las oficinas se elabora, / lo que pensado fue y / luego alcanza / distancia superior al pensamiento, / los recursos de la tierra dominados / y las pasiones y los impulsos y los tormentos".

Incluso una vida "cruda", sin agrotóxicos, paradójicamente apunta a una búsqueda de orígenes, de pureza. Una de las artimañas de la forma mercantil consiste en acreditar sus características a su valor de uso, apagando las relaciones sociales y el trabajo que las engendrará. La relación entre las cosas "refleja" la relación entre los hombres; las relaciones entre éstos, a su vez, pierde el carácter de reflejo para que se erija el mundo intersubjetivo. A título ilustrativo, nos viene a la memoria una canción del grupo punk Dead Kennedys, *California über alles*, cuya letra revela un poco el espíritu de nuestro tiempo de control e inmediatez: "“Zen fascists will control you/ A hundred per cent natural/ you will jog for the master race / and allways wear the

happy face”[1]. Sugerimos un título más actual, "Miami über alles".

Se está siempre en posesión de la buena medida, exacta, para que lo cierto se separe de lo malo. Y esto de manera inmediata, sin la menor sombra de duda. Con el perdón de tono jocoso, tal radicalización del "Iluminismo" suspende el tiempo del pensamiento. Los procesos de desacralización de valores, catapultados en la modernidad, sea vía pragmatismo político, ética de acumulación, competencia y existencia para el consumo, y, finalmente, la biologización de la vida, intentan hacernos creer en un "mundo sin idea".

He aquí el término empleado por Alain Badiou. Loco, elitista, innecesario o mediático, el intelectual, a su vez, no dice a qué viene – a no ser que se sitúe del lado de la moral y de las redundancias del sentido común y sus espectacularizaciones. Separado o integrado, he aquí sus figuras hegemónicas. La filosofía, por su parte, está del lado de la pregunta, he aquí su ética, como describe Patrice Vermeren.

Buena parte del discurso político post-marxista se nutre de una dialéctica entre diferencia e identidad. Hablamos de justas reivindicaciones de minorías: el discurso feminista, homosexual, negro, indígena o relativo a etnias. La comprensión política debe superar la visión “aristocratizante” que descalifica las demandas sociales en nombre del “resentimiento” o de la llamada de ideales metafísicos, como humanidad, paz, razón. La pregunta filosófica consiste en averiguar qué consecuencias prácticas derivan de este debate/embate. ¿Qué acarrea la crítica a las injusticias? Debate, o mejor, interlocución forzada: hay, ante todo, una "desidentificación" con el orden establecido, dando la oportunidad a una disponibilidad subjetiva de compromiso; después, la verificación vía confrontación: ¿qué de nuestra realidad tiene que ver con tal norma o concepto? O, incluso, la referida norma, en el caso que se quiera universal, debe incluir nuestra parte; finalmente, se llega no a una identificación con una causa —lo que retiraría la distancia crítica. Se tienen tan sólo identificaciones

[1] Traducción libre: “Fascistas zen te controlarán / cien por ciento natural / correrás en nombre de la raza superior / y siempre con la cara feliz”.

imposibles, generadoras de nuevas posiciones subjetivas: se vuelve otro por medio de otro. El razonamiento de Jacques Rancière, sucintamente recordado, añade incluso que la igualdad debe ser supuesta. La igualdad, y no la comunicación; la condición, y no un deber ser. Igualdad no esencial, se trata del reparto y la modulación de lo sensible y su diferenciación en el tiempo.

Uno de los méritos de optar por lo sensible como articulador del sentido reside en el hecho de que el universalismo y la particularidad no se oponen, lo que ya se anticipa en el gesto subjetivo de la ruptura experimentada en las desidentificaciones. La respuesta de la ley del talión presupone un otro y crea ese otro contra el cual se actúa. El proceso de igualdad es la diferencia. Afirmar una "identidad diferente" no da cuenta del desafío: ¿qué conflictos implican la identidad? Comenzar por los sujetos por ella designados. Quien sabe así se rompa con círculos viciosos, autorreferentes. La diferencia no puede, por tanto, ser una propiedad, separarse en archipiélagos. No puede ser reivindicada en dialectos —debe, eso sí, ser idiomática. Con el cuidado de no reducir lo que fue dicho a una descripción empírica, se concluye que tribus y minorías son portadoras (y creadoras) de derechos.

La vida común en la polis está en juego. La identidad cosifica al otro, atribuyéndole la posición y el papel de total desconocido. Por otro lado, nuestra subjetividad, atormentada por las pertenencia y envuelta entera por ella, sólo puede verse amenazada ante lo desconocido —el inmigrante, que no roba empleo pero que realiza tareas que los europeos no están dispuestos a hacer; el homosexual, que espanta a los parlamentarios de bancadas religiosas y sus ideas de familia; el joven de la periferia en las arenas doradas.

Invirtamos el asunto con el auxilio de Gilles Deleuze: “La mayoría es nadie, la minoría es todo el mundo”. La mayoría no habla por sí, no atraviesa la minoría… El abecedario del referido pensador es también instructivo. Ser de izquierda, define, es pensarse menor, polvo y no cosmos —en un movimiento que pasa por continentes, países y puede llegar al destino de un mapa. Cuestión de percepción. De esta manera, el arte pueda quizás auxiliarnos a trazar esta distancia de cerca. No como el ícono

que remite a un exterior —lo que la publicidad llama “concepto”… Devorar, transfigurar y crear. Imágenes que hablan por sí, no remitiéndonos a un más allá de lo sensible, nos devuelven la opacidad necesaria para experimentar nuevos caminos.

Pero mientras tanto, es filmado, catalogado, escudriñado, disponible en nombre de algún bien superior. ¿En nombre de quién se da la seguridad?

Fieles al espíritu del CIPh, proponemos esta publicación como modesta ayuda a la construcción de un topos, conceptual y afectivo, para el debate filosófico entre colegas, conocidos o no. Una vez más, no es cuestión de expresar alguna esencia latino-americana. Antes, el objetivo es cavar un nuevo lugar para la filosofía, otra posición para la inserción, el comentario y quizás la creación. Dispositivo de dispositivo: es preciso estar dispuesto.

ARTÍCULOS / ARTIGOS

Antropofagia e diferença: o matriarcado de Oswald como perspectiva anti-edipiana.

Filipe Ceppas*

Resumo

Neste texto, procuramos reavaliar alguns aspectos da *filosofia antropófaga* de Oswald de Andrade, em especial a relação entre devoração e sexo, a partir do debate antropológico e psicanalítico, com o auxílio de Jean-Claude Milner, Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss, com destaque para a crítica ao mito do banquete parricida originário e à centralidade conferida ao complexo de Édipo na psicanálise. Com isso, procuramos "aplainar o terreno" de uma pesquisa que se desdobra em diversos caminhos, com o objetivo de repensar a proposta antropófaga de Oswald em meio ao debate filosófico contemporâneo sobre a diferença.

Palavras-chave: Antropofagia, Oswald de Andrade, sexo, diferença.

Resumen

En este artículo intentamos reevaluar ciertos aspectos de la filosofóa antropológica de Oswald Andrade, en particular la relación entre la devoración y el sexo, a partir del debate antropológico y psicoanalítica, con la ayuda de Jean-Claude Milner, Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss, remarcando la crítica al mito del banquete parricida originario y la centralidad dada por el psicoanálisis al complejo de Edipo. Así, buscamos "preparar el terreno" para una investigación que se desarrolla de diferentes maneras, con el fin de repensar la trayectoria de Oswald en el contexto del debate filosófico contemporáneo sobre la diferencia

Palabras clave: Antropofagia, Oswald de Andrade, sexo, diferencia.

---

* FE/PPGF-UFRJ

Apresentação

Oswald de Andrade explorou a dimensão utópica da antropofagia –enquanto "visão de mundo" (*Weltanschauung*), livre especulação e apropriação do (ou identificação ao) rito indígena sacrificial– a partir dos conceitos de matriarcado e ócio, em oposição ao messianismo, ideologia do patriarcado e do negócio, a negação do ócio. O matriarcado-ócio seria, antes de tudo, a imagem de uma sociedade outra: sem classes, sem exploração, sem herança paterna e propriedade privada do solo. Imagem de um certo desejo cuja tradução política não parece ser das mais fáceis. Ela pode ter como horizonte, teórico e prático, por exemplo, a defesa das sociedades indígenas, do meio ambiente, e o ataque à dominação masculina, à culpa e aos "males catequistas", contra a "realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud"[1].

Para nos reaproximarmos deste horizonte e, mais ambiciosamente, com ele antever e alimentar uma perspectiva política emancipadora, talvez seja necessário pensar a antropofagia para além (ou aquém) da imagem de uma alteridade radical, de uma imagem utópica, um não-lugar misterioso de onde poderíamos fazer a crítica ao "nosso mundo". Pois em que sentido as "cosmovisões ameríndias", os índios, os povos indígenas, constituem uma alteridade radical? O que seria uma alteridade radical? Se podemos dizer que a antropofagia nos força a pensar um Outro em sua alteridade a mais radical (por ser uma prática que parece conflitar de modo "mais instintivo" com uma certa noção de "dignidade humana" que seria a nossa, ou algo parecido) não é porque já estamos, de início, aprisionados no domínio do Mesmo? E, se assim é, o que significaria lidar com uma alteridade radical desde o aprisionamento do "nosso sistema de pensamento ocidental"? Como (e porque) querer dela se aproximar, ou dela se apropriar, filosoficamente? Faz sentido, por outro lado, falar de *um* (do "nosso") sistema de pensamento ocidental, de uma "clausura metafísica", com

[1] O. de Andrade, *Obras completas 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias - Manifesto Antropófago*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970, pp. 18-19.

uma certa unidade, uma identidade, contra a qual se distinguiria uma metafísica ameríndia? Trata-se de um confronto, e de um confronto *inevitável*, ou antes de uma incomensurabilidade, de traduções sempre indecidíveis? É possível *incorporar,* de algum modo, esse Outro, alterando nossos modos de pensar e agir no mundo? O que significa, tendo como referência a ideia de um "pensamento selvagem", querer ultrapassar os limites e padrões de pensamento aparentemente inscritos na nossa própria língua (uma língua latina, o português, por exemplo)? E não é isso, precisamente, o que a filosofia contemporânea procura fazer há tempos? É possível (necessário) que os povos indígenas ensinem "ao ocidente" um "ser outro"? Mas isso, eles já não o fazem desde sempre, desde a primeira invasão? Pensar filosoficamente antropofagia e diferença nos enreda nessas difíceis questões.

Devoração e hospitalidade no mundo antigo

Dizer antropofagia é dizer incorporação. É a ideia de que o Outro, que participa de uma mesma natureza, torna-se o Mesmo. Mas esta seria a compreensão moderna da ideia de antropofagia. De modo diverso, na cultura antiga, segundo Jean-Claude Milner, o Outro permanece sempre Outro:

> Para que haja incorporação, é preciso uma comunidade de natureza. Os modernos concordarão com isso: eles chegarão a falar de assimilação. Mas a natureza aqui evocada não é a *physis* antiga, é a natureza moderna. A incorporação antiga é outra coisa. Ela pode ser assim apresentada: o corpo físico acolhe como uma de suas partes essenciais a coisa que não é ele. Lei de hospitalidade na *physis*. Deste modo o beber e o comer são o horizonte do prazer antigo, mas no beber e no comer antigos, a substância ingerida permanece essencialmente distinta. Do mesmo modo que não se espera do estrangeiro, tratado como hóspede, que ele renuncie à sua natureza de estrangeiro, do mesmo modo que a chuva derramada na terra árida a humedece sem nunca deixar de ser água da chuva (...)[2]

[2] J-C. Milner, *Le triple du plaisir*, Paris, Verdier, 1997, p. 28.

Neste sentido, na antiguidade, uma certa ideia de antropofagia-incorporação é negada. A hospitalidade, onde o Outro permanece Outro num fundo comum, é o contrário da antropofagia. A antropofagia-incorporação seria o ápice da ideia de partilha do Mesmo, ideia associada ao prazer; mas, sendo a antropofagia impossível, ou proscrita, a própria noção de prazer torna-se problemática. É a concepção antiga de natureza que exclui a hipótese da incoporação, como no átomo, partícula indivisível e, portanto, inassimilável por uma outra partícula. E o que vale para a natureza vale também para as relações humanas. O ato sexual tem como horizonte último uma incorporação entretanto impossível. Demonstra-o, sustenta Milner, a natureza ficcional e estrambólica da imagem das esferas divididas de Aristófanes3. E também Lucrécio: tudo é combinação de corpos. As atrações, como os diferentes alimentos e líquidos, na fome e na sede, advém de uma dinâmica extremamente sutil de comunicação dos corpos, pela ação dos simulacros, etc. A atração do amor é uma atração do "líquido seminal" em direção à imagem que o agita. O amado não é senão a causa de uma agitação corporal impossível de ser contida, impossível de ser aplacada:

> Há sempre uma esperança de que o corpo, que é origem do furor, possa ele próprio extinguir a chama. No entanto, a natureza é inteiramente contra isso: é o amor o único objeto que, quanto mais possuímos, tanto mais incendeia o nosso peito com terríveis desejos. De fato, a comida e a bebida são levadas para o interior do corpo e, como podem ficar alojadas em lugares determinados, é fácil satisfazer-se o desejo de líquidos e frutos. Mas, realmente, duma face humana e duma linda cor nada vem ao corpo, para que ele goze, senão frágeis simulacros; esperança miserável que muitas vezes é levada ao vento[4].

O ato sexual, portanto, é a encenação de uma incorporação, devoração,

---

3 Ibid., p. 36.
4 Lucrécio, *Da Natureza*, trad. A. Da Silva, São Paulo, Col. Os Pensadores - Abril Cultural, 1985, Livro IV, 1086-1096, p. 93

penetração impossível:

> (...) quando enlaçados os membros, gozam da flor da idade, já quando o corpo pressagia o prazer e já quando Vênus semeia os campos femininos, avidamente prendem o corpo, misturam a saliva das bocas e lhes inspiram o bafo, oprimindo os lábios com os dentes; e tudo inútil, porque não podem roubar a esse corpo e nele não podem, com todo o corpo, penetrar e aniquilar-se. Realmente é isso o que parecem tentar fazer num esforço violento: a tal ponto se enleiam, desejosos, nos laços de Vênus, quando os membros desfalecem abalados pela força da paixão. Finalmente, quando irrompe o amor acumulado nos nervos, faz-se por algum tempo uma pequena pausa no violento ardor. Em seguida, volta aquela mesma raiva, torna a vir aquele furor (...)

A violência do ato sexual tem, em última instância, a devoração e o aniquilamento como horizonte. Proscrita a devoração, que seja para preservar a existência mesma do Outro e da comunidade, a *philia* vem em socorro da coesão social —e já vemos como, nesse aspecto, o sentido da antropofagia nas comunidades indígenas ameríndias parece distinguir-se radicalmente deste da antiguidade, uma vez que, entre as primeiras, o rito antropofágico tem como um princípio fundamental, segundo Viveiros de Castro, a reativação infinita do caráter belicoso da identificação dos inimigos. Como o antropólogo procura demonstrar de modo recorrente, entre os ameríndios, a *inimizade* é constitutiva das relações entre os seres[5]. Na antiguidade, a *philia*, segundo Milner, vem compensar a impossibilidade de unir amor, prazer e ato sexual (e, poderíamos acrescentar, a recusa de constituir as relações sociais e humanas a partir da violência da devoração). Para os antigos, "...o ato sexual, como tal, não é um prazer". Ele é da ordem da violência, como insinua Lucrécio. Milner complementa: "ele é como o impossível do prazer. Não há e não poderia haver prazer sexual". Destes princípios, Milner retira importantes desdobramentos:

> (...) a amizade antiga não é uma variante atenuada do amor, ela é a salvação do mundo — da cadeia dourada que sustenta o mundo pelos elos da *philia* e da beleza.

---

[5] E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosacnaif, 2002, cap. 4.

> Daí também a vontade de que existam prazeres em torno do ato sexual. Mas esse é precisamente o ponto: se existem, eles dizem respeito apenas às preliminares — essencialmente os encontros que precedem e preparam o ato, numa imitação consciente da lei de hospitalidade. Resumindo, a *philia* termina onde começa o coito. Mas ela pode identificar, cercar, limitar, restringir exteriormente o instante irremediavelmente bárbaro[6].

De fato, corroborando as análises de Milner, a contraposição entre devoração e lei da hospitalidade aparece claramente no episódio do cíclope Polifemo, na *Odisséia*. Ao encontrar o gigante, Ulisses lhe dirige o seguinte discurso:

> Ora viemos à tua presença, e te abraço súplice os joelhos, pedindo que dons hospedais nos concedas, ou qualquer coisa, tal como é costume aos estranhos fazer-se. Aos deuses todos respeita, meu caro, pois somos pedintes; o próprio Zeus é quem vinga e protege os mendigos e estranhos[7].

Diante dessas belas palavras, o Cíclope pega dois companheiros de Ulisses e os devora. Outras cenas antigas de antropofagia da cultura grega encontram-se nas tragédias, como na *Oréstia*, de Ésquilo (o episódio de Atreu e Tiestes), e n'*As Bacantes*, de Eurípides. Esta última tragédia é especial, embora se poderia defender que o ato antropofágico seja nela apenas imaginado: Agave propõe um banquete com a fera abatida, sem saber que se trata de Penteu, seu filho. Mas a imagem da antropofagia aparece antes. Zeus se enamora de Semele, com quem tem um filho, Dionísio. Semele, grávida, é fulminada, com um raio, pelo ciúmes de Hera, e Zeus termina de gestar Dionísio em sua própria perna. Seguindo uma sugestão de Lévi-Strauss[8], podemos considerar que a representação de canibalismo em sentido amplo encontra-se já nesta imagem, pois qualquer "enxerto" de origem humana seria uma espécie de canibalismo. Seria interessante explorar, também n'*As Bacantes*, as possíveis relações entre incorporação, hospitalidade e prazer, marcadas pela ambivalência. Vale

---

[6] J-C. Milner, *Le triple du plaisir*, op. Cit., pp. 38-39
[7] Homero, *Odisséia*, trad. C.A. Nunes, Rio de Janeiro, Ediouro, 2004, p. 161
[8] C. Lévi-Strauss, *Nous sommes tous de cannibales*, Paris, 2013, Éditions du Seuil, p. 163

destacar, de início a ambivalência da palavra grega "xeînos", que Penteu usa para designar Dionísio: estrangeiro, amigo e prisioneiro. Dionísio (o estrangeiro, primeiro feito prisioneiro, depois acolhido como guia) deus do vinho e do prazer orgiástico (e, como tal, o deus que alivia as penas dos humanos), será também, ao final, o responsável por lançar a maldição sobre Cadmo e sua descendência.

Se recorrermos às análises mitológicas de Lévi-Strauss, encontraremos uma forma alternativa à de Milner para avaliar os sentidos da antropofagia na cultura antiga e a descontinuidade desses sentidos na época moderna. Como vimos, Milner ressalta a tensão, na antiguidade, entre um certo horizonte da devoração e o seu oposto: a hospitalidade ou a amizade, única possível fonte de prazer. Essa tensão teria como base distintas concepções de natureza entre os antigos e os modernos. Em um texto seminal[9], Lévi-Strauss, pondo lado a lado o mito de Édipo e o mito Zuni dos grupos Pueblo, procura demonstrar que só se pode compreender bem um mito ao se analisar a estrutura combinatória de seus elementos e, de preferência, a totalidade de suas versões, sendo temerário querer encontrar o sentido para qualquer desses elementos em uma atribuição de função (social, econômica, psíquica) e/ou representação de "universais", ainda que historicamente contextualizados, tal como a expressão de polaridades do ser humano (feminino/masculino, amor/ódio), etc. Para Lévi-Strauss, antes do que indicar uma estrutura universal ou histórica da psiquê humana, a teoria freudiana do "complexo de Édipo" é mais uma versão do mito, tão "autêntica" como qualquer outra. Essa questão será retrabalhada em *A Oleira Ciumenta*, de 1985, onde o antropólogo retoma o debate com a psicanálise, em especial a partir da análise do livro *Totem e Tabu*.

9 C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural,* trad. C.S. Katz e E. Pires, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967 (publicado originalmente em 1955 como *A estrutura do mito* e republicado como capítulo XI de *Antropologia Estrutural*, de 1958).

Anti-Édipo

Oswald de Andrade trabalhou, incessantemente, sobre o fato de que a "descoberta" dos índios americanos foi uma das principais forças responsáveis pela radicalização das transformações do Ocidente a partir do século XVI:

> A descoberta do Novo Mundo veio trazer ao panorama da cultura européia um desmentido paradisíaco. O ecumênico cristão caía de um golpe. Do outro lado da terra —que era redonda e não chata e parada, com céu em cima e inferno embaixo— havia gente e gente que escapava por completo ao esquema valetudinário da Idade Média, o qual fazia desta vida um simples trânsito.
>
> Desde então, mesmo que não identificado e compreendido, surgiu no horizonte das controvérsias essa extraordinária questão do homem natural, sem culpa de origem e sem necessidade alguma de redenção e castigo[10].

No Novo Mundo havia uma outra gente, uma gente que comia gente. O que significa dizer que os indíos antropófagos viviam "sem culpa de origem e sem necessidade alguma de redenção e castigo"? Essa ideia não concordaria, de certo modo, com a tese de que a civilização depende precisamente da introjeção da culpa, derivada do assassinato e da devoração do pai, tal como defendida por Freud em *Totem e Tabu*? Não seria a devoração do inimigo (e os demais sacrifícios humanos) um indício de que os "povos selvagens" não sairam, ou ainda não completamente, do estado de barbárie?[11]

---

[10] O. de Andrade, *Obras completas 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias - Manifesto Antropófago*, op. cit., pp. 189-190

[11] Esta pergunta tem um caráter mais ou menos "retórico", uma vez que o problema parece mais complicado: para Freud, as "organizações primitivas" já pressuporiam o ato primordial do "banquete totêmico" do assassinato e devoração do pai (ver: S. Freud, *Totem e Tabu*, trad. P.C. de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 216). O totem e o tabu nas sociedades selvagens, ou "animistas", já incorporariam, na perspectiva freudiana, uma espécie de codificação primitiva da culpa. Mas estamos, com Oswald e contra Freud, admitindo que nosso conceito de "culpa", sobretudo no que diz respeito ao sexo, não se aplica à vida nas sociedades indígenas (ver mais adiante). Eles já não se aplicariam à antiguidade grega, como mostrou Dodds (E.R. Dodds, *The greeks and the irrational*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 33). Para uma crítica às ideias de Dodds, ver Vlastos (Vlastos, G., O universo de Platão, trad. M.L.M.S. Coroa, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1987, p. 18). De todo modo, é curioso que Freud pareça não reconhecer as implicações da descontinuidade entre o caráter de absoluta solidariedade tribal, assumido por ele no que diz respeito

Para além do reconhecimento dos limites e problemas intrínsecos à teoria freudiana –como a pressuposição evolutiva de três estágios do pensamento: animista, religioso e científico[12]–, as análises de Lévi-Strauss também nos ajudam a recusar a redução da antropofagia a um fenômeno "primitivo", representado no assassinato e devoração do "pai primordial" e, doravante, inscrito nas sociedades como *horror ao incesto* e, na estrutura da psiquê dos seres humanos, através do sentimento edipiano da *culpa*. A hipótese de Freud afirma uma base psíquica universal do ser humano, a unir "primitivos" e civilizados, o que possibilita mesmo a aproximação dos totens e tabus descritos pela etnografia às neuroses da sociedade européia de fins do século XIX e início do século XX (e não o inverso, como gostaria Freud; isto é: não é a aproximação entre uma coisa e outra que "demonstraria" o édipo como estrutura psíquica universal). O problema, segundo Lévi-Strauss, não estaria tanto nas aproximações em si, mas antes no sentido que Freud lhes atribui: centradas no complexo de Édipo, tais aproximações revelariam uma única estrutura psíquica mais geral do ser humano, capaz de ser sempre identificada nos (e capaz de explicar sempre o sentido profundo dos) fenômenos aparentemente os mais diversos e enigmáticos[13]. Recusando a centralidade de Édipo, ou de qualquer outro "código único e exclusivo"[14], assim como a identificação do sentido de um mito com sua origem, com um suposto acontecimento originário, Lévi-Strauss oferece toda uma outra perspectiva para pensar o que, num viés universalisante, nos aproxima, a nós, os ditos "civilizados", do universo mítico dos povos ditos "selvagens"[15]. Sem entrar

---

ao papel do totem e do tabu nas sociedades selvagens, e o caráter individualizado da culpa neurótica, de raiz judaico-cristã. Sobre o conceito de culpa judaico-cristã, ver Derrida (J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999).

[12] P. Gay, *Freud. Uma vida para o nosso tempo*, trad. D. Bottmann, São Paulo, Cia. das Letras, 1989, pp. 301-311.

[13] C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural,* op. cit., p. 239.

[14] C. Lévi-Strauss, *A Oleira Ciumenta*, trad. B. Perrone-Moisés, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 231.

[15] Vale ressaltar a existência dos mais diversos mitos gregos sobre a origem da humanidade, e suas versões alternativas, que problematizariam a centralidade atribuída a Édipo. Um deles é uma versão da história de Dionísio totamente diferente daquela d'*As Bacantes,* mencionada acima, e que apresenta o "banquete totêmico original" num registro aparentemente nada edipiano: "What is the original root of all this wickedness? How comes it that a divine self sins and suffers in mortal bodies? As a Pythagorean poet phrased it, 'Whence came mankind, and whence became so evil?' To this unescapable question Orphic poetry, at any rate later Orphic poetry, provided a mythological answer.

nos detalhes, nos contentemos com o resumo que o próprio antropólogo faz, ao final do texto "A estrutura dos mitos":

> A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo, e, no fundo, pouco diferente. Pois a diferença se deve menos à qualidade das operações que à natureza das coisas sobre as quais se dirigem essas operações. Eis aí, aliás, o que os tecnólogos se aperceberam, já há bastante tempo, em seu domínio: um machado de ferro não será superior a um machado de pedra porque seria "mais bem feito" que o outro. Ambos são igualmente bem feitos, mas o ferro não é a mesma coisa que a pedra[16].

Quem sabe possamos aproximar as ideias de Oswald e as análises de Lévi-Strauss, ou propor uma primeira leitura *lévi-straussiana* de Oswald, na medida em que, para este, também não parece haver uma incompatibilidade profunda entre pensamento selvagem e pensamento científico[17]. Oswald resume o horizonte utópico de uma possível transformação civilizacional (que ele concebia, de maneira ingênua ou provocativa, como incontornável) com a imagem de uma "Era do índio tecnizado"[18]. No mesmo passo, Oswald teve a clarividência de reconhecer, já desde o *Manifesto*

It all began with the wicked Titans, who traped the infant Dionysus, tore him to bits, boiled him, roasted him, ate him, and were themselves immediately burned up by a thunderbolt from Zeus; from the smoke of their remains sprang the human race, who thus inherit the horrid tendencies of the Titans, tempered by a tiny portion of divine soul-stuff, which is the substance of the god Dionysus still working in them as an occult self" (E.R. Dodds, *The greeks and the irrational*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 155).

[16] C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural,* op.cit., p. 265.

[17] Lembrando que o "pensamento selvagem" seria o pensamento em estado selvagem e não o pensamento "do selvagem", como afirmou Lévi-Strauss, e Viveiros de Castro não cansa de nos lembrar; mas essa é uma questão que deixamos aqui em suspenso, porque o pensamento em estado selvagem é, também e fundamentalmente, o pensamento (sempre de algum modo por nós traduzido, projetado, teorizado) "do selvagem", ou dos indígenas. A ideia de que ele seja também, *virtualmente*, "nosso", tal como defendem e exploram Viveiros de Castro (E. Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo, Coasc Naify, 2015) e G. Deleuze y F. Guattari (G. Deleuze; F.Guattari, *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia Vol.4*, trad. A. L. Oliveira, São Paulo, ed. 34, 2007), é uma questão a ser retomada noutro momento.

[18] Que Oswald tenha tentado fundamentar esta ideia com uma concepção "dialética" esquemática da evolução histórica nos parece menos importante. O importante é que a antropofagia-matriarcado funciona, em suas análises, como horizonte de crítica e libertação dos males do messianismo-patriarcado precisamente na medida em que aponta para "sínteses" improváveis ou, no mínimo, insólitas. Isto parece indissociável da dimensão (pós)vanguardista e (pós)modernista de toda a sua produção, da natureza *bricoleur* e polemista de seu pensamento, ainda presente em seus textos "sérios", produzidos a partir de meados da década de 1940.

antropófago, os limites da abordagem freudiana, questão por diversas vezes retomada, como n'*A crise da filosofia messiânica*, texto escrito em 1950:

> Nenhum sentido (...) teria num regime matriarcal o que os freudistas chamam de "complexo de castração", pois nenhuma diminuição pessoal da mulher traria a constatação dela possuir um sexo diverso do homem. Somente a ideia de domínio do irmão –invenção patriarcalista– poderia, numa já complexa fase psíquica, trazer à criança qualquer ligação do fenômeno doméstico de preponderância com o fato fálico[19].

A antropofagia, enquanto *filosofia* ou *Weltanschauung*, como defendida por Oswald, é, de saída, anti-edipiana.

A lei do antropófago

Como disseram um tanto ironicamente Deleuze e Guattari, o estruturalismo lévi-straussiano "é uma grande revolução, o mundo inteiro torna-se mais razoável"[20]. Lévi-Strauss não cansou de demonstrar que as crenças e representações indígenas não são mais nem menos estranhas que nossas próprias crenças. Já em *Tristes Trópicos*, texto de 1955, o antropólogo afirma que a antropofagia "...dentro de todas as práticas selvagens, é, sem dúvida, aquela que nos inspira mais horror e repugnância", e que todo este horror teria como base:

> (...) quer uma crença na ressurreição corporal (...) comprometida pela destruição material do cadáver, quer a afirmação de um laço entre a alma e o corpo e do dualismo correspondente, isto é, convicções que são da mesma natureza daquelas em nome das quais o consumo ritual é praticado e que não temos razão de preferir àquele[21].

Em *Somos todos canibais*, escrito em 1993, Lévi-Strauss retoma, por outros caminhos, o tema da antropofagia, a partir de comparações com práticas contemporâneas, sobretudo medicinais: enxertos, transplantes, inseminações,

---

[19] O. de Andrade, *Obras completas 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias - Manifesto Antropófago*, op. Cit., p. 124.
[20] G. Deleuze; F. Guattari, *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia Vol.4*, op. Cit., p. 17.
[21] C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, trad. J. C. Pereira, Lisboa, Edições 70,1981, p. 382.

injeções de material derivado do ser humano. Lévi-Strauss parece ter razão, ao menos em parte, ao afirmar que existem diversas variedades de canibalismo e que tal categoria, pela ausência de uma "realidade objetiva", é "etnocêntrica"[22]. Mas é certo também que a antropofagia entre os ameríndios tem suas especificidades, que, na perspectiva de Viveiros de Castro, girariam em torno da centralidade do *ethos guerreiro* e sua natureza essencialmente relacional:

> (...) penso que o que está em jogo [nas diversas formas de assimilação do Outro entre os índios] é, em última análise, a incorporação de algo eminentemente incorporal: a posição mesma de inimigo. O que se assimila da vítima são os *signos* de sua alteridade, e o que se visa é esta alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu — uma relação. Mas se o que se devora, real ou imaginariamente, da pessoa do inimigo é sua relação ao grupo agressor, isso significa também que o *socius* se constitui precisamente na interface com seu exterior, ou, em outras palavras, que ele se põe como essencialmente determinado pela exterioridade[23].

> 'Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago' (Oswald). Viveiros de Castro fala de 'uma condensação predicativa onde a dupla negação –eu sou inimigo do meu inimigo– não restitui uma identidade que estaria lá como princípio'[24].

São muitos os desdobramentos possíveis dessa "lei do antropófago"[25], quando se trata de uma possível apropriação das ideias de Oswald, de sua afirmação enquanto plataforma de transformação política e cultural, que foi sua aposta, já esboçada no *Manifesto da poesia Pau-Brasil* de 1924. Na perspectiva antropofágica ameríndia-oswaldiana, o Eu (o Mesmo) é sempre Outro e, para retomar a discussão que aqui propomos inicialmente, pensando a questão da diferença a partir da relação entre sexo e devoração, vale explorar a centralidade da tese do matriarcado. Pois a

---

[22] C. Lévi-Strauss, *Nous sommes tous de cannibales*, op. cit., p. 172. Sobre Lévi-Strauss e o etnocentrismo, ver, ainda: E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosacnaif, 2002, p. 368.
[23] E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit., p. 290.
[24] E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, op. cit., p. 293.
[25] E inúmeros, evidentemente, os problemas que estão na base desse debate antropológico sobre os sentidos da antropofagia. Uma versão menos "selvagem" da apropriação filosófica deste debate excederia em muito os limites desse texto, assim como a competência do seu autor.

aproximação que fizemos entre a perspectiva de Oswald e Lévi-Strauss contra Freud não significa, contudo, que o código das condutas sexuais seja, para o antropófago brasileiro, apenas um código entre outros. Para Oswald, como já indicado, a antropofagia quer ser sobretudo uma plataforma de crítica e superação do patriarcado: contra a "realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud".

Matriarcado, sexualidade e revolução

A dimensão sexual libertária de Oswald encontra o seu ápice no romance *Serafim Ponte Grande*, mas ela está presente, com maior ou menor intensidade, em toda a sua obra. Embora Oswald fizesse questão de se mostrar pessoalmente, em certos aspectos, conservador[26], sua obra é abertamente anticlerical, e mesmo radicalmente anti-religiosa, assim como sexualmente libertária. Não é gratuito, portanto, que os textos teóricos do último decênio de sua vida girem, em grande medida, em torno do matriarcado/crítica ao patriarcado. Em Oswald, a defesa do matriarcado/crítica ao patriarcado é um dos três principais eixos interligados de suas especulações antropófagas; outro eixo é a questão da técnica e do ócio; outro, por fim, a questão do sujeito, nas análises que ele dedica aos elementos judaico-cristãos, históricos e filosóficos, que glorificam o indivíduo, príncipe herdeiro ou pequeno burguês. Ao matriarcado corresponderia uma "cultura antropofágica", ao patriarcado, uma "cultura messiânica". Segundo Oswald, "um novo Matriarcado se anuncia com suas formas de expressão e realidade social que são: o filho do direito materno, a

[26] Oswald dizia que não era ateu, que nutria um "sentimento órfico"; adotou posturas machistas, sobretudo diante das mulheres com quem se relacionou; e por diversas vezes manifestou preconceito com relação à homossexualidade. Sobre este último ponto, ver, por exemplo, seu ligeiro comentário sobre Sócrates, n'*A crise da filosofia messiânica*: "Eis a juventude gidiana criada por Sócrates, a que se reduz, na decadência, a Grécia homérica e dionisíaca (...). À Grécia de Monsieur de Charlus. Nietzsche, com a bravura do seu gênio, não fustigou suficientemente este puritano fescenino das ruas empoeiradas da Atenas do V século" (O. de Andrade, *Obras completas 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias - Manifesto Antropófago*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970, p. 92). Tal preconceito se manifestou, sobretudo, na esfera pessoal (mas também pública, pela fama e importância dos envolvidos), como nas ironias com que provocou Mário de Andrade (Ver: M.A. Fonseca, *Oswald de Andrade, Biografia,* São Paulo, Art Editora, 1990, p. 231).

propriedade comum do solo e o Estado sem classes, ou a ausência de Estado"[27]. Contudo, as indicações de como se prenunciaria, se configuraria ou se conquistaria esse "novo Matriarcado", em sua conexão com uma "cultura antropofágica", são propositalmente *telegráficas*. Que Oswald tenha nos deixado "somente" esses elementos telegráficos, sobretudo nos manifestos e produção artística (que, nele, dificilmente se divorciam da produção teórica ou "crítica"), não me parece gratuito, nem uma eventual deficiência na abordagem, por se tratar de um "mero literato" com intuições filosóficas esparsas. Que ele tenha sido um artista-pensador da primeira metade do século XX a identificar na antropofagia o tema fundamental para que o Ocidente se repense de modo radical, ainda que o tenha feito de modo "pouco acadêmico" (ou, antes, por isso mesmo), tal é o desafio da re-apropriação de suas ideias, mais do que um qualquer defeito seu.

Cabe a nós avançarmos. O matriarcado é um mito que, no início do século XX, inspirou diversos autores, dentre eles Walter Benjamin. De modo muito semelhante, a ideia do matriarcado funcionou para Benjamin e Oswald como uma espécie de horizonte especulativo em que se desdobra o amálgama entre produção teórico-literária, engajamento político e experiência amorosa. Pagú e Asja Lacis representaram rupturas decisivas: foram experiências amorosas em grande medida responsáveis por uma mudança de rumo, redimensionando a escrita de ambos os autores em conjunção com a urgência do engajamento político[28]. A percepção da

---

[27] O. de Andrade, *Obras completas 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias - Manifesto Antropófago*, op. cit., p. 128.

[28] A afirmação de uma estrutura semelhante, em Oswald e Benjamin, na relação entre feminino, escrita, modernidade e engajamento político de inspiração marxista é algo que causa surpresa, e por vezes rejeição, onde quer que ela seja tematizada. Seria impossível fazer aqui justiça ao tema, cujo desenvolvimento apresentei no *Simpósio Internacional Biblioteca de Walter Benjamin*, realizado no Museu de Arte do Rio em 2016. Resumidamente, absorvendo os impulsos das vanguardas do começo do século XX, Oswald e Benjamin repensaram a modernidade também a partir do princípio de que o combate à "normalidade burguesa" pressupõe combate à opressão sexual. A radicalização desta ideia, enquanto configuração de um compromisso político, estético e teórico, na obra dos dois autores, sofreu influência direta de duas importantes paixões: Pagú e Asja Lacis, mulheres liberadas e socialistas engajadas. Ambos os autores se serviram, em suas análises sobre as relações entre arte e transformação social, dos seguintes conceitos-problemas: o matriarcado (Bachofen), o tema do "selvagem" ou do arcaico e da técnica. O fizeram, evidentemente, de maneiras muito distintas (dada a natureza muito diferente do trabalho de cada um), mas, em certos aspectos, com intuições bastante

"mentira sexual" como dimensão estruturante da ordem social e a necessidade de sua transformação revolucionária não é coisa nova —estes foram, na época moderna, temas centrais desde Diderrot e Fourrier à psicanálise e as vanguardas artísticas. Oswald e Benjamin se destacam por terem tentado explorá-lo numa perspectiva de releitura da cultura e da modernidade a partir, sobretudo, das questões do arcaico e da técnica, desde uma perspectiva histórica que se queria "revolucionária", de inspiração marxista, ainda que ambos de maneira bastante heteróclita.

Penso ser estratégica a aproximação entre a antropofagia oswaldiana e a filosofia de Benjamin, na medida em que tal comparação nos força (se tudo em Oswald já não o fizesse) a situar nossa apropriação do tema, nossa produção textual e teórica, em meio às tensões entre uma análise filosófica da atualidade e o apelo do engajamento político, tendo como pano de fundo uma reavaliação crítica dos valores modernos que ainda informam a nossa cultura. Em termos oswaldianos, trata-se de propor pensar (e realizar) a "revolução caraíba" em pleno século XXI, recusando-a como mera tirada de efeito, mero divertimento literário, apêndice anedótico ou erudito de curiosidades antropológicas. O que poderia significar isso?

Epílogo

Finalizo este texto sugerindo que uma forma de começar a "fazer justiça" ao apelo político da antropofagia e à sua dimensão libertária seria recomeçar considerando, filosoficamente, nossos pressupostos acerca da questão da alteridade (e nossa concepção mesma de justiça, que é sempre uma relação ao outro) a partir das "filosofias da diferença". Penso aqui, nas perspectivas alternativas de Derrida, Foucault, Deleuze & Guattari, mas também em Benjamin e Lyotard. Acrescento, portanto, apenas mais algumas palavras sobre todo um projeto de pesquisa que se

próximas, como a avaliação radicalmente positiva da técnica na transformação dos padrões de produção e recepção/percepção artísticas, compreendendo a necessidade de descortinar o sentido existencial, histórico e político dessas transformações.

configura a partir daí, para avançar no tema *antropofagia e diferença*: o índio como "Outro" (mas um outro que esteve sempre aí, nos definindo em meio à resistência a seu genocídio), como uma imagem não-edipiana da sexualidade, de uma sexualidade livre das perversões "vestidas e opressoras", impermeável aos "males catequistas". Para tanto, não seria preciso, de início, recusar com Derrida a pressuposição de uma espécie de "exterioridade pura" ao patriarcado (ao *falologocentrismo*), exterioridade do indígena (do feminino, do louco, etc) como Outro absoluto cujo acesso (apropriação) pressuporia o rompimento com nossa "clausura metafísica"? O que seria um tal "rompimento"? Por outro lado, as sociedades indígenas não configuram, de fato, em comparação com as nossas "sociedades com estado", uma "alteridade radical" em sua forma de "autarquia social indivisa", como quer Pierre Clastres[29]? E os indígenas não seriam uma alteridade radical também no que diz respeito à "metafísica canibal" com a qual supostamente pensam a realidade, em tudo diferente da metafísica ocidental30? Como segundo eixo de pesquisa, seria necessário redimensionar criticamente, a partir da perspectiva aberta por Foucault na *História da Sexualidade*, a antropofagia oswaldiana enquanto "luta contra o patriarcado", "utopia matriarcal", defesa da construção de uma "sociedade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama".31 Como terceiro eixo, seria necessário ainda —para evitar, de modo mais "selvagem", qualquer idealismo revolucionário, qualquer fetichização teórica da alteridade, ou sua absorção em cânones "objetivantes"— repensar a antropofagia a partir dos trabalhos de Deleuze & Guatarri —pesquisa de grande fôlego que vem sendo

---

[29] P. Clastres, *Arqueologia da violência*, trad. P. Neves, São Paulo, Cosac Naify, 2014.
[30] E. Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo, Coasc Naify, 2015.
[31] O. de Andrade, *Obras completas 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias - Manifesto Antropófago*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970, p. 19. E, vale acrescentar, seria importante fazê-lo em diálogo com a teorização desenvolvida em *Le triple du plaisir* de Milner. Em benefício da economia de nossa apresentação, deixamos de lado a segunda parte do livro, que explora –expresamente como comentário crítico à perspectiva da *História da sexualidade* de Foucault– as relações entre devoração, prazer, mercado e sexualidade na modernidade. Devo a indicação deste precioso texto a Hubert Vincent.

realizada por diversos autores, sobretudo a partir da obra de Viveiros de Castro[32]. Por fim, com Benjamin, Derrida e Clastres, seria preciso explorar nossos conceitos de violência e justiça, em contraste com as concepções míticas e as práticas rituais indígenas, visando extrair todo o potencial pedagógico e político desse debate[33].

Como afirmado no início deste texto, nossa análise da antropofagia oswaldiana como constituindo uma perspectiva filosófica inspirada no matriarcado, de crítica à perspectiva universalista-identitária freudo-edipiana, buscou somente aplainar o terreno para a sua reconsideração a partir do debate filosófico contemporâneo sobre a diferença. Roteiros, roteiros e mais roteiros. (Continua...)

Bibliografia

C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*, trad. C.S. Katz e E. Pires, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, trad. J.C. Pereira, Lisboa, Edições 70, 1981.

C. Lévi-Strauss, *A Oleira Ciumenta*, trad. B. Perrone-Moisés, São Paulo, Brasiliense, 1986.

C. Lévi-Strauss, *Nous sommes tous de cannibales*, Paris, Éditions du Seuil, 2013

E. R. Dodds, *The greeks and the irrational*, Brekeley, University of California Press, 1984.

E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosacnaif, 2002.

E. Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo, Coasc Naify, 2015.

Euripedes, *As Bacantes*, trad. M.H.R. Pereira e M.F.M. Machado, Lisboa, ed. Verbo,

[32] E. Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, op. cit.
[33] F. Ceppas, "La vision de monde amérindienne et l'enseignement de la philosophie", *Cahiers Critiques de Philosophie*, vol. XVI, 2016, p. 69-79.

1973.

F. Ceppas, *La vision de monde amérindienne et l'enseignement de la philosophie*, Cahiers Critiques de Philosophie, v. XVI, 2016.

G. Deleuze; F. Guattari, *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia Vol.4*, trad. A. L. Oliveira, São Paulo, ed.34, 2007.

G. Vlastos, *O universo de Platão*, trad. M.L.M.S. Coroa, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1987.

Homero, Odisséia, trad. C.A. Nunes, Rio de Janeiro, Ediouro, 2004.

J-C. Milner, *Le triple du plaisir*, Paris, Verdier, 1997.

J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

Lucrécio, *Da natureza (Col. Os Pensadores)*, trad. A. Da Silva, São Paulo, Abril Cultural, 1985.

M.A. Fonseca, Oswald de Andrade, Biografia, São Paulo, Art Editora, 1990.

O. de Andrade, *Obras completas 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias - Manifesto Antropófago*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970.

P. Clastres, *Arqueologia da violência*, trad. P. Neves, São Paulo, Cosac Naify, 2014.

P. Gay, Freud. *Uma vida para o nosso tempo*, trad. D. Bottmann, São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

S. Freud, *Totem e Tabu*, trad. P.C. de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

(Des)identidade brasileira: o caso do Modernismo e os causos de Macunaíma.

Pedro Duarte*

Resumo

O presente ensaio tem como preocupação central o exame da produção de enunciados de nacionalidade, no quadro do Modernismo literário no Brasil, notadamente em Oswald e Mário de Andrade. É assim que o pretende se inscreves no campo de estudos sobre essa vertente modernista. Busca-se uma tensão dessa tradição com a noção de "desidentidade", de modo que se caracterize o projeto de uma captura simultânea das instâncias do "próprio" e do "estrangeiro", em sua potente irresolução.

Palavras-chave: Modernismo; Macunaíma; identidade

Resumen

El presente ensayo tiene como preocupación central el examen de la producción de enunciados de nacionalidad, en el marco del Modernismo literario em Brasil, en particular Oswald y Mario de Andrade. Es así que pretende inscribirse en el campo de estudios sobre esa vertiente modernista. Se busca una tension de esta tradición con la noción de "desidentidad", de modo que se caracterice el proyecto de una captura simultánea de las instancias de lo "propio" y de lo "extranjero", en su potetnte irresolución

Palabras clave: Modernismo, Macunaíma, identidade

* Doutor e Mestre em Filosofia pela PUC-Rio, onde é Professor na Graduação, na Pós-Graduação e na Especialização em Arte e Filosofia. É autor dos livros "Estio do tempo: Romantismo e estética moderna" (Zahar) e "A palavra modernista: vanguarda e manifesto" (Casa da Palavra). Prepara agora o volume sobre o álbum "Tropicália" para a coleção "O livro do disco" (Cobogó).

Pensar a arte e o Brasil de uma tacada só foi o compromisso firmado pelo Modernismo no século XX. O primeiro movimento estético de vanguarda do país buscou compreender qual seria sua originalidade a partir da inserção no próprio Brasil. Reatualizando o discurso acerca da nação que prosperara no Romantismo alemão desde o século XVIII, o Modernismo brasileiro considerava que o espírito do país encontrava-se nas fontes culturais do povo, e procurou então articulá-las numa arte vanguardista. "Conhecendo na formação primitiva das nacionalidades, o quanto importa a temática lendária nacional, porque põe à mostra caracteres psicológicos, e sabendo mais do que tinham feito nos lieder Goethe, Heine, Lenau, etc.", reconheceu Mário de Andrade, "tive intenção de seguir, abrasileirando-o, o processo cantador desses alemães"[1]. E assim foi. O exemplo alemão era seguido, mesmo que nem sempre de forma consciente. É que, assim como os alemães no alvorecer da época moderna, os brasileiros no começo do século XX constituíam uma periferia da cultura ocidental, e precisavam procurar sua identidade entre o já inevitável pertencimento a este todo e a descoberta de sua diferença enquanto uma parte dele. Por isso, o Modernismo, embora seja um movimento artístico, foi também um movimento de pensamento. O lugar dos livros de Mário de Andrade e Oswald de Andrade nas prateleiras da estante pode ser tanto próximo de obras literárias quanto de clássicos sobre a formação do Brasil, como aqueles de Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Caio Padro Jr. Todos perguntavam: quem somos nós, brasileiros? No caso modernista, a resposta passava pela arte, pois a identidade brasileira, se existisse, seria tanto descoberta quanto criada.

Nesse sentido, o Modernismo foi um movimento criativo de arte e, junto, formativo do país, tentando entrar em sintonia com as vanguardas europeias, de um lado, e com a cultura brasileira, de outro lado. Romanticamente, vivia-se sob a crença de que a poesia seria a experiência fundante da nacionalidade, de que a arte teria um

1 M. de Andrade, Mário de Andrade escreve cartas a Alceu, Meyer e outros, Rio de Janeiro, Editora do Autor, 1968, p. 55.

papel decisivo na história. Oswald de Andrade cita nominalmente o famoso verso do poeta romântico alemão Friedrich Hölderlin, segundo o qual "o homem vive poeticamente sobre a terra"[2]. Como essa terra era o Brasil, no caso modernista, a poesia precisava estar em afinidade com a nacionalidade, fazendo da cultura mais do que apanágio instrutivo, dando a ela sentido ativo. Procurava-se o que Friedrich Nietzsche já chamara de "unidade de estilo" de um povo, como se o programa do Modernismo brasileiro fosse admiravelmente antecipado meio século antes pelas teses do filósofo alemão.

> O povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isso, sua honestidade[3].

No caso do Brasil, a perturbação da história referia-se ao passado colonial e escravocrata do país, que interditava a concepção de nação, ao excluir índios e negros. "O poeta e a criança, o primitivo e o louco, tudo isso é também o povo"[4], frisava Oswald de Andrade. Por isso, retornar a fontes populares para forjar uma arte de vanguarda não era contradição estética, e sim coerência cultural – diante da preocupação com a formação da nação em sua unidade inclusiva. O modelo de formação que avoluma o interior dos homens com conteúdos conhecidos adoecia o país distanciado de seus instintos e de sua verdade. Daí a procura pelo frescor dos elementos populares esquecidos. Os modernistas criticavam a Modernidade que seria "uma convenção indiferente, uma lastimável imitação ou mesmo uma caricatura

---

[2] O. de Andrade, "Novas dimensões da poesia". Em: Estética e política, São Paulo, Globo, 1992, p. 119.
[3] F. Nietzsche, Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida, Rio de Janeiro, Dumará, 2003, p. 35-36.
[4] O. de Andrade, "Novas dimensões da poesia", op. cit., p. 117.

tosca”[5], para continuar ainda com Nietzsche. Fizeram a arte moderna, portanto, tornar-se pensamento crítico no Brasil. Daí o imperativo de se pensar a formação junto com a arte: de aprender a fazer um uso do nacional que, longe de xenófobo, fosse livre, como deixou escrito, uma vez mais, o poeta Hölderlin[6].

Literariamente, o Romantismo no Brasil tematizara a identidade nacional antes do Modernismo, só que não questionara a ideia filosófica de “identidade” aí pressuposta, restringindo-se quase sempre somente a perseguir e a folclorizar o “nacional” por ela definido. Isso o impediu de fazer um uso livre deste nacional. O Modernismo, buscando evitar essa cilada, fez tanto arte quanto teoria, criação e crítica, a fim de liberar o uso desse enigma que é a brasilidade. “Minha finalidade é a crítica”, chegou a escrever certa vez Oswald de Andrade, comentando que as obras de ficção corresponderiam, em sua vida, a horas livres nas quais as “teorias se exercitam com pleno controle”[7]. O Modernismo, por isso, foi um movimento estético, mas também um movimento de pensamento. Não se perguntava apenas o que é o Brasil, mas também o que é este “é” pelo qual se procurava responder à pergunta tradicionalmente. Talvez percebendo o fracasso de tentar determinar a identidade nacional de acordo com o critério metafísico de uma essência original, dada a impureza intrínseca da história de formação do Brasil, os modernistas se viram então obrigados a pensá-lo pela “desidentidade”.

Na vertente desse Modernismo que, apesar das diferenças, alinha-se com Mário de Andrade e Oswald de Andrade, o Brasil perguntou pelo seu próprio ser em relação com o mundo estrangeiro, sem copiá-lo de modo subserviente, mas sem se isolar dele. Tratava-se não só de produzir arte e vida modernas no Brasil, mas de compor arte e vida modernas brasileiras. Não bastava ser feito no Brasil, era necessário ser do Brasil:

---

[5] F. Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva*, op. cit, p. 34.
[6] F. Hölderlin, “Carta a Casimir Ulrich Böhlendorf”. Em: *Reflexões*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, p. 132.
[7] O. de Andrade, “Objeto e fim da presente obra”. Em: *Estética e política*, São Paulo, Globo, 1992, p. 44.

"o que não se deu sem alguma patriotice"[8], segundo Mário. Por isso, Oswald exigia que o nacionalismo tivesse contato internacional: "querer que a nossa evolução se processe sem a latitude dos países que avançam é a triste xenofobia que acabou numa macumba para turistas"[9].

Logo, o pensamento de Mário e Oswald excluía derivações como a Escola da Anta, ou o Verde-Amarelo, de Cassiano Ricardo e Plínio Salgado, ufanistas com o país e diluidores da potência inovadora na estética. Encaixam-se estes, segundo Haroldo de Campos, no fenômeno do *kitsch*, isto é, tornam aguada, conservadora e superficial a força da vanguarda modernista de que descendem[10]. Inclusive por isso, é importante frisar que, conceitualmente, toda a investigação sobre o Brasil de Mário e Oswald era atrelada à renovação estética cosmopolita. O "desrecalque localista" e uma "assimilação da vanguarda europeia"[11], como sintetizou Antonio Candido posteriormente, foram as conquistas modernistas.

Nesse contexto, tentava-se atualizar o Brasil para que ele se encaixasse no projeto civilizacional moderno, contudo, também se imaginou, em oportunidades mais ousadas, que sua contribuição alterasse tal projeto em um novo – e melhor – sentido. O Modernismo brasileiro foi uma espécie particular dentro do gênero mundial das vanguardas, entretanto, a pergunta que interessa fazer é se, além da participação nessa categoria geral, sua singularidade a coloca em questão. Lendo o que Oswald de Andrade dizia após a Segunda Guerra Mundial, as suas opiniões revelam que sim, que o Brasil podia oferecer uma diferença frente à Europa.

> Perguntavam-me (...) que se devia fazer com a Alemanha depois da guerra? Esfolar inteira? Comunizar? Entregar todinha aos noruegueses, aos gregos e aos russos? Aos

[8] M. de Andrade, "O movimento modernista". Em: *Aspectos da literatura brasileira*, São Paulo, Livraria Martins Editora, p. 243.
[9] O. de Andrade, "O caminho percorrido". Em: *Ponta de lança*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971, p. 95.
[10] H. de Campos, "Vanguarda e kitsch". Em: *A arte no horizonte do provável*, São Paulo, Perspectiva, 1977, p. 199.
[11] A. Candido, "Literatura e cultura – de 1900 a 1945". Em: *Literatura e sociedade*: *estudos de teoria e história literária*, São Paulo, T. A. Queiroz, 2000, p. 121.

> filhos dos fuzilados, dos enforcados e dos bombardeados do mundo inteiro? Dá-la aos judeus? – Não! É preciso alfabetizar esse monstrengo. (...) A Alemanha racista, purista e recordista precisa ser educada pelo nosso mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão. E precisa ser misturada de uma vez para sempre. Precisa ser desfeita no *melting-pot*. Precisa mulatizar-se[12].

Curiosamente, a singularidade que o Brasil teria a oferecer para o mundo, portanto, não era um dado essencial específico, mas sim a prática de misturar os supostos dados essenciais específicos. O mulato é o atestado da mistura étnica e o signo da mistura cultural. O purismo pelo qual a filosofia tradicional ocidental definiu a identidade de tudo aquilo que é – inclusive das nações – era criticado pelo Modernismo brasileiro. Oswald entendia a cultura nacional, em 1928, pela metáfora da antropofagia: assim como os índios do Brasil canibalizavam outros homens para absorver seus predicados, a sociedade brasileira devoraria outras culturas para adquirir suas virtudes. "Só a antropofagia nos une"[13], dizia Oswald. Não causa estranheza portanto que a vanguarda estética do país, nos anos 1920, tenha sido chamada de Modernismo, o nome que, no resto do mundo, designou o conjunto das várias vanguardas. Isto é: a unidade do Brasil não seria constituída pela pureza intrínseca de si, mas pela assimilação impura do outro. Num prefácio não publicado para *Macunaíma*, a obra literária mais emblemática do movimento modernista brasileiro, seu autor, Mário de Andrade, esclarece que o protagonista "possui colaboração estrangeira e aproveitamento dos outros, complacente, sem temor, e sobretudo sem o exclusivismo"[14]. O exclusivismo seria um sinônimo de identidade pura, sem interferências externas. Macunaíma não o tem.

Se é assim, então a renovação estética pela qual o Modernismo tornou-se conhecido no Brasil implicava pensar o elemento nacional, até para a criação de uma

---

[12] O. de Andrade, "Sol da Meia-Noite". Em: *Ponta de lança*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971, p. 62.
[13] O. de Andrade, "Manifesto antropófago". Em: *A utopia antropofágica,* São Paulo, Globo, 1995, p. 47.
[14] M. de Andrade, "Prefácios para *Macunaíma*". Em: Lopez, Telê Porto Ancona, *Macunaíma: a margem e o texto*, São Paulo, Hucitec, Secr. De Cultura, Esporte e Turismo, 1974, p. 290.

arte diferente. Não foi por acaso que a Semana de Arte Moderna teve a data marcada para 1922 – no aniversário do centenário da independência política do país. Faltava conquistá-la na cultura. Modernizar era, ao mesmo tempo, liberar-se do passadismo e do estrangeirismo para que o passado e o estrangeiro fossem redescobertos por novas relações criadoras. Daí a necessidade de fazer o retrato do Brasil[15], como o do ensaísta modernista Paulo Prado.

Noutras palavras, a articulação fundamental que constitui o Modernismo é entre revolução artística e investigação do Brasil. Seguindo a conhecida tese de João Luiz Lafetá, diríamos que há uma "curiosa convergência"[16] entre um projeto estético de inovação da linguagem e o projeto ideológico de consciência do país. O desmascaramento estético do passadismo abalou a visão elitista nele arraigada – abrindo novas abordagens sobre o Brasil. Rompendo com a linguagem oficial e bacharelesca, arrebentou-se a ideologia importada. Nos termos de Davi Arrigucci Jr., "o achado estético era também um achado de país"[17]. Repare-se que o achado estético vinha importado das vanguardas, mas liberava a abordagem do nacional, e o país aí encontrado dava originalidade singular para esse achado estético. Este é o caso exemplar do romance *Macunaíma* de Mário de Andrade, em 1928. Foi o próprio autor quem chamou seu personagem de "herói sem nenhum caráter".

Macunaíma é sem caráter. Isso, porém, não é somente uma questão moral. É muito mais. "Com a palavra caráter não determino apenas uma realidade moral não em vez entendo a entidade psíquica permanente, se manifestando por tudo, nos costumes, na ação exterior no sentimento na língua da História da andadura, tanto no bem como no mal"[18], escreveu Mário de Andrade em um dos prefácios não publicados para o livro. Ontologicamente, Macunaíma, como o brasileiro, fica em

---

[15] P. Prado, "Retrato do Brasil"*,* In *Intérpretes do Brasil v. II,* Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 2000.
[16] J. L. Lafetá, *1930: a crítica e o Modernismo,* São Paulo, Duas Cidades, Ed. 34, 2000*,* p. 21.
[17] D. Arrigucci Jr., *Humildade, paixão e morte: a poesia de Manuel Bandeira,* São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 103.
[18] M. de Andrade, "Prefácios para Macunaíma", op. cit., p. 289.

falta ou em excesso. Não é inteira e exclusivamente uma coisa só, definindo-se pela sua indefinição. Não é branco, nem preto e tampouco índio. Não é mau ou bom. Ou já é tudo isso junto. "Resta a circunstância da falta de caráter do herói", afirmava Mário novamente, "no duplo sentido de indivíduo sem caráter moral e sem característico"[19]. Macunaíma é um ser incaracterístico – e na lenda indígena original o próprio personagem nem mesmo era brasileiro.

Não fica claro, entretanto, se Mário de Andrade acreditava que a falta de caráter do brasileiro, representada por Macunaíma, era definitiva ou temporária. Essa segunda hipótese respalda-se em um prefácio não publicado da obra, onde o autor afirma que o brasileiro "está que nem o rapaz de vinte anos: a gente mais ou menos pode perceber tendências gerais, mas, ainda não é tempo de afirmar coisa nenhuma"[20]. O crescimento do Brasil é comparado ao de Macunaíma, que saía da fase adolescente e entrava na vida adulta. Sua falta de caráter é atribuída ao estágio pouco desenvolvido de sua história, mas isso seria resolvido, pois, com o tempo, as tendências presentes se definiriam. O brasileiro não teria caráter por ora, mas superaria essa condição no futuro, tornando-se um tipo nítido, como é o francês. Daí o otimismo de Mário de Andrade quanto à leniência moral do país, que, para ele, seria solucionada assim que tivéssemos a psicologia definida[21]. O autor entregava, assim, de bandeja o sentido de sua sátira. Oswald de Andrade notou certa vez que "a eficácia da sátira está em fazer os outros rirem de alguém, de alguma instituição, acontecimento ou coisa", e que "sua função é, pois, crítica e moralista"[22]. Mário já nos explica do que rimos e a que tal riso satírico se opõe: à deformação de caráter proveniente da nossa própria imaturidade nacional.

Literatura, contudo, sempre escapa à definição estável de sentido, mesmo quando o autor pretende esclarecer sua obra. No caso de *Macunaíma*, a tentação de confiar

---

[19] Ibid., p. 293.
[20] Id.
[21] Id.
[22] O. de Andrade, "A sátira na literatura brasileira". Em: *Estética e política*, São Paulo, Globo, 1992, p. 69.

na explicação de Mário é grande, porque sátiras pedem a identificação dos objetos satirizados para as compreendermos. Seus alvos são historicamente determinados, por isso elas tendem a evanescer junto com eles. Como diz George Steiner, "o gume da sátira é localizado". Só que ele mesmo defende que existem as exceções, nas quais "o veneno, que exigia o reconhecimento e a identificação exata das referências, evaporou-se na fantasia"[23]. *Macunaíma* parece estar entre essas exceções. Embora seja uma sátira, o veneno crítico que dele emana foi tão misturado à fantasia que sustentou, para a obra, uma força que não depende das referências extraliterárias com as quais lida. Isso ocorre pois, embora a rapsódia tenha como alvo o Brasil real, sua composição foi toda feita a partir dos registros imaginários, literários, folclóricos, textuais. Surgia um universo mítico autônomo pela ficção, baseado nesses dados. Liberada, a fantasia conferiu à obra sobrevida rara para sátiras, mas também retirou a autoridade do escritor para esgotar seu significado no reconhecimento dos alvos circunstanciais que intencionava.

Na obra propriamente dita, portanto, Macunaíma não era simplesmente o adolescente que não atingira a vida adulta. Pelo contrário, ele alcança essa etapa de seu desenvolvimento logo no segundo capítulo do romance, que leva o título, não por acaso, de "Maioridade". Nesse enredo, a analogia proposta por Mário de Andrade entre Macunaíma e o brasileiro não poderia concluir pela adolescência nacional, pois seu personagem já é crescido, e não mais um jovem. Desse modo, a versão literária original criada pelo autor parece mais interessante do que a sua auto-interpretação teórica. Ele foi capaz de aproveitar a ficção de uma narrativa mágica, desprendida do realismo, para ali sugerir uma imagem mais estranha do crescimento do Brasil, através do que ocorre com Macunaíma. Esta imagem foge da linearidade pela qual nós passamos de jovens a adultos. Não há um progresso, em que uma etapa supera outra, e sim uma combinação, mesmo que anômala. O protagonista, banhado em um

[23] G. Steiner, "Danúbio negro". Em: *Tigres no espelho e outros textos da revista,* New Yorker, São Paulo, Globo, 2012, p. 149.

caldo venenoso, ganha corpo de adulto, mas a sua a cabeça continua infantil, pois o líquido jogado por uma cotia não a atinge.

> *Pegou na gamela cheia de caldo envenenado de aipim e jogou a lavagem no piá. Macunaíma fastou sarapantado mas só conseguiu livrar a cabeça, todo o resto do corpo se molhou. O herói deu um espirro e botou corpo. Foi desempenando crescendo fortificando e ficou do tamanho dum homem taludo. Porém a cabeça não molhada ficou pra sempre rombuda e com carinha enjoativa de piá*[24].

Macunaíma, portanto, ganha maioridade sem abandonar completamente a menoridade. O corpo que cresceu não foi acompanhado pela cabeça, que ficou ainda como a de uma criança, de um piá. Em outras palavras, Macunaíma tem sua formação desconjuntada. Mas, em todo o caso, não é devido a ser ainda jovem, ou seja, não pode superá-la por um desenvolvimento cronológico linear progressivo que acertaria o que nele está errado. O mesmo vale para o seu caráter, ou para a falta dele. O episódio demonstra "que a cabeça pequena e a 'carinha enjoativa de piá' do personagem não são características gratuitas, mas sinais externos de uma desarmonia essencial: marcam a permanência da criança no adulto, do alógico no lógico, do primitivo no civilizado"[25], comenta Gilda de Mello e Souza. O herói, já crescido, porta essa estranha duplicidade. É como se ele, ao invés de carregar "a base dupla e presente – a floresta e a escola"[26], conforme gostaria o *Manifesto da poesia pau-brasil*, de Oswald de Andrade, estivesse só perdido entre a floresta e a escola, o mato e a cidade, o antigo e o novo, sem conseguir construir nada, no fim das contas, sobre essa base que fundamentaria a sua formação.

Cauteloso, Mário de Andrade deixa o leitor rir e até se deliciar com o seu personagem, mas sem que ele escape de um mal-estar pela solidariedade com o herói sem caráter, pois o abrandamento do superego traz suas gostosuras e seus embaraços,

---

[24] M. de Andrade, *Macunaíma,* Madri / Paris / México / Buenos Aires / São Paulo / Rio de Janeiro / Lima, ALLCA, 1996*,* p. 19.
[25] G. de Mello e Souza, *O tupi e o alaúde,* São Paulo, Duas Cidades, Ed. 34, 2003, p. 38.
[26] O. de Andrade, "Manifesto da poesia pau-brasil". Em: *A utopia antropofágica,* São Paulo, Globo, 1995, p. 44.

facilidades e dificuldades. Tanto é assim que o desfecho da narrativa nada possui de alegre. Macunaíma comprometera-se a casar com uma das filhas de Vei, a Sol, em troca de um dote: Europa, França e Bahia. Só que havia exigência de fidelidade. O herói não podia "andar assim brincando com as outras cunhãs". Mas, "nem bem Vei com as três filhas entraram no cerradão que Macunaíma ficou cheio de vontade". Logo achou uma portuguesa. Quando as filhas da Vei voltam, está feita a confusão. "Então é assim que se faz, herói", exclamam, decepcionadas que um homem com tal chancela tivesse uma conduta traidora. Sua justificativa é tão sincera quanto é insuficiente. "Estava muito tristinho", afirmou. "Não tem que tristinho nem mané tristinho"[27], respondem as filhas. Vei envia a "assombração medonha" para engolir Macunaíma. Ele escapa e só a sua portuguesa é pega. Mais tarde, a vingança de Vei se conclui, armando uma arapuca: uma aparente cunhã lindíssima na lagoa do Uraricoera seduz Macunaíma, mas na verdade é Uiara, que o mata. O herói ganha uma redenção mítica, pois, morto, vai para o céu e ali vira estrela, mas foi a sua falta ética de caráter – ao brincar justo com uma mulher da ex-metrópole e romper o combinado com Vei – que trouxe sua desgraça.

Mário de Andrade ficou entre o ímpeto de ressaltar a alegria despudorada do herói e a preocupação de frisar sua tristeza egoísta, oriundas da mesma fonte. Equilibrar-se entre esses dois polos é o que desafia o processo de modernização do Brasil. *Macunaíma* ensina que não há possibilidade de retorno ao mato puro, a uma origem primeira e intocada, pré-moderna, tanto que o herói, após voltar das suas aventuras pelo país até o Uraricoera, não achou mais graça ou alegria ali[28]. Modernizar é inevitável. Mas talvez segundo um tempo e um espaço próprios do Brasil. Macunaíma percorre, em inverossímil ritmo aceleradíssimo, o país inteiro, e assim Mário "desregionalizava o mais possível a criação"[29], conforme afirmou. O tempo e o espaço modernizantes sugeridos pela experiência poética não são a história

[27] M. de Andrade, *Macunaíma,* op. cit., p. 69-70.
[28] Ibid., p. 164.
[29] M. de Andrade, "Prefácios para *Macunaíma*", op. cit., p. 291.

progressista e o lugar desenvolvimentista pelo qual o Brasil foi teorizado costumeiramente pela economia. O pensamento artístico procurou aproveitar a informação de um país malicioso, que "ganhou em flexibilidade o que perdeu em inteireza e coerência"[30], nas palavras de Antonio Candido.

Mais flexibilidade do que coerência tinha que resultar em um herói sem caráter. "Macunaíma é uma contradição em si mesmo", confessou Mário em carta a Manuel Bandeira, "o caráter que demonstra num capítulo, ele desfaz noutro"[31]. É que, a cada etapa da narrativa, quando alguma marca ameaça se fixar para dar consistência ao perfil do protagonista, rapidamente ela se desfaz, surpreendida pelas suas ações ilógicas. Mutante, Macunaíma, ora índio, ora negro e ora branco, não para quieto, apesar de toda a preguiça. Pula de lá para cá, desfazendo, a cada instante, seu próprio ser e fazendo o Brasil aparecer "desgeograficado"[32]. Mário oferecia uma imagem mais interessante da brasilidade através da sua ficção do que, por exemplo, com pesquisas nas quais elegia o boi como símbolo da nação, procedimento delineado por Telê Porto Ancona Lopez[33]. O boi seria a constante fixa encontrada em toda parte do território. Idêntico a si mesmo, contudo, o boi, como símbolo da brasilidade, a reifica, em vez de movimentá-la. Nesse sentido, Leyla Perrone-Moisés atentou para a vantagem de substituir a terminologia mais tradicional da "identidade nacional" pela da "entidade nacional"[34], como Mário já indicara, a fim de evitar que, ao procurar o ser da nação, ele fosse encontrado em uma simples coisa material, como por exemplo em um boi.

Não foi apenas o personagem, contudo, que deu à rapsódia de Mário essa conotação sem caráter. Ela própria é, na sua gênese, sem caráter, sem identidade fixa pela qual possa excluir de si componentes diversos, que ela antes agrega, ao seu

---

30 A. Candido, "Dialética da malandragem". Em: *O discurso e a cidade*, São Paulo, Duas Cidades, 1993, p. 51.
31 M. de Andrade, Correspondência Mário de Andrade e Manuel Bandeira, São Paulo, Edusp, 2000, p. 368.
32 M. de Andrade, "Prefácios para *Macunaíma*", op. cit., p. 291.
33 T. P. A. Lopez, *Mário de Andrade: ramais e caminho,* São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1972, p. 126-136.
34 L. Perrone-Moisés, "Macunaíma e a 'entidade nacional brasileira'". Em: *Vira e mexe, nacionalismo,* São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

modo. Entende-se assim a reação, documentada em carta, de Mário diante da acusação de que *Macunaíma* seria "todo inspirado no *Von Roraima zum Orinoco* (do sábio Koch-Grünberg)". Primeiro, Mário esclarece que, claro, a ideia do herói viera do naturalista germânico, mas não a ideia do romance. Depois é que surge, porém, o interessante da explanação. "Copiei, sim", afirmou Mário. E o problema não estaria nisso, mas sim nos eventuais acusadores quererem atribuir a cópia a somente uma fonte, quando seriam várias.

> O que me espanta, diz, é os maldizentes se esquecerem de tudo quanto sabem, restringindo a minha cópia a Koch-Grünberg, quando copiei todos... Confesso que copiei, copiei às vezes textualmente... Não só copiei etnógrafos, e os textos ameríndios, na Carta pras Icamiabas, pus frases inteiras de Rui Barbosa, de Mário Barreto, dos cronistas portugueses coloniais... Enfim, sou obrigado a confessar de uma vez por todas: eu copiei o Brasil, ao menos naquela parte em que me interessava satirizar o Brasil por meio dele mesmo. Mas nem a ideia de satirizar é minha pois já vem desde Gregório de Matos, puxa vida![35]

Nisso, como em outras coisas, *Macunaíma* permanece o signo literário do Modernismo, não apenas pelo seu conteúdo e pela sua forma, mas também pelo princípio de operação criativo, que devora alegremente as influências, inspirado nos rapsodos, da Grécia antiga ao Nordeste brasileiro. Nada aqui é estável, fixo e parado. O romance (para alguns puro, para outros folclórico) é uma rapsódia que segue uma estrutura musical, é uma obra de vanguarda cheia de ecos de epopeia medieval e de romance de cavalaria, com um aspecto carnavalesco. Esses foram alguns dos ângulos pelos quais a crítica tentou captar este livro, que, de resto, foi declarado pelo autor como uma cópia, portanto pode ser um pouco disso tudo, e talvez mostre que tudo isso também já é, em certo sentido, também cópia. Mário estaria, na sua prática literária, efetivando desbragadamente aquilo que Oswald de Andrade pregou na

---

[35] M. de Andrade, "A Raimundo Moraes". Em: Batista, M. R.; Lopez, T. P. A., Lima, Y. S. de. *Brasil: 1º tempo modernista – 1917/29 Documentação,* São Paulo, IEB-USP, 1972, pp. 296-297.

Revista de antropofagia: "a posse contra a propriedade"[36], ou o que Silviano Santiago depois classificaria de "estética grileira"[37].

Mário toma o direito de posse sobre tudo aquilo que pode usar e com o que pode criar. Daí vem a alegria da obra *Macunaíma*. Nela, tudo é posse, nada é propriedade. "O livro caracteriza-se como o resultado de um ato de apropriação e de roubo", como comentou Eneida Maria de Souza, pois é "intertextual *avant la lettre*, consiste na articulação de um texto que se apresenta como plural, em que a figura do autor se esvai e se multiplica nos enunciados de que se apropria"[38]. Por isso, Darcy Ribeiro, ainda que em seu estilo exagerado, achava "todo ele um acesso de alegria incontida"[39]. Nem o personagem e nem o enredo são sempre alegres, mas a obra é. Sua alegria vem da efetivação antropofágica de seu ser, por mais impuro que ele seja. Embora brigasse com Oswald de Andrade e tivesse não poucas reservas teóricas quanto ao *Manifesto antropófago*, publicado no mesmo ano de 1928, Mário admitia que, como apontara o amigo polêmico, o *Macunaíma* era antropofágico – tanto que a abertura da rapsódia sai, primeiro, na *Revista de antropofagia*. Ela devorava alegremente. Tomava posse. Não tinha caráter, isto é, não tinha identidade fixa, pura, estável. Pelo contrário. Sua força vinha era da sua desidentidade, porque nunca se acha igual a si mesma. Tal princípio talvez valha para a identidade brasileira e, quem sabe, para qualquer identidade: ela é menos o que permanece igual a si do que aquilo que se transforma e se cria.

---

36 M. Bandeira, "Apresentação da poesia brasileira". Em: *Poesia completa e prosa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1996, p. 606.
37 S. Santiago, "A trajetória de um livro". Em: Andrade, Mário, *Macunaíma*, Madri / Paris / México / Buenos Aires / São Paulo / Rio de Janeiro / Lima, ALLCA, 1996, p. 187.
38 E. M. de Souza, *A pedra mágica do discurso,* Belo Horizonte, UFMG, 1999, p. 25.
39 D. Ribeiro, "Macunaíma", In Andrade, Mário, *Macunaíma,* Madri / Paris / México / Buenos Aires / São Paulo / Rio de Janeiro / Lima, ALLCA, 1996, p. 20.

Bibliografia

A. Candido, "Dialética da malandragem", "O poeta itinerante". Em: *O discurso e a cidade*, São Paulo, Duas Cidades, 1993.

A. Candido, "Literatura e cultura – de 1900 a 1945". Em: *Literatura e sociedade*: *estudos de teoria e história literária*, São Paulo, T. A. Queiroz, 2000.

D. Arrigucci Jr., *Humildade, paixão e morte: a poesia de Manuel Bandeira*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

D. Ribeiro, "Macunaíma". Em: Andrade, Mário, *Macunaíma,* Madri / Paris / México / Buenos Aires / São Paulo / Rio de Janeiro / Lima, ALLCA, 1996.

E. M. de Souza, *A pedra mágica do discurso*, Belo Horizonte, UFMG, 1999.

F. Hölderlin, "Carta a Casimir Ulrich Böhlendorf". Em: *Reflexões*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

F. Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Rio de Janeiro, Dumará, 2003.

G. de Mello e Souza, *O tupi e o alaúde,* São Paulo, Duas Cidades, Ed. 34, 2003.

G. Steiner, "Danúbio negro". Em: *Tigres no espelho e outros textos da revista,* New Yorker, São Paulo, Globo, 2012.

H. de Campos, "Vanguarda e kitsch". Em: *A arte no horizonte do provável*, São Paulo, Perspectiva, 1977.

J. L. Lafetá, *1930: a crítica e o Modernismo*, São Paulo, Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

L. Perrone-Moisés, "Macunaíma e a 'entidade nacional brasileira'". Em: *Vira e mexe, nacionalismo,* São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

M. Bandeira, "Apresentação da poesia brasileira", "Os sapos", "Poética". Em: *Poesia completa e prosa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1996.

M. de Andrade, *Correspondência Mário de Andrade e Manuel Bandeira*, São Paulo, Edusp, 2000.

M. de Andrade, *Macunaíma*, Madri / Paris / México / Buenos Aires / São Paulo / Rio de Janeiro / Lima, ALLCA, 1996.

M. de Andrade, "A divina preguiça", "A Raimundo Moraes", "De São Paulo". Em: Batista, M. R.; Lopez, T. P. A., Lima, Y. S. de. *Brasil: 1º tempo modernista – 1917/29 Documentação*, São Paulo, IEB-USP, 1972.

M. de Andrade, "Prefácios para Macunaíma". En: T. P. A. Lopez, *Macunaíma: a margem e o texto*, São Paulo, Hucitec, Secr. De Cultura, Esporte e Turismo, 1974.

M. de Andrade, *Mário de Andrade escreve cartas a Alceu, Meyer e outros*, Rio de Janeiro, Editora do Autor, 1968.

M. de Andrade, "O movimento modernista". Em: *Aspectos da literatura brasileira*, São Paulo, Livraria Martins Editora, s.d.

M. L. V. de C. Cavalcanti, "Cultura popular e sensibilidade romântica: as danças dramáticas de Mário de Andrade". Em: *Revista brasileira de ciências sociais* – vol. 19, no 54, São Paulo, Anpocs, 2004.

O. de Andrade, "A sátira na literatura brasileira", "Novas dimensões da poesia", "Objeto e fim da presente obra". Em: Estética e política, São Paulo, Globo, 1992.

O. de Andrade, "Manifesto antropófago", "Manifesto da poesia pau-brasil". Em: *A utopia antropofágica*, São Paulo, Globo, 1995.

O. de Andrade, "O caminho percorrido", "Sol da Meia-Noite". Em: *Ponta de lança*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971.

P. Prado, "Retrato do Brasil". Em: *Intérpretes do Brasil v. II*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 2000.

Revista de antropofagia, São Paulo, Círculo do Livro / Abril Cultural, 1975.

S. Santiago, "A trajetória de um livro". Em: Andrade, Mário, *Macunaíma*, Madrid / Paris / México / Buenos Aires / São Paulo / Rio de Janeiro / Lima, ALLCA, 1996.

T. P. A. Lopez, *Mário de Andrade: ramais e caminho,* São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1972

Ser y devenir de América Latina - Notas desde la perspectiva de la diferencia

Eduardo Pellejero*

Resumen

Porque lo que tenemos en común es un ser dividido, y porque los territorios donde conducimos nuestra existencia tienen la forma de una heterotopía, la interrogación que nos coloca nuestro ser histórico no es la de la definición de una identidad ideal, sino la del trabajo de la diferencia sobre la diferencia. E sobre esa diferencia no hay concepto (no puede haber). Más acá de sus determinaciones históricas, económicas y políticas, América es un lugar imaginario, dividido entre las ficciones coloniales, las ficciones nacionalistas modernas, y las ficciones de los escritores contemporáneos que, en mayor o menor medida, buscan poner en cuestión esas ficciones dominantes, reformulando la tradición y relanzando continuamente la fábula de su fundación. El presente ensayo aspira a intervenir en esa disputa sobre los nombres con que somos llamados y los nombres que nos damos a nosotros mismos.

Palabras clave: identidad, diferencia, ficción, América.

Resumo

Porque o que temos em comum é um ser dividido, e porque os territórios onde conduzimos a nossa existência têm a forma de uma heterotopía, a interrogação que nos coloca o nosso ser histórico não é a da definição de uma identidade ideal, mas a do trabalho da diferença sobre a diferença. E sobre essa diferença não há conceito (não pode haver). Aquém das suas determinações geográficas, económicas e políticas, a América é um lugar imaginário, dividido entre as ficções coloniais, as ficções nacionalistas modernas, e as ficções dos escritores contemporâneos que, em maior ou menor medida, procuram pôr em questão essas ficções dominantes, reformulando a tradição e relançando continuamente a fábula da sua fundação. O presente ensaio aspira a intervir nessa disputa sobre os nomes com que somos chamados e os nomes que nos damos a nós mesmos.

Palavras-chave: identidade, diferença, ficção, América.

---

*Profesor del departamento de filosofía da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil; Doctor en filosofia por la Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (Portugal, 2006); Post-doctor por la Universidad Complutense de Madrid (beca CAPES, 2015).

Siempre un tejido de identidades, siempre lo diferente, siempre la vida que se engendra.
Walt Whitman

Desde que llegué a Brasil –hace ya más de siete años– pienso mucho en los escritores europeos que, obcecados por fantasías de evasión, persiguieron en el sur la ilusión de una vida simple, sin las contradicciones que dilaceraban las ciudades modernas. Mis años en Portugal no fueron suficientes para contagiarme el cansancio de la cultura y la tristeza de la carne, pero siempre fui sensible a la utopía de un mundo donde todo aún estuviese por ver, por nombrar y por hacer —demoré años, sí, para comprender que ese mundo es aquí ya ahora y exige de nosotros un compromiso que no tiene la forma de la adhesión1.

América nació de un sueño similar[2], que la imaginación europea proyectó durante siglos sobre los despojos de la conquista (porque el sueño diera lugar a una pesadilla), sobreponiendo una topografía intelectual y fantástica al territorio depredado, perpetuando la ficción de un mundo nuevo, puro, sin fallas.

Bajo la imagen de ese improbable paraíso terrenal, sin embargo, se agitaba una realidad ingobernable. Como decía Octavio Paz, América puede ser una idea, una invención del espíritu europeo, pero en tanto ser autónomo se ve inevitablemente confrontada con esa idea a la cual opone una resistencia imprevisible[3].

Es notable cómo continuamos a experimentar –muchas veces de forma

---

[1] De hecho, antes de regresar al sur en búsqueda de la libertad que ya no encontraba en el norte, buscara la utopía en Europa. Es cierto que, como señala Fuentes (La gran novela latinoamericana, Madrid, Alfaguara, 2011, p. 202), "si en el siglo XVI América fue la utopía de Europa, en el siglo XIX América convirtió Europa en nuestra utopía", y quizá el siglo XXI, que no parece admitir ya utopía alguna, nos condena con eso a una errancia infinita –obligándonos, de hecho, a asumir de una vez por todas nuestra libertad: podemos escoger el espacio donde conducimos nuestra existencia, pero no podemos escoger el tiempo que nos toca vivir (a ese apenas podemos darle forma, convertirlo, quién sabe, en un destino).

[2] Sueño de espacio, de libertad y regeneración; esto es, sueño renacentista, más allá de la prisión del mundo medieval, como señala O'Gorman.

[3] Más profundamente, la colonización es en buena medida un singular ejercicio de fabulación, que tiene al hombre americano por sujeto de los enunciados (en los enunciados asistimos, de hecho, a su creación como personaje de una historia sin memoria), pero desde el punto de vista del sujeto de la enunciación presupone al hombre europeo (incluso si ya lleva en sus venas una parte de sangre nuevo).

traumática– esa tensión que nos diferencia sin determinación y da lugar a una interrogación que admite diversos grados de escepticismo en relación a lo que el saber dice sobre nosotros, a los que el poder dice sobre nosotros, inclusive a lo que nosotros mismos decimos sobre nosotros. El reconocimiento del carácter problemático de nuestra identidad, en todo caso, no significa que nos encontremos en posición de comprendernos, sin angustia, como desvío o divergencia, bajo los modos de la errancia o la dispersión; significa, apenas, que comenzamos a tomar conciencia de la falla que habitamos —una falla que no es apenas histórica, si tomamos en serio la complejidad de la temporalidad que marcan las imágenes y los acontecimientos, las lenguas y las memorias que dieron forma a los desiguales seres que somos y que seguramente continuamos en vías de devenir (se trata de una falla geológica[4]).

Somos parte de una comunidad étnica, cultural y lingüísticamente diversa, plural, múltiple. Olvidar eso es condenarnos al olvido de nosotros mismos. Recordarlo, traerlo a la memoria y –más importante quizás– hacerlo jugar en nuestra imaginación, es ponernos en causa, asumirnos como causa —perdida acaso, aunque no por eso menos apasionante: se trata, a fin de cuentas, de una pasión inútil. Porque otros pensaron y lucharon, y muchas veces murieron buscando consumar esa pasión, buscándose sí mismos, estamos obligados a persistir en esa búsqueda.

A su manera, aquellos que nos precedieron ya han marcado el camino (no que exista un camino, apenas marcas en el camino). Detrás del desamparo que no deja de revelar nuestra constitución histórica, a fuerza de des(cons)truir las formas del consenso que, desde los tiempos de la colonia, no han dejado de intentar inscribir la identidad ahí donde sólo existen diferencias, detrás de nuestra desorientación y nuestra orfandad, detrás de nuestra extrañeza y nuestra indefinición, destella el único

4 Falla geológica en la medida en que implica el encuentro (violento) de estratos que cuentan con historias inconmensurables (lenguas diversas, tradiciones diversas, culturas diversas, memorias diversas), estratos que nada tienen en común, que necesariamente deberá dar lugar a una nueva historia (o a varias), incluso produciendo efectos retroactivos sobre el pasado. Sobre la concepción estratigráfica y geológica del tiempo. Ver G. Deleuze; F. Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, París, Éditions de Minuit, 1991.

rostro que nos pertenece de derecho. No posee rasgos característicos, aunque tiene la piel jalonada por generaciones de hombres y mujeres que se pierden en la noche de la historia. Al mismo tiempo, se trata del rostro de un sujeto (siempre) emergente, de un sujeto larvario (frágil y precario, pero capaz de movimientos imponderables), de una figura en vías de ganar definición y consistencia. En resumen, de un devenir, no de una identidad.

No hay espejo capaz de reflejar ese rostro, pero podrías ver ese rostro en las calles si dirigieras por un momento tu mirada ahí donde no hay nada para ver – y así quizás verte a ti mismo, con esos ojos que ven sin ser vistos (como en la experiencia de los ajolotes del cuento de Julio Cortázar). Hay una foto de Alfonso Sánchez García, tomada en suburbio miserable del Madrid de los años veinte, en la que, desde uno de las márgenes, unos niños nos devuelven la mirada, obligándonos a sostenerles la mirada o a desviar la vista (es la pobreza la que nos observa, la pobreza que observamos). Porque he visto esa foto, y aunque Madrid esté tan lejos de aquí y en cierto sentido no me concierna, los ojos alucinados por el hambre de esos niños también son una parte del rostro que busco – parte sin parte que reclama la parte del todo.

Como señala Jacques Rancière, la experiencia que tenemos de esa parte gana en general la forma de un daño inmemorial, de un conflicto de fondo, que instituye la comunidad política sobre un antagonismo nunca considerado como tal, porque rechaza una de las partes como parte no reconocida de la sociedad – "relegando la mayoría de los seres hablantes a la noche del silencio"[5]. No obstante, esa parte también se hace oír, con una voz "algunas veces oculta, silenciosa, insultante, amarga a veces, una voz vulnerable y amorosa a veces, que grita con la estridencia de un ser que demanda ser oído, ser visto y, así existir"[6]. Si no escuchásemos esa voz, si no hiciéramos espacio para que se manifiesta, si no atendiésemos a lo que cuenta, pide,

[5] J. Rancière, *O desentendimento, Política e filosofia*, São Paulo, Ed. 34, 1996, p. 35.
[6] C. Fuentes, *La gran novela latinoamericana*, op. cit., p. 39.

propone, recuerda, reivindica, ¿qué sentido tendría tomar la palabra para hablar de *lo que somos*? ¿qué sentido tendría decir "somos", "América" – o incluso "Brasil", "México", "Argentina"? ¿De quién, al fin y al cabo, de cuántos hablamos cuando nos preguntamos sobre lo que tenemos en común – de eso que exige ser siempre redefinido, redistribuido, repartido?

Porque lo que tenemos en común es un ser dividido, y porque los territorios donde conducimos nuestra existencia tienen la forma de una heterotopía, la interrogación que nos coloca nuestro ser histórico no es la de la definición de una identidad ideal, por muy abierta e inclusiva que se quiera, sino la del trabajo de la diferencia sobre la diferencia. Y sobre esa diferencia no hay concepto (no puede haber). La inadecuación entre lo que somos o llegamos a ser y lo que aspiramos a ser o estamos en vías de devenir sólo encuentra en la imaginación las formas necesariamente provisorias bajo las cuales lo múltiple y lo singular, lo dado y lo potencial, pueden ganar cuerpo y hacer sentido —por ejemplo, bajo la modalidad del sueño, como en Michelet: todo pueblo tiene derecho a soñar con su futuro; o como en Fuentes: todo pueblo también tiene derecho a soñar con su pasado[7].

Más allá de la aventura exótica que pudo haber representado América para Europa, y que todavía a veces continúa a representar, existe todo un mundo por desbravar, "inmensas regiones misteriosas donde aún no ha penetrado el hombre"[8]: el hombre dentro del hombre, o más allá del hombre, el ser que somos o estamos en camino de convertirnos.

---

[7] Filosóficamente, tal vez esos dos sueños confluyen en lo que Michel Foucault denominaba actitud crítica, donde el análisis del modo en que nos constituimos históricamente como sujetos del saber y del poder, encuentra su complemento en el diagnóstico de las posibilidades de ruptura con las líneas de esa descendencia histórica. La pregunta crítica sobre la actualidad se dirige, en ese sentido, a la parte a-histórica o contra-histórica inscrita en el presente, en cuanto esa parte constituye la posibilidad de una irrupción en un estado de hecho, más o menos organizado, más o menos sedimentado. Sobre la caracterización de la actualidad como correlato de la perspectiva extemporánea de la actitud estética. Ver: M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?,* Córdoba, Alción, 1996.
[8] Gallegos apud. C. Fuentes, *La gran novela latinoamericana*, op. cit., p. 86.

* * *

Nuestra literatura, que secundara durante siglos la fundación mítica de las problemáticas identidades de los pueblos de los que formamos parte, articulando ficciones originarias, ganó el hábito de soñar esos sueños que sueñan los pueblos, dando cuenta de la rebeldía de nuestra imaginación y de su potencia crítica. Abrazando, sin resolver, las contradicciones en que nos debatimos hace cinco siglos, y nuestra dificultad para hacer de nuestra libertad un destino, la literatura relegó a un segundo plano los intentos de totalizar la realidad por la representación para pasar a señalar sus brechas, sus desajustes, pero también sus posibilidades desapercibidas. Eso quiere decir que, inclusive cuando no esté entre sus intenciones inmediatas, los escritores se convirtieron en una ayuda preciosa para nosotros, en orden a pensar la diferencia que nos marca la piel y la memoria, la lengua y la fantasía.

De manera particular, la literatura contemporánea re-escribe o des-escribe las ficciones fundacionales a las cuales todavía, en muchos sentidos, estamos sujetos, oponiendo formas de desincorporación literaria a las identificaciones imaginarias forjadas durante el siglo XIX (y no sólo). Esto es, la literatura nos invita a colocar en causa, según un desplazamiento estratégico de la perspectiva, esa política ficcional que no logró reconciliar las clases en lucha, ni aproximar el campo a la ciudad, ni unir los padres europeos a las madres de la tierra – o que sólo logró esa reconciliación a fuerza de subordinar, silenciar o eliminar uno de los términos, elaborando mentiras piadosas (con la ayuda de la literatura) para controlar los conflictos raciales y sociales, políticos y económicos, que amenazaban el desarrollo de las nuevas naciones (en su evolución burguesa y capitalista, claro)[9].

---

9 En La muerte de Artemio Cruz (1964), Carlos Fuentes pone en escena la violencia que los relatos fundacionales ocultaban detrás de improbables historias de amor. Entre batallas, Artemio y Regina recuerdan la conversación amorosa de su primer encuentro, sentados en la playa, contemplando sus imágenes reflejadas en el agua. Un recuerdo dorado para encubrir la escena original de la violación (que fue lo que efectivamente tuviera lugar). Fuentes escribe: “esa ficción… inventada por ella para que él se sintiera limpio, inocente, seguro del amor… esa hermosa mentira… No era cierto: Él no había entrado en ese pueblo sinoalense como a tantos otros, buscando la primera mujer que pasara, incauta, por la calle. No era verdad que aquella muchacha de dieciocho años había sido montada a la fuerza

La *contraconquista* de América no acaba con el fin de la colonia y pasa entre otros tantos lugares por la literatura; comprende una especie de *contraliteratura*[10], en la medida en que la literatura secundó los más diversos proyectos nacionalistas para conquistar (para asegurar) la hegemonía de esa cultura que se encontraba (y se encuentra) en estado de formación – una cultura que, idealmente, sería una cultura acogedora, que ligaría las esferas pública y privada, dando lugar a todos (desde que supiesen cuál es su lugar). Los escritores, antes alentados rellenar los vacíos de una historia que contribuía para legitimar el nacimiento de una nación e impulsar esa épica en el sentido de un futuro ideal, buscan decir ahora lo no dicho en las ficciones fundacionales, intentan reintroducir la contingencia en el pasado, destruyendo las estructuras imaginarias y materiales sobre las cuales asienta el presente, propiciando la resistencia y la abertura de nuevos espacios de posible.

Es en ese sentido, por ejemplo, que debemos entender la división bajo la cual Júlio Cortázar coloca *Rayuela* (1963): "Si el volumen o el tono de la obra pueden llevar a creer que el autor intentó una *suma*, apresurarse a señalarle que está ante la tentativa contraria, la de una *resta*"[11]. Y es en ese sentido también que Alejo Carpentier nos invita a avanzar, revisitando la historia de la traición de los ideales de la revolución francesa en la América negra[12]; lejos de fundar alguna cosa, su obra des-funda una narrativa hegemónica en la cual se esperaba que (como quizás se

---

en un caballo y violada en silencio en el dormitorio común de los oficiales, lejos del mar" (Fuentes, Carlos, *La gran novela latinoamericana*, op. cit. p. 82, cf. Sommer, Doris, *Ficciones fundacionales*, Bogotá, FCE, 2004, p. 45).

[10] "Sólo podemos crearnos a contrapelo de nuestras ilusiones fundadoras" (C. Fuentes, La gran novela latinoamericana, op. cit., p. 88)

[11] J. Cortázar, *Rayuela*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983, p. 595.

[12] En el siglo de las luces (1962), tres adolescentes –Sofía y Carlos, hermanos, y Esteban, su primo– pierden al padre y al tío, quedando solos en una enorme casa de la Cuba colonial, hasta que un día llega un extraño visitante –Víctor Hugues, comerciante y partidario de los nuevos ideales políticos del siglo XVIII– que abre la casa al mundo y a la época, implicándolos en los movimientos revolucionarios. Pero las ideas de libertad, fraternidad e igualdad – y la declaración universal de los derechos del hombre, en tanto ficción fundacional o constituyente –, son colocadas en cuestión en una historia difícil para los personajes, revelando la traición de la revolución francesa a los levantamiento de los negros del Caribe. Sofía, que se apasiona por Víctor y por sus ideas (y se entrega a ambos), acaba por desengañarse: Víctor, el mismo que trajera a América el decreto de abolición de la esclavitud, termina comprometido en un fallido intento de genocidio de la población negra.

espera todavía) viniesen a alinearse las naciones americanas, sumándose a la esfera de las democracias liberales modernas.

De un modo más general, la literatura se convierte en una forma de interrogación crítica, levantando preguntas que no tienen respuesta; o, mejor, que no tienen apenas *una* respuesta (cada respuesta levanta inevitablemente nuevas cuestiones). Sin imágenes de un objeto o un fin a alcanzar, obsesivamente, los escritores re-escriben así, una y otra vez, las historias que la propia literatura contribuyera para consolidar en el imaginario común. Entonces, es como si la Historia tartamudease y se abriesen grietas entre lo existente, lo posible y lo necesario —grietas sin las cuales ninguna forma de cambio es siquiera pensable[13]. En su espacio de variación, la literatura repite, pero también ensaya, desvenda errores (busca la verdad) y explora posibilidades desapercibidas (erra)[14]. En esa exploración sin condicionamientos, que guarda distancia en relación a las formas en que se divide el tiempo y se puebla el espacio en una sociedad dada, lo que liga la literatura a la cuestión de lo común es la redeterminación, al mismo tiempo material y simbólica, de las relaciones entre los cuerpos, las imágenes, las funciones, produciendo cierta ambigüedad en relación a las formas de la experiencia, e inclusive dando lugar a nuevas formas de articulación de esa experiencia[15].

---

[13] En *Yo, el supremo* (1974), Augusto Roa Bastos reconstruye, utilizando indiferenciadamente elementos históricos y ficticios, la biografía de José Gaspar Rodríguez de Francia, dictador de Paraguay durante 26 años (1814-1840). La biografía se estructura bajo la forma de una especie de discurso dictado, estratégicamente puntuado por los comentarios (sediciosos) de su secretario personal, multiplicando las voces de tal modo que la ficción mística sobre la cual se fundaba el poder de Francia aparece atravesada de contradicciones, de inconsistencias y de mentiras. La escritura hace temblar, y en última instancia hace derruir cualquier construcción (cultural, social o política) que asiente sobre bases ficcionales.

[14] La sociedad es para Piglia una trama de relatos, un conjunto de historias que circulan entre las personas, por lo que trazar el mapa ficcional de la sociedad constituye la tarea más importante del escritor, remitiendo las ficciones hegemónicas a una región específica del plano, y señalando los lugares donde algo es dicho y no es oído, algo es pensado y no es considerado, algo es hecho y no es visto. "'¿Qué estructura tienen esas fuerzas ficticias?': tal vez ese sea el centro de la reflexión política de cualquier escritor." (R. Piglia, Crítica y ficción, Buenos Aires, Seix Barral, 2000, p. 43)

[15] La literatura puede momentáneamente colaborar en la conformación política de un cuerpo social, pero la escritura –en su régimen estético, esto es, tal como la practicamos, la leemos y la pensamos hoy– tiende a producir una desincorporación en relación a las identificaciones imaginarias disponibles, tiende a interrumpir las coordenadas normales de la experiencia sensorial y, a partir de

De la obra de Antonio Di Benedetto –*Zama* (1956)– Juan José Saer decía que *no* representaba apenas la condición profunda de América –"nuestro camino de hachazos ciegos"[16]–, pero en tanto metonimia de la desorientación y de la falta de sentido histórico de una época expone la irresolución y la problematicidad de nuestro presente —siendo el distanciamiento metafórico en dirección al pasado apenas un mecanismo para su irrealización. En su lectura nos desconocemos en cuanto sujetos de una historia que creíamos ser nuestra, nos extrañamos de nosotros mismos, esto es, ponemos en causa los fundamentos de nuestra identidad y los cimientos de las construcciones imaginarias a las cuales nuestra identidad se encuentra asociada — simplemente, ya no nos sentimos parte[17].

Podríamos multiplicar los ejemplos, ciertamente. Las obras de Felisberto Hernández, Haroldo Conti, José Donoso, Mario Vargas Llosa, Alfredo Bryce Echenique, Manuel Puig, José Revueltas, Ernesto Sabato, Osvaldo Soriano, Juan José Saer, Roberto Bolaño, y buena parte de la literatura americana permiten una lectura de ese tipo, y comprenden una relación problemática, difícil, irresuelta, con las

---

esta, la percepción ordinaria de la división de lo sensible (y sus coordenadas políticas). Sobre la relación entre estética y política y las formas de desincorporación literaria, ver Rancière (Sobre políticas estéticas, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autónoma de Barcelona, 2005).

[16] C. Fuentes, La gran novela latinoamericana, op. cit., p. 103. La ceguera (la falta de sentido historico) en Zama es literal. En uno de los episodios más interesantes de la novela Zama está cruzando penosamente (sin gloria) la selva paraguaya, cuando dá con una rara tribu que camina por las veredas abiertas en la vegetación, guiada por niños que llevan a los adultos de la mano. Zama dice: "Ciegos. Todos los adultos eran ciegos. Los niños, no. (…) Eran víctimas de la ferocidad de una tribu mataguaya. Los habían cegado con cuchillos encendidos al rojo. (…) No veían y habían eliminado de encima de ellos la mirada de los demás. (…) Cuando la tribu se acostumbró a servirse con prescindencia de los ojos, fue más feliz. Cada cual podía estar solo consigo mismo. No existían la vergüenza, la censura y la inculpación; no fueron necesarios los castigos. Recurrían los unos a los otros para actos de necesidad colectiva, de interés común: cazar un venado, hacer techo a un rancho. El hombre buscaba a la mujer y la mujer buscaba al hombre para el amor. Para aislarse más, algunos se golpearon los oídos hasta romperse los huesecillos. Pero cuando los hijos tuvieron cierta edad, los ciegos comprendieron que los hijos podían ver. Entonces fueron penetrados por el desasosiego. No conseguían estar en sí mismos. Abandonaron los ranchos y se echaron a los bosques, a las praderas, a las montañas… Algo los perseguía o los empujaba. Era la mirada de los niños, que iba con ellos, y por eso no conseguían detenerse en ningún sitio." (A. Di Benedetto, Zama, B. Aires, Adriana Hidalgo, 2000, p. 171).

[17] El distanciamiento crítico que nos permite experimentar la desincorporación estética abre espacio para la rebeldía de la imaginación y es, en ese sentido, que la literatura pode llegar a ser el lugar de una antropología especulativa (J. J. Saer, El concepto de ficción, B. Aires, Seix Barral, 2004, p. 16), esto es, un lugar donde podemos llegar a pensarnos no apenas como somos, sino también como no somos, como podríamos ser.

fábulas fundacionales que demarcan el territorio ficcional en el cual se mueven, y con todo aquello que es dicho y no es oído, todo aquello que es hecho y no es visto, todo aquello que es pensado y no es considerado.

En el fondo, la tarea de los escritores no es –como fue en muchos casos en la fundación de América como continente y de sus territorios como naciones– la fundación de lo común, sino *la capacidad de oír* el murmullo silenciado por la historia oficial, de traer a la luz la palabra de los olvidados[18], y *el coraje de avanzar tanteando* en el tiempo, considerando no apenas lo que es, sino también lo que no es (lo que podría ser), haciendo florecer invenciblemente el árbol de lo imaginario[19]. Siendo fieles a eso, los escritores alimentan en nosotros el deseo y la memoria.

Debemos mantener la memoria para tener historia, porque nuestro mundo fue levantado sobre mundos descartados, aniquilados, preteridos, mundos hechos por hombres y por mujeres como nosotros. Olvidarlos es condenarnos a nosotros mismos al olvido. También debemos avivar el deseo para tener futuro, porque nuestra historia no está concluida ni está dicha sobre nosotros la última palabra. No puede —si así fuese, estaríamos muertos.

Invención y memoria, fidelidad e imaginación, creatividad y espíritu crítico. No sé si esas cosas son suficientes para articular una identidad de derecho o afirmar una diferencia de hecho, pero estoy convencido de que sin el cultivo de lo que de vital hay en ellas nuestra propia sobrevivencia podrá estar en causa.

* * *

Durante siglos, el norte impuso al sur su espada y su pluma. Cavó, en el vacío de su propia dispersión, un lugar ficcional a partir del cual pretendía afirmarse a pesar de todas sus diferencias, de sus fallas y contradicciones. El sur era un espejismo: la

[18] R. Piglia, Respiración artificial, B. Aires, Sudamericana, 1988, p. 101.
[19] J. J. Saer, Trabajos, Avellaneda, Seix Barral, 2006, p. 196.

ilusión mínima necesaria para mantener las cosas funcionando – otro mundo es posible, pero del otro lado del mundo (elusivo, inalcanzable, prohibido).

Esa quimera no nos es extraña a los que nacimos en esta tierra que no figuraba en los mapas, pero que tiene lugar, nuestro lugar, el lugar que tenemos (el único). La constitución de nuestras naciones implicó la ruptura con las instancias europeas del poder, no con sus formas de gobierno ni con la fundación de nuestra identidad sobre la ilusión. América ya no es para nosotros la utopía que supo ser, pero continúa poblada de espejismos. La disputa sobre los nombres con que somos llamados, así como sobre los nombres que nos damos a nosotros mismos, puede parecer tener lugar en un teatro de sombras, pero eso no significa que podamos negligenciarla y concentrarnos apenas en *la lucha real*. En la medida en que nuestra conciencia política se encuentra permeada por representaciones, por ficciones que establecen al nivel de nuestra vida imaginaria lo que podemos hacer (y lo que no), lo que fue (y lo que no), lo que puede ser (y lo que no), ese teatro de sombras es un lugar crucial de la lucha (incluso si no todo ese decide ahí).

Como dice Carlos Fuentes[20], cada época debe renombrar el mundo y renombrarse a sí y a sus obras; esto es, revelarse, descubrirse, y también reinventarse, al márgenes de las lenguas y las imágenes que nos conformaron, que nos tornaron lo que somos, ahí donde la historia se confronta con la memoria de lo que dejó de lado para avanzar y con la imaginación de lo que abre el futuro al porvenir. En esa encrucijada, que define nuestro presente, lo que está en juego no es nuestra identidad, sino una diferencia – o, mejor, la promesa, siempre diferida, de una diferencia. La diferencia, siempre conflictiva, entre la representación que Europa se hacía de nosotros, la representación que los fundadores de las naciones americanas se hacían de nosotros, y las representaciones que nosotros mismos nos hacemos de nosotros. Una diferencia en la cual no se juega la fundación de orden alguna (nación, pueblo o comunidad), pero en virtud de la cual resiste aquello que mantiene viva la imaginación de aquello

[20] C. Fuentes, *La gran novela latinoamericana*, op. cit., p. 431.

que todavía no somos, de aquello que todavía no dijimos ni soñamos, de aquello que apenas nos atrevemos a penar.

Entre las fábulas de nuestro origen y un origen siempre por fabular[21], entre las identificaciones imaginarias que dan forma al horizonte de nuestra historia y las desincorporaciones literaria que relanzan continuamente el devenir de nuestra conciencia, continuamos a debatirnos por esa diferencia sin modelo, esto es, por la utopía desrazonable de una libertad sin determinación.

Bibliografia

A. Carpentier, *El siglo de las luces*, Barcelona, Seix Barral, 1985.

A. Di Benedetto, *Zama*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000.

A. Roa Bastos, *Yo, el Supremo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985.

C. Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1967.

C. Fuentes, *La gran novela latinoamericana*, Madrid, Alfaguara, 2011.

D. Sommer, *Ficciones fundacionales*, Bogotá, FCE, 2004.

J. Cortázar, *Rayuela*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983.

J. Rancière, *O desentendimento, Politica e filosofia*, São Paulo, Ed. 34, 1996.

J. Rancière, *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autónoma de Barcelona, 2005.

J. J. Saer, *Trabajos*, Avellaneda, Seix Barral, 2006.

J. J. Saer, *El concepto de ficción*, Buenos Aires, Seix Barral, 2004.

[21] Los productos de la ficción son particulares y arbitrarios, pero la facultad de producir ficciones es universal y necesaria.

O. Paz, *El laberinto de la soledad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998.

R. Piglia, *Crítica y ficción*, Buenos Aires, Seix Barral, 2000.

R. Piglia, *Respiración artificial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

Marcas registradas e identidade nacional: ainda algumas palavras sobre o Burqini – e o Burkini*

Jérôme Lèbre**

Resumo

O "burqini" é uma combinação de palavras e de tecidos, é uma palavra "portmanteau" como dizem os anglófonos. Foi o suficiente para provocar na França um debate que durou um mês de verão e deu, talvez, o tom da futura campanha presidencial. Entretanto, essa palavra não é única, ela se inscreve no triângulo de três marcas, hijood, Birqini e birkini. Analisar-se-á o texto que se desdobra entre essas três palavras; ver-se-á que elas só aparentemente conflituam o Islã com o 'Ocidente'. Na verdade, elas se situam entre dois sistemas ocidentais de direitos e de direitos de marcas (direito romano e *common law*) e se inscrevem perfeitamente nas regras do comércio mundial; o que tende a provar que o mundo interliga as culturas ao ponto que se perde suas marcas. Não é a identidade nacional, esta marca imposta em luta contra as marcas registradas ou não, que permitiria se recuperar.

Palavras-chave: burkini; Ocidente; identidade nacional

Resumen

El "burkini" es una combinación de palabras y de tejidos, es una palabra "portmanteau" como dicen los anglófonos. Fue suficiente para provocar en Francia un debate que duró un mes de verano y dio tal vez el tono de la futura campaña presidencial. Sin embargo, esta palabra no es única, se inscribe en el triángulo de tres marcas, hijood, Birqini y birkini. Se analizará el texto que se desdobla entre estas tres palabras; se verá que sólo aparentemente conflictúan al Islam con el Occidente. En realidad, se sitúan entre dos sistemas occidentales de derechos y derechos de marcas (derecho romano y *common law*) y se inscriben perfectamente en las reglas del comercio mundial. Lo que tiende a probar que el mundo interconecta las culturas al punto que se pierde marcas. No es la identidad nacional, esta marca impuesta en lucha contra las marcas registradas o no, que permitiría recuperarse.

Palabras clave: burkini, Occidente, identidad nacional

---

* Traduzido do francês por André Cressoni, doutor em filosofia pela UNICAMP.

** Diretor do programa do Colégio Internacional de Filosofia, ligado à Erraphis (Universidade de Toulouse). lebrejerome@sfr.fr

Eu não havia observado nada. Passado um mês inteiro lendo, cada noite, os artigos da imprensa sobre o mesmo assunto, me desesperando ao ver o debate inchar, dividir a França em pleno mês de agosto, imaginando que a campanha presidencial futura guardaria esse tom e este método, continuaria a instrumentalizar o menor fato distinto para endurecer o debate sobre o Islã na França, a imigração, a identidade nacional.

E eu não havia lido nada, nem visto nada da palavra sobre a qual levava todo esse debate. Foi preciso que Marie Strazel e eu começássemos um texto em comum sobre um assunto próximo para que, ao final de algumas páginas, ela me fizesse observar que ela havia escrito “Burkini” e eu “Burqini”, que sua grafia era menos religiosa que a minha, mais distante da burqa, mais próxima do biquini.1

Mesmo se não pudesse se entender isso no imenso debate sobre o Burq(k)ini, mesmo se essa diferença de uma letra dificilmente pudesse se ler, houve, desde a passagem para a escrita, duas maneiras de contrair essas palavras, duas combinações, e portanto também (este é o outro sentido da palavra combinação) duas vestimentas nesse caso, e porque não dois estilos de vestimentas, como de escrita.

Relendo-nos, percebi que havíamos também escrito um e outro birkini, birqini, burquini, e até mesmo uma vez (haveria de ser um pouco tarde) burkiki. Nossa escrita havia ido longe, conosco ou sem, na crítica do conceito de identidade, ela havia imitado as marcas registradas e não registradas e havia inventado outras. Seria preciso dois para observá-lo. Daí o desejo, também, de retomar tudo depois do início, de ver quem, como e por qual razão havia utilizado uma grafia ou uma outra nos jornais de verão, e finalmente o desejo de retomar tudo depois da origem.

---

[1] Nota do tradutor (Nt): em geral, a mídia brasileira adotou a versão inglesa de ‘burkini’. Porém, parece-me que a grafia correta em língua portuguesa seria ‘burquíni’, seguindo a palavra ‘biquíni’. Isso deixa a palavra em português menos constrante em relação da ‘burqa’ no francês e inglês, apesar de ser escrita em português com a letra ‘c’, sendo assim ‘burca’. Em françês, assim como em inglês, a palavra ‘biquíni’ se escreve com ‘k’, ‘bikini’. Para evitar confusões, sempre que surgir a palavra ‘burkini’, a manteremos como tal, sem traduzí-la por ‘burquíni’. Continuaremos a traduzir a palavra ‘bikini’ por ‘biquini’.

Depois do átomo

Século V antes de Cristo

O filósofos pré-socráticos dão um nome grego àquilo que também foi pensado em outro lugares, e sem dúvida em toda parte: o elemento simples, indivisível, da matéria, a origem simples de tudo, o átomo. O nome já é duplo, seu prefixo privativo indica que o simples é circunscrito negativamente, um imenso debate envolve-se em saber se há ou não o in-divisível: se a análise, esta maneira de desfazer as ligações, tem um termo, ou se tudo não é indefinidamente divisível, complexo, indesatável.

1714

Leibniz escreve um pequeno manuscrito em francês sem dar-lhe título. Ele morre dois anos depois. Em 1720 Koehler traduz o manuscrito em alemão e o intitula *Monadologia*, um ano mais tarde seu tradutor latino o renomeia *Principia philosophiae* e dois decênios mais tarde a versão original é publicada em francês sob o título *Monadologia*.

> §1. A Mônada, da qual nós falamos aqui, é uma substância simples que entra nos compostos; simples, isto é, sem partes". §2. "E é necessário que haja as substâncias simples, pois há os compostos". §3. "Essas Mônadas são os verdadeiros átomos da natureza e, em uma palavra, os Elementos das coisas[2].

Giordano Bruno recebeu a palavra "mônada" de Leibniz, ele mesmo que tomou do grego, *monas* significando a unidade, isto é, o que é ao mesmo tempo o mínimo e o máximo: a unidade simples que compreende tudo. Assim, Deus é uma mônada, a alma é uma mônada. Para Leibniz a mônada torna-se o nome simples do átomo, o único que é verdadeiramente consistente com o princípio da identidade, e é assim que cada Elemento das coisas resulta em um todo compreendendo tudo. Dito de outro modo, os compostos não são senão os fenômenos do mundo, as percepções implicadas em cada mônada. Cada uma exprime a totalidade do mundo. A mônada

[2] Nt: seguimos aqui a tradução em francês oferecida pelo autor do texto.

é então uma unidade metafísica, não se encontra na natureza: é uma substância que é também um conceito antes de se disseminar em uma multiplicidade de substâncias.

Em uma palavra, uma só: "o elemento das coisas".

1932

Annus mirabilis[3] da física nuclear: um acelerador de partículas desintegra o que restava de simples no átomo, seu núcleo, e descobre-se que uma partícula conhecida, o nêutron, só é tal na sua dualidade com uma antipartícula, o pósitron. Nunca foi tão claro que a física não trata senão de compostos, dito de outro modo, que cada conceito busca identificar o que não tem de fato unidade. É inútil dar-lhe ainda a realidade de uma substância simples: o conceito já demonstrou suficientemente que ele só tinha um valor operatório, que ele vale unicamente em sua capacidade de interpretar uma realidade sempre mais complexa que ele. Cada teoria utiliza um certo número de conceitos para interpretar o real, ela vale pela sua eficácia, pela performance de suas análises, antes que uma outra teoria vá ainda mais longe na complexidade do real, sem jamais realizá-la.

No mesmo ano, um estilista parisiense, Jacques Heim, lança "Átomo", o primeiro traje de banho de duas peças. O conceito é simples, a realidade dupla, mas não se pode de fato distinguir o conceito e a vestimenta: um e outro são da mesma feitura, do mesmo estilo, eles são lançados juntos e na mesma operação. O "conceito" não tomou ainda o sentido que ele terá no "marketing", mas ao mesmo tempo ele já o tomou, e isso não era possível senão em um movimento de conjunto onde todos os empresários estavam em busca desses nomes que operam tão bem *com* o produto. A física e o comércio realizam ao mesmo tempo a mesma operação, e era necessário para que o Átomo pudesse se inscrever tão facilmente em uma atualidade científica dedicada a perturbar a atualidade política: é justamente porque a física não utiliza

[3] Nt: a expressão é latina e significa "ano miraculoso", referindo-se aos anos 1665-1666 de Isaac Newton quando este desenvolvou a teoria gravitacional universal, e a 1905 de Albert Einstein, quando este, aos 26 anos de idade, concluiu sua tese doutoral e publicou quatro diferentes artigos, dentre eles a teoria da relatividade restrita.

mais que os conceitos operatórios que estes encontram, com uma velocidade surpreendente, sua aplicação técnica. O caminho é traçado da fissão do átomo à bomba nuclear.

1946

Os Estados Unidos estudam de perto os múltiplos efeitos das duas bombas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki e lançam iguamente uma série de estudos nucleares no atol de Bikini. Os habitantes do atol são transferidos para um outro, de Rongerik. Bikini é a deformação americana do Pikinni melanésio, uma palavra composta (de *pik*, superfície, e *ni*, coqueiro). Em bom inglês, uma palavra composta chama-se portmanteau.

A primeira explosão ocorre no primeiro de Julho, é a primeira depois da guerra e a quarta na história. "A guerra, talvez mesmo das civilizações, chega a um ponto crítico devido a essa arma revolucionária", delcara W. Blandy, o chefe da operação *Crossroads*, "cruzamento de caminhos".

Cinco anos depois o estilista francês Louis Réard lança Bikini, "a primeira bomba in-atômica", mas também "o traje de banho menor que o menor traje de banho do mundo", em referência à "Átomo" e em concorrência com ele.

A palavra melanésia, patenteada por Réard, tornou-se novamente portmanteau, mas recortada de forma diferente: pik/inni torna-se bi/kini. Daí resulta a invenção de um outro conceito simples: kini é fadado a denotar uma peça de vestimenta que não se poderia imaginar sem a outra, como nêutron e pósitron. Ao mesmo tempo indivisível e divisível, sempre unido em seu duplo sentido, o Bikini (o nome e a vestimenta) está pronto para explodir as vendas, para transformar as praias em zonas de ensaio, para provocar debates e interdições em toda a Europa. Na França, onde o código civil compreende ainda um delito de atentado ao pudor, ele é interdito pelas prefeituras, e de modo bizarro, autorizado nas costas do Mediterrâneo e proibidas nas do Atlântico. Teve-se de esperar até o início dos anos 60 para que o bikini se tornasse lícito em todo lugar e se generalizasse.

Início dos anos 1960

Invenção do monokini. O conceito é duplo, a realidade não é tão simples, trata-se de fato de uma peça sem a outra.

2003-2016

Aheda Zanetti inventa conjuntamente o hijood e o burqini, ou burkini. Hijood: contração de “hijab”, o simples véu que só cobre os cabelos, e de Hood, capuz em inglês; esta vestimenta esportiva é cortada de tal maneira que a mesma parte é ao mesmo tempo véu e capuz. Burqini ou burkini: contração de burqa e de kini; a vestimenta se compõe de várias peças (duas a cinco) que cobrem o corpo sem incluir uma das peças da burqa, o véu que cobre a vista.

Mais uma vez as palavras e os produtos são lançados juntos, as combinações são variações do mesmo estilo. Entretanto, o método de Zanetti não é o método de Bréard. Desta vez, as palavras “portmanteau” não se soldam mais a uma só palavra que faria nascer um outro sentido com toda a força do nome próprio, como era o caso para o Bikini; elas se relacionam com uma dualidade que circunscreve ou direciona uma clientela, entre práticas sociais e imperativos religiosos. “Ahiida® confecciona o traje de banho Burqini®/Burkini® e a vestimenta de esporte Hijood®, produtos de alta qualidade em conformidade com os valores islâmicos, autorizando as mulheres muçulmanas a participar das práticas desportivas com confiança, incluindo a natação e atividade de todos os dias”, podemos ler no site de internet da empresa. É “um mercado que nós compreendemos completamente” diz ele.

É o mesmo que dizer que a estratégia de marketing de Ahiida, de fato uma empresa “completamente” integrada ao capitalismo mundial, que nele mesmo, deixou longe atrás de si a dualidade entre práticas sociais e imperativos religiosos. Sabe-se o que o capitalismo deve ao protestantismo, que conciliou a fé e o dever de trabalhar para se enriquecer ao fazer da riqueza o signo incerto da saúde. Deve-se lembrar o que as atividades desportivas das quais fala o site da empresa devem à luta entre católicos contra a influência crescente dos protestantes: ao passo que estes

últimos impunham consagrar o domingo à oração, o rei católico inglês Jacques I escreveu em 1617 a "declaration of sports", autorizanto e recomendando "o tiro com arco, a dança, os saltos, equitação[4] e outras atividades sem risco". Depois, o trabalho abocanhou o domingo enquanto os esportes ganharam os outros dias da semana; e o sistema capitalista, em busca constante de recursos humanos e materiais, foi estendido ao resto do mundo.

Não dizemos simplesmente que uma sociedade capitalista "encontrou" o Islã ao se estender. Toda a história do Ocidente, aquela da física como da metafísica, por conseguinte igualmente da teologia e do cristianismo, finalmente aquela do capitalismo, já é também mundial. Ela é indissocivelmente grega e judia, romana e cristã, mas também, e desde a Grécia antiga, fortemente influenciada pelo Oriente que desempenhou igualmente um papel central na Idade Média, os tradutores árabes cristãos e muçulmanos tendo conservado e retransmitido para a Europa uma boa parte da cultura antiga.

Não há mais, portanto, unidade de uma civilização do que a guerra entre civilizações, cada "civilização" (antes de tudo aquela de Roma, da qual depende o conceito de "civilização") devia sempre conduzir uma guerra contra ela mesma para manter sua unidade enquanto ela era composta de elementos díspares, misturando civilidade e religião. Não há mais, então, dualidade franca entre Ocidente e Islã. Existe somente um momento, o nosso, onde um certo Islã se posiciona de uma maneira hostil frente ao capitalismo mundial ao escolher a via do puritanismo, construindo pela simplificação uma dualidade que todo o mundo compreende "completamente": ela pertence à toda tradição tanto "ocidental" quanto "médio-oriental". É esta dualidade estratégica, construída e simplificadora que torna-se, com Ahiida, um conceito de marketing, um caso ou um business, na medida em que só

[4] Nt: o temo usado pelo autor é 'les voltes', plural de 'volt', que, segundo o dicionário militar de 1802, A New and enlarged military dictionary de Charles James, trata-se de uma manobra feita a cavalo que consiste em passadas em círculo. Utiizamos equitação como equivalente, acreditando não interferir no sentido da frase.

uma vestimenta combinada permitiria, não de superá-la, mas de “vivê-la”.

O surpreendente patchwotk do slogan da empresa é revelador: “liberdade, flexibilidade, confiança”. A liberdade, conceito teológico que se tornou aquele da economia, é também uma “escolha”, de fato a escolha que permite não ter de fazer escolha entre os imperativos religiosos e as atividade não puritanas. A “flexibilidade” diminui a escolha segundo os únicos critérios habituais do mercado, enquanto a “confiança” se aproxima da fé religiosa sem renunciar a um tema muito comum (é verdade, de origem protestante) da publicidade, aquela da confiança em si. Essas três palavras já estão além da dupla construção de um antagonismo entre sociedade e religião e da sua solução de vestuário.

Daí o aspecto operatório, artificial, da dualidade que habita os “conceitos” hijood, burqini ou burkini, indissociáveis de sua fatura, letra por letra. Esses conceitos pretendem denotar um antagonismo entre puritanismo e práticas sociais *e* o contrair: a contração *é* a resolução do conflito, segundo uma lógica da elaboração que pertence tanto ao inconsciente quanto à linguagem.

Mas ao mesmo tempo, cada palavra contrai inevitavelmente bem mais que dois termos. “Bikini” e “kini” são as palavras melanésia-anglo-francesas – as ilhas Marshal são, aliás, bem mais próximas da Austrália que da França. Burqa não é senão a transcrição aleatória em alfabeto latino de uma palavra pachto (ou pashto, segundo a transcrição), uma língua falada no Afeganistão e no Paquistão, cujo alfabeto ele mesmo é uma modificação do árabe. Os três termos hijood, burqini e burkini entrelaçam então, como toda língua, uma multiplicidade de linhas. Elas são desde já textos tanto quanto texturas. A análise que desataria essas combinações não obteria mais os textos, mas as linhas e os corpos nus; acrescentemos que ela é impossível. A análise é sem fim, a menos que se a mantenha artificialmente para aqueles que se contentam em opor dois termos.

Mesmo a vontade de afirmação dos clientes, mesmo as reações públicas, políticas, judiciárias, midiáticas que acompanham a extensão dos produtos (no Oriente como

no Ocidente) são assim inteiramente pré-formadas ou pré-fabricadas em seu nome e sua confecção. Como foi o caso já para o "bikini", ou para todo produto que joga corretamente com a carta do escândalo, as vendas e as reações que elas provocam se autossustentam, ou entra em um processo de reação em cadeia que resulta na explosão de vendas, efetivamente constatado após um verão de debate francês sobre o Burkini.

De um lado, o debate sobre "a integração" das mulheres usando o burkini deixou em silêncio essa integração completa do produto às estratégias comerciais do que chama-se "o Ocidente". De outro lado, a reação em cadeia que beneficia uma empresa é também inteiramente lucrativa no campo político, para aqueles que concebem a política como um sub-domínio do marketing, e pretendem então fazer suas compras em tudo que pode parecer mais ou menos uma "invasão" do Islã em terra "ocidental" ou "nacional".

Os decretos municipais que proibiram o uso do burqini/burkini nas praias francesas do Mediterrâneo tinham também (talvez unicamente) por finalidade promover seus autores, cuja principal preocupação era aproveitar o verão para se posicionar corretamente na campanha presidencial. Seus representantes eleitos locais apostaram suas carreiras neste período, mesmo se eles não fossem futuros candidatos. Não é então surpreendente que ao nível nacional certos políticos homens, eventualmente em breve candidatos, tenham alimentado o debate na esperança que ele continue após a anulação dos decretos municipais pelo Conselho de Estado.

Hoje em dia: as leis e as marcas

O Conselho de Estado tomou sua decisão em função dos direitos fundamentais aos quais se refere o preâmbulo da Constituição francesa: a liberdade de crença, como a de ir e vir, anula toda interdição de uma vestimenta que seria dotada de uma significação religiosa em um espaço público. A decisão faz jurisprudência e não pode ser modificada pela legislação a menos que a República abandone a lei fundamental

que faz dela um Estado de direito.

O que continua estranho, e ao mesmo tempo próprio a essa concepção do direito, é que um ou vários prefeitos possam desta forma emitir decretos que contradizem os princípios mesmos da constituição e provocar um debate de amplitude nacional antes que uma alta jurisdição não se encarregue de anulá-los. O decreto municipal que pretende preservar a ordem pública material retira a ordem pública de seu foco, a preservação das liberdades. Ele não é senão um instrumento à disposição do poder, que um outro poder mais soberano deve em seguida eliminá-lo. Neste contexto as leis como os decretos podem ser diretamente (e intencionalmente) causas de desordens e de conflitos.

A reação da direita em campanha, declarando que o conselho de Estado não governa, que ela recorrerá ao futuro presidente da república de encarregar a lei para proibir de novo o Birkini, é totalmente irrealista no quadro da Constituição; mas ela mostra bastante que a lei é considerada como uma simples alavanca da soberania dos representantes eleitos, e pode servir tanto para a divisão quanto para a identidade nacional: ou servir para a divisão entre os defensores de uma identidade nacional e os defensores de uma nação que aceita afastar-se do que há de simplista, de imposto, de ilusório em sua identidade.

Hijood, Burqini e Burkini nasceram em uma país herdeiro de uma outra concepção do direito, fundado sobre a Common Law. Não se resolve tudo nestes países (Inglaterra, Estados Unidos, Austrália) a solavanco de decretos, leis, textos registrados. A regra é de deixar tanto quanto possível os tribunais decidirem em função das leis existentes, e o conjunto dessas decisões forma uma jurisprudência estruturada que evita a intervenção sistemática de autoridade política. Assim, mesmo as marcas não são necessariamente registradas nos países de common law: seu simples uso permite identificá-los e realocá-los, em caso de litígio, aos seus inventores e seus proprietários. É assim que a firma Ahiida pôde proteger suas invenções, Hijood, Burqini e Burkini sem registrar seus nomes, deixando para fazê-lo posteriormente, em 2006.

Talvez tenhamos muito a aprender na França sobre esse direito conexo (ele é inicialmente inglês) que se desenvolve progressivamente partindo do uso, das situações concretas de invenções e eventualmente de conflitos. A ordem pública não se decreta, ela se organiza, ela resulta de um conjunto de práticas que se regram no tempo uns em relação aos outros, sob o arbítrio de tribunais e no quadro da lei. Neste contexto, a lei é a primeira fonte de soberania, ela não pode ser reduzida a um simples elemento de estratégia política. Ela é garantia das liberdades, e portanto da subordinação da ordem pública à liberdade.

Em 2005, a França se envolveu completamente no debate precedente ao referendo sobre a constituição européia, esse misto estranho de direito romano e de common law: era um belo momento polítco, parecia que todo o mundo havia lido os 450 artigos desse texto praticamente incompreensível e buscou seus indicadores. Jamais se havia visto, e não se viu depois, os cidadãos apropriarem-se a este ponto da construção européia. O referendo rejeitou a constituição, o que não foi catastrófico, mas mostrou um tipo de incompatibilidade entre a constituição social progressiva que subentende a common law e a brusca decisão soberana que implica o referendo. Onze anos mais tarde, a Grâ-Bretanha mesma rejeita por referendo a União européia, ela deixou de ponderar onde ela vai e no que ela se torna. A consequência para a Europa é que ela já não tem de se situar entre duas concepções de direito e, portanto, abandonar um de seus grandes desafios de formação. Pouco tempo depois a França passa um mês debatendo sobre o uso de um traje de banho, provocando a desânimo dos países anglo-saxões. É ainda uma variante do debate sobre a identidade nacional lançada por Sarkozy em 2008, e relançado por Hollande em 2015 acerca da supressão da binacionalidade aos acusados decorrente de terrorismo.

A identidade nacional é um conceito construído, enganosamente simples, e que não tem valor operatório senão se ele se permite apontar seu inimigo, a imigração. Certamente, podem existir variantes nos países anglo-saxões. Mas na França, ainda mais que em outros países de direito romano, parte-se do princípio que a nação, como

a lei, como a ordem pública, decretam-se pelo ato político soberano. Representante e responsável pela nação, o Presidente da República parece ser também o único inventor ou o único Criador. Parece que ele volta a registrar a identidade nacional como se registra uma marca.

Ou nem a nação, nem a Europa, nem a "civilização" não se decretam. Nesse sentido, são marcas simples, se se lembra que a palavra tem uma história muito anterior ao seu uso comercial e pode, portanto, sempre se desprender dele: a marca é um signo simples ou composto permitindo identificar ou reconhecer uma realidade mais complexa que ela, é um conceito operatório, e para Leibniz toda lógica desdobrou o conceito de identidade em uma ciência matemática, física ou enciclopédica na medida em que ela dispôs de tais marcas. Então repetimos, "nação", "Europa", "civilização" não são senão marcas, indicadores simplificadores para apreender uma realidade complexa, aquela de um mundo que é ele mesmo sempre precedido, que havia se mundializado bem antes de ser decretado ou marcado como tal. Essas marcas não podem de fato ser estabelecidas ou registradas, elas só podem ser des-estabelecidas, isto é, conhecidas na sua irrealidade. Como toda marca que não repousa sobre a simplicidade de uma língua simbólica, elas são desde já, em sua confecção mesma, portadoras de uma certa complexidade histórica. Assim, a menor palavra, simples ou composta que serve de marca, já interliga o que ela deveria ajudar a distinguir.

As marcas comerciais repousam nesta complexidade, enquanto a mascaram. Bikini, Birqini, Birkini...Essas palavras permitem identificar e proteger produtos, mas nenhum tem origem simples, nenhum pertence a uma só nação, nenhum é *somente dupla*; cada uma inclui bem mais que dois elementos, ela concilia ou opõe bem mais. Todos supõem a longa história do átomo, teórico, civil ou militar, bem como as convergências e as diferenças entre as diferentes maneiras de forjar uma vestimenta e um nome, de lançar um produto, de salvaguardar uma marca, esta de acordo com o duplo sistema mundializado do direito romano e da common law, implicando ele mesmo muitas divergências na maneira de conceber a ordem pública e a lei, e isso no

interior mesmo da Europa, com ou sem a intervenção da Austrália ou do Islã. Todos esses nomes supõem a história dos laços entre o capitalismo e as religiões, sem a qual não haveria nem capitalismo, nem religiões tal como nós as entendemos agora.

Esses nomes são indefinidamente complexos, já são os textos. Marcas registradas ou não, eles revelam que "a identidade nacional" não é ela mesma senão uma marca imposta por uma soberania sem limite, de acordo com as técnicas de comunicação poítica próximas do marketing. Sobre seu modelo, um dos candidatos a eleição presidencial escolheu como tema de campanha "a identidade feliz". Mas sempre existe mais alegria fora da identidade; deve-se então esperar o momento em que uma nação inteira será novamente capaz de debater realmente sobre um texto que extrai dela mesma, sobre a re-consituição da Europa, por exemplo.

Desconstrução de Identidades de Gênero: uma leitura foucaultiana sobre as formas de resistência como práticas de liberdade

Leandro Chevitarese[*] - Vanessa Fonseca[**] - Lindalva Trajano[***]

Resumo

Considerando que a produção de subjetividades e identidades baseadas no gênero é fator gerador de desigualdades entre homens e mulheres, afetando a liberdade de ambos, o presente artigo pretende investigar, a partir dos estudos de Foucault, a possibilidade de produzir formas de resistência, sobretudo no que se refere à desconstrução de masculinidades. A produção de uma ética-estética da existência, por meio daquilo que o autor define como "cuidado de si" e "práticas de liberdade", apresenta-se como perspectiva norteadora para articulação de diferentes formas de ser e de viver, ou ainda, para configuração de outras formas de masculinidade no cenário contemporâneo.

Palavras-chave: produção de subjetividade, resistência, cuidado de si, gênero, práticas de liberdade

Resumen

Considerando que la producción de subjetividades e identidades basadas en el género es factor generador de desigualdades entre hombres y mujeres, afectando la libertad de ambos, el presente artículo pretende investigar, a partir de estudios de Foucault, la posibilidad de producer formas de Resistencia, sobre todo en lo que refiere a la deconstrucción de masculinidades. La producción de una ética-estética de la existencia, por medio de aquello que el autor define como "cuidado de sí" y "practices de libertad", se presenta como perspectiva orientadora para la articulación de diferentes formas de ser y de vivir, o incluso, para la configuración de otras formas de masculinidad en la escena contemporánea

Palabras clave: producción de subjetividad, resistencia, cuidado de sí, prácticas de libertad

[*] Doutor em Filosofia PUC-Rio. Professor Adjunto do Departamento de Educação e Sociedade, IM/ UFRRJ. Professor da Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ (PPGFIL).
[**] Doutoranda em Psicologia Social, UFF – RJ.
[***] Mestranda em Filosofia, UFRRJ.

Introdução: Questões de gênero na contemporaneidade e o problema da identidade

Nas últimas décadas, não devem ser ignorados os avanços promovidos por movimentos feministas no alcance da equidade entre homens e mulheres. No Brasil, tais avanços podem ser traduzidos também por conquistas no campo político e legislativo, como a criação, em 2003, da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, com status de Ministério, ou a Lei 11.340, conhecida como Lei Maria da Penha, que entrou em vigência no ano de 2006. Essas medidas viriam a somar esforços no enfrentamento às desigualdades de gênero. No entanto, o percurso em direção a uma sociedade mais justa está longe de ser concluído.

Apesar de em 1932, no Brasil, o direito de mulheres a voto tenha sido reconhecido[1], mais de oitenta anos depois, a presença de mulheres no Parlamento é de apenas dez por cento[2]. No que diz respeito ao mercado de trabalho, as mulheres receberam, em 2011, 72,3% do rendimento dos homens no país[3]. Globalmente, as mulheres recebem, em média, menos 24% do que os homens. Para mulheres com filhos, essa percentagem aumenta. No mundo, 75% do emprego das mulheres é informal, em atividades que não são cobertas pelas leis do trabalho e da proteção social. As mulheres trabalham mais 2,5 vezes, em média, em tarefas domésticas e atividades não remuneradas do que os homens.

Em relação à violência de gênero, no Brasil, entre 1980 e 2013, 106.093 mulheres morreram por homicídio, número que aumentou 242% ao longo dos anos, de 1353 em 1980 para 4762 em 2013. Em números relativos, passou-se de 2,3 vítimas

---

[1] L. Moriere, "A desconstrução de papeis como fator propulsor da participação política das mulheres". Em: G. Venturini; T. Godinho, *Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo e SESC, 2011.

[2] UN Women, *Progress of the World's Women 2015-2016: Transforming Economies, realizing Rights,* 2015. Acessado em 29 de outubro de 2016. Disponível em: http://progress.unwomen.org/en/2015/pdf/UNW_progressreport.pdf&gt.

[3] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatistica – IBGE, Pesquisa Mensal de Emprego – PME, 2012. Acesso em 9 de outubro de 2016. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/indicadores/trabalhoerendimento/pme_nova/Mulher_Mercado_Trabalho_Perg_Resp_2012.pdf.

por 100 mil habitantes em 1980, para 4,8 por 100 mil habitantes em 2013[4]. A violência de gênero também afeta aos homens, uma vez que está associada a um padrão de masculinidade. Dados divulgados pelo Mapa da Violência de 2015 revelaram que 93% das vítimas de homicídios são homens[5]. Os homens negros morrem três vezes mais do que brancos, revelando atravessamentos entre diferentes grupos sociais em relação ao acesso aos direitos e a uma vida mais digna.

As violências contra mulheres, iniquidade no mercado de trabalho e sobrecarga feminina nas tarefas domésticas são exemplos das consequências de como mulheres e homens definem a si mesmos e aos outros, suas atitudes e comportamentos, conferindo ao homem mais poder tanto na esfera pública quanto na esfera privada. O impacto provocado por políticas públicas que visam à igualdade será pouco significativo se não levarmos em consideração transformações nos processos de subjetivação a partir dos quais diferenças, não apenas de gênero, mas de classe social, faixa etária, raça e etnia, se estruturam como desigualdades sociais, de direitos, de poder. A partir das contribuições de Foucault, propõem-se aqui, que a análise das desigualdades de gênero e sua transformação se deem a partir da abordagem das relações de poder e a internalização dessas relações pelo processo de produção de subjetividades masculinas e femininas, sem ignorar as diferenças entre os distintos seres humanos e suas relações sociais.

Gênero opera pela normalização de sujeitos masculinos ou femininos[6] e quaisquer mudanças devem alcançar tais processos de subjetivação, inclusive pela desconstrução de seu modo de operação binário. Diversas autoras feministas contribuíram para construir um campo de estudos a partir da análise da incorporação das normalizações de gênero por homens e mulheres e suas intersecções com outros

[4] Mapa da violência, Mortes matadas por Armas de Fogo, 2015. Acesso em 29 de setembro de 2016. Disponível em http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/mapaViolencia2015.pdf.
[5] Mapa da violência, Mortes matadas por Armas de Fogo, 2015, p. 4.
[6] M. Arán; C. A. Peixoto Jr., "Subversões do Desejo: sobre gênero e subjetividade em Butler, Judith". Em: *Cadernos Pagu,* vol. 28, jan./jul. 2007, pp. 129-147.

marcadores sociais. Trata-se de um processo complexo, derivado das diversas relações de poder que ajudam a produzir a subjetividade[7]. Ao considerar a complexidade e o jogo de forças presentes na produção e transformação de subjetividades, neste artigo, propõe-se uma interlocução com os estudos de Foucault, buscando-se contribuir para a construção de ferramentas para romper com uma visão dicotômica do gênero. Se existe uma ordem binária sobre a qual estão fixados os papéis masculinos e femininos, tal ordem é fictícia e precisa ser desnaturalizada para o fim de relações que se organizam hierarquicamente.

Ao considerar gênero como o mecanismo segundo o qual se produzem e naturalizam noções de masculino e feminino e, ao mesmo tempo, sobre o qual se desconstroem tais noções[8], a transformação de masculinidades tem se constituído como estratégia de movimentos que visam à equidade de gênero por meio do envolvimento dos homens[9]. Problematizar uma concepção tradicional ou única de masculinidade, muitas vezes, baseadas em padrões violentos e hierárquicos, pode contribuir para caminharmos na direção de uma sociedade mais justa. Isso não significa que devamos perceber os homens apenas como parte do problema, mas que devemos problematizar de modo geral os processos normalizadores sobre os quais homens e mulheres são definidos, limitadores das possibilidades criativas de condução da própria vida ou das relações. O machismo age pela normalização dos homens e das mulheres. Nesse sentido, produz efeitos para a liberdade de todos os sujeitos. Desse modo, o enfrentamento às consequências do gênero deve se dar

[7] V. N. Fonseca, "Masculinidades alternativas: transformações de gênero?". Em: B. Bento; V. Félix-Silva (ed.), *Desfazendo Gênero: Educação da Diferença, Masculinidades, Feminismos e Literatura,* Natal, RN, EDUFRN, 2015, pp. 347-373.

[8] A. Piscitelli, "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". Em: *Sociedade e Cultura*, vol. 11, n. 2, jul./dez. 2008, pp. 263-274.

[9] Formada em 2004, a *Alianca MenEngage* é um exemplo de uma rede internacional de organizações, cujo objetivo é engajar homens (adultos, jovens e adolescentes) na promoção da equidade de gênero, por meio da sensibilização desse grupo em questões referentes à saúde sexual e reprodutiva, paternidade e prevenção de violência, a partir de estratégias de marketing social que oferecem modelos de masculinidades alternativas. Para saber mais sobre o assunto, veja V. N. Fonseca, "Masculinidades alternativas: transformações de gênero?", op. cit., pp. 347-373.

justamente pela desconstrução dessea processo normalizador.

Gênero, no entanto, durante muito tempo, foi tratado como uma questão exclusivamente feminina, fato que vem mudando visivelmente a partir dos anos 1990, com a introdução do tema das masculinidades e desnaturalização do "ser homem". Tais estudos puseram importância às diferenças entre homens, influenciados pelo questionamento das identidades que atravessou as ciências sociais e humanas na década de setenta e influenciou movimentos feminista, gay, antirracistas e pós-coloniais. Abriu-se assim, para a possibilidade de considerar também as masculinidades como um composto de distintas qualidades e atributos, cujo significado depende de quem fala e sobre de que homem se fala, de modo que o novo campo de estudos passou problematizar um lugar antes visto como referência de ser humano: a de homem branco, heterossexual, adulto, classe média/alta.

Pouco a pouco, o tema das masculinidades se tornou atrativo para os meios de comunicação, instituições acadêmicas, serviços sociais e de saúde, além de ser razão da criação de organizações não governamentais preocupadas com a equidade ou igualdade de gênero[10]. Cada uma dessas instancias atuam na configuração de discursos sobre as masculinidades, contribuindo para uma intensa produção de modos diversos de ser dos homens. Internacionalmente conhecidas são propagandas diretamente dirigidas aos homens, como a do desodorante *Old Spice*, convocando "homens a serem homens"[11].

Apostando em um contraponto à produção de discursos sobre "ser homem" das propagandas midiáticas, um conjunto de organizações não governamentais internacionais visam estimular alternativas mais equânimes, utilizando como estratégia o marketing social. Nessa estratégia, considera-se que, do mesmo modo que as masculinidades são formadas socialmente pela divulgação de modelos de

[10] F. Seffner, F.; O. U. Gerra, *Tradicionales, alternativas, diversas? Una reflexión sobre la producción de masculinidades en la contemporaneidad*, Revista Sexología y Sociedad, vol.20, 2014, pp. 210-222.
[11] Ibid., p. 9.

homens – por meio de propagandas, instituições sociais e enunciados cotidianos, a oferta de modelos alternativos mais equânimes de homens pode gerar mudanças no enfrentamento à desigualdade de gênero[12]. Tais modelos estariam baseados na ideia de um homem que compartilha as tarefas domésticas, o cuidado com os filhos, que é flexível e é contrário à violência contra mulheres, por exemplo.

A partir dos estudos de Foucault, no entanto, propomos pensar a transformação em direção à equidade por processos não fechados, uma maneira de fazer-se e refazer-se no mundo. Para tanto, o presente artigo propõe-se a investigar a dinâmica das relações de poder e processos de subjetivação que constroem as identidades, para em seguida tratar da noção de "resistência" em Foucault, em sua articulação com as "práticas de liberdade" e o "cuidado de si", como forma de explorar as possibilidades de desconstrução das identidades de gênero que se encontram na raiz de inúmeras injustiças e violências na sociedade contemporânea.

Relações de Poder e Produção de Subjetividade

Nossa sociedade marcha ao compasso de "verdades", que emergem a partir de campos epistêmicos que se fazem presentes em determinada época. A produção e circulação destes discursos traz consigo efeitos de poder específicos. Por esta perspectiva, Foucault afirma que as relações sociais estão permeadas pela dinâmica saber-poder. Tais relações produzem formas de subjetividade, estabelecem identidades e criam campos de ação possíveis pela demarcação de padrões de normalidade. Deste modo, não se deve compreender o indivíduo como uma espécie de "núcleo elementar" ou "átomo primitivo" contra o qual o poder se efetiva. Na realidade, aquilo que nos permite identificar um corpo, seus gestos, desejos, práticas; o que nos permite reconhecer uma identidade e a subjetividade que lhe é correlata, deve ser compreendido como efeito das relações de poder.

[12] Ibid., p. 8.

Particularmente no que se refere à problemática de gênero que aqui nos interessa, Foucault dedica-se a tal investigação sobretudo em sua obra *Histoire de la Sexualité I: la volonté de savoir*, na qual faz uma crítica à teoria convencional, por ele denominada de "hipótese repressiva"[13]. Foucault apresenta a sexualidade como uma invenção, um dispositivo para controle das populações e dos indivíduos através da normalização das condutas em um processo de produção de subjetividade, o que leva à demarcação dos indivíduos e sua categorização. O surgimento do domínio da sexualidade como saber e sua relação com saberes científicos trouxe a normalização do sexo. O jogo de poder-saber sobre o sexo presente nas formas de classificação para as sexualidades são tão específicas que o próprio desejo é limitado a uma arena de possibilidades. Cada identidade tem uma forma "normal" de desejar. Tal classificação vai sendo naturalizada, a sexualidade vai sendo compreendida como algo natural, relacionada a aspectos biológicos e cronológicos. A sexualidade passa a ser associada obrigatoriamente a identidade do indivíduo, torna-se seu fator determinante. Pode-se dizer que o processo de produção de subjetividades baseado no gênero opera desse modo e, portanto, mais do que se basear em uma relação hierárquica entre homens e mulheres, possui efeitos sobre a liberdade de ambos, encerrando também os homens em um modo de ser e agir supostamente natural e imutável.

Todavia, cabe destacar que o indivíduo é um efeito do poder, mas ao mesmo tempo é seu intermediário, pois o poder transita pelos indivíduos que ele constituiu[14]. Isto significa que não somente sofremos relações de poder, mas também exercemos poder continuamente, por meio de discursos, práticas, interações sociais, visto que

---

[13] Umas das mais influentes concepções em torno da sexualidade, que se mantém presente ainda nos dias atuais, é que em torno do sexo desenvolveu-se toda uma política de "repressão", a questão seria o quanto as mulheres são reprimidas e dominadas, o quanto os homossexuais tem a expressão de seus desejos reprimidos, a violência e dominação que se exerce sobre determinadas categorias sexuais, a prevalência de uma sexualidade heterossexual como norma e repressão de outras formas de expressão de desejos e modos de ser. O importante, portanto, seria investigar as origens dessa repressão e romper com ela, buscando uma "libertação" do sexo e consequentemente do indivíduo. Foucault, Michel, *Histoire de la Sexualité I: la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1977.

[14] M. Foucault, *Il faut défendre la societé. Cours au Collège de France (1975-1976)*, M. Bertani ; A. Fontana (eds.), Paris, Gallimard, Seuil, Leçon du 14 janvier 1976, 1997.

estamos imersos em uma grandiosa rede microfísica de poder. Neste contexto, cabe investigar acerca das possibilidades de "liberdade" que nos cabem, ou seja, torna-se fundamental interrogar sobre como seriam possíveis ações diferenciadas que contribuam para desconstrução de formas de subjetividade e identidade de gênero já estabelecidas.

Segundo Foucault, o principal problema político de nossos tempos não seria se "libertar do Estado", mas sim das formas de individualização/subjetivação construídas por meio do biopoder[15] e da governamentalidade. Em seu curso *Sécurité, territoire, population,* no Collège de France (1977-1978), Foucault faz uma recuperação das principais formas daquilo que ele chamou de "contraconduta" desenvolvidas na Idade Média em relação às formas de governo vigentes. Posteriormente analisa os diferentes focos de contracondutas em nome da sociedade civil, da população ou da nação na governamentalidade moderna. Foucault denomina tais movimentos de "revoltas específicas de conduta", que tinham como objetivo recusar os padrões de conduta impostos pela governamentalidade, constituindo-se como lutas que rejeitam a "salvação" pelas formas propostas pelo biopoder, que impõe seus meios de otimização da vida e do bem-estar[16]. As revoltas diante de tais formas de governo almejam espaço para estabelecer suas próprias formas de agir e viver. Todavia, o termo "revolta" não parece o mais apropriado para Foucault, pois mostra-

---

[15]Primeiramente, em sua analítica do poder, Foucault descreve o poder "soberano", poder visível, majestoso, baseado na coerção pelo medo e no suplício dos criminosos, poder que visava o controle do território e dos bens; e explica sua transição, a partir do final do século XVIII, para o poder "disciplinar", uma arte do detalhe que articulou uma política de coerções e micropenalidades com base no fechamento e ordenamento dos espaços e, sobretudo, na vigilância, produzindo "corpos úteis e dóceis" (Foucault, Michel, *Surveiller et Punir: Naissance de la prison,* Paris, Gallimard, 1975). Cabe destacar que, embora a noção de 'biopoder" apareça pela primeira vez no capítulo final de *Histoire de la Sexualité I*, publicada após *Surveiller et Punir*, compreendendo-o como uma forma de poder sobre a vida, poder de gerir e produzir formas de vida, poder de "fazer viver e deixar morrer", deve-se entender que tal noção aplica-se necessariamente ao "poder disciplinar", enquanto que ao poder "soberano" caberia apenas o dito: "fazer morrer e deixar viver". Posteriormente, Foucault explora outra faceta do biopoder: sua dimensão biopolítica. Embora alguns suponham a identificação entre biopoder e biopolítica, parece-nos um equívoco teórico, pois o biopoder inclui disciplina, em sua dimensão micro, e biopolítica, em sua dimensão macro.

[16] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978),* Paris, Gallimard, Leçon du 1 mars 1978, 2004.

se excessivo para designar variadas formas de luta mais sutis, ainda que também visem uma crítica a formas de conduta. Foucault considera que tais lutas poderiam ser compreendidas pela noção de "dissidência"[17], que tem exatamente essa dimensão da recusa de um padrão de conduta universalizante.

Em sua conferência *"Qu'est-ce que la critique?",* pronunciada em 1978 para a Sociedade Francesa de Filosofia. Foucault apresenta as formas de luta primordialmente como uma atitude crítica frente às diferentes formas de governo e saberes instituídos. As "artes de governar" – sejam as presentes na pedagogia, na política, economia etc – passaram a configurar importante problema no Ocidente a partir do século XV. Nesse período, a questão era: "em que consiste governar?". Segundo Foucault, na contemporaneidade, a questão com a qual nos deparamos seria "como não ser governado?". Entretanto, essa crítica não se apresenta no sentido de simplesmente negar qualquer tipo de governo, mas sim no sentido de questionar as formas de governo em nome de certos princípios e práticas. Para Foucault essa seria uma "atitude crítica" cuja função seria a busca por um "desassujeitamento"[18]. O próprio empreendimento filosófico de Foucault reflete essa atitude crítica, pois a insubmissão ao mundo tal como ele é, e a indocilidade frente aos poderes e às normas são o ponto de partida de suas análises históricas[19]. Segundo o autor, existiriam três tipos principais de lutas na história e a cada período um deles prevalece: lutas contra as formas de dominação, contra exploração que nos separa do que produzimos e contra formas impostas de subjetividade:

São lutas que colocam em questão o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam

---

[17] Posteriormente, Foucault elimina esse termo de seu vocabulário, considerando mais adequado utilizar "contraconduta", pelo fato de "dissidência" remeter a "dissidente", sendo este termo inadequado para designar sujeitos específicos de resistência, como o louco ou o delinquente. Essas lutas de "contraconduta" revelariam uma crise da governamentalidade em cada época específica. Senellart, M., "Situação dos cursos", In Foucault, M., *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p.534.
[18] M. Foucault, "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung". Em: *Bulletin de la Société française de philosophie,* vol. 82, nº 2, 1990, p. 40 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978).
[19] E. Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, trad. Viviana Ackerman. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1995, p. 81.

o direito de ser diferente e destacam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que [...] obriga o indivíduo a se voltar para si mesmo e o condiciona à sua própria identidade de um modo coercitivo[20].

Foucault faz essa divisão porque apesar de se oporem a variadas estratégias de governo, diversas lutas políticas não se constituem como significativa crítica a elas, visto que correspondem à racionalização dos efeitos que surgem das práticas de exercício de poder. Pode-se dizer que eventualmente são produtivas às formas de governamentalidade e biopoder, por reclamarem (afirmando como "direitos", por exemplo) aquilo que o biopoder oferta na regulação da vida humana: melhores condições de vida, de saúde, "felicidade". O que faz persistir a pergunta: quando e de que modo efetivamente nos contrapomos à governamentalidade e ao biopoder? Ao que tudo indica seriam nas lutas contra formas impostas de subjetividade e identidade que tal coisa se faz presente.

Foucault apresenta duas características principais dessas lutas "críticas": são transversais (não se limitam a um país), imediatas (agem contra os efeitos imediatos e mais próximos de poder, não estão à procura de um inimigo-mor). Mais especificamente, são batalhas contra o governo da individualização: contra a coerção que nos constrange a assumirmos determinados tipos de individualidade e ao mesmo tempo contra tudo o que inibe o que podemos ter de singular. Portanto, são lutas contra os privilégios de saber e contra todas as mistificações impostas para as pessoas[21].

A questão dessas lutas é, acima de tudo, "quem somos nós?". São lutas contra tudo o que ignora quem somos individualmente e ao mesmo tempo contra tudo aquilo que *determina* quem somos nós[22]. Essas lutas não atacam uma classe social ou regime

---

[20] M. Foucault, "Le Sujet et le Pouvoir". Em: *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, vol. 4, 1994, pp. 226-227.
[21] Ibid., p.227.
[22] Id.

de governo específico, mas uma técnica e forma de poder. São lutas contra tudo que prende a nossa identidade a uma lei de verdade. As lutas contra formas impostas de subjetividade são o tipo de resistência que se faz presente no enfrentamento dos efeitos do *dispositivo da sexualidade*, que atua produzindo identidades sexuais, engendrando um processo de formação de subjetividade.

Como se sabe, Foucault contribui significativamente para os estudos de gênero por meio de sua conhecida *Histoire de la Sexualité*, em seus três volumes, e demais textos correlatos, pelos quais o autor nos convida, sem dúvida, a repensar a problemática da identidade:

Se a identidade não é mais do que um jogo [...] então, ela é útil. Mas se a identidade torna-se o problema principal da existência sexual, se as pessoas buscam "desvendar" sua "identidade própria", e pensam que esta identidade deve tornar-se a lei, o princípio, o código da existência; se a questão que se apresenta continuamente é "tal coisa é conforme minha identidade?"; então penso que ela se voltará a um tipo de ética muito próxima da virilidade heterossexual tradicional. Se devemos nos situar em relação à questão da identidade é enquanto seres únicos. As relações que devemos ter com nós mesmos não são relações de identidade, mas de diferenciação, de criação de inovação[23].

Considerando a dinâmica saber-poder e os processos de subjetivação que edificam as "identidades", enfrentar a problemática em pauta significa formular perguntas tais como: a que serve tal construção identitária?; em que sentido tal artefato é útil? Não se trata, portanto, de desprezar quaisquer formas de identidade, mas, sim, compreendendo que não há nenhuma "identidade verdadeira" a ser descoberta, interrogar sobre a forma como tais construções operam nas relações sociais e existenciais. Esta interrogação é fundamental para que possamos articular aquilo que precisa ser reformulado, ou ainda, em relação ao que é preciso resistir.

---

[23] M. Foucault, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l´indentité". Em: *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, vol. 4, 1994, p. 739.

Sobre as possibilidades de Resistência

Compreendendo que nossa subjetividade, bem como quaisquer identidades constituídas, são produto de relações saber-poder, poder-se-ia supor que estamos enredados de tal forma que nos seria impossível lutar contra essas configurações subjetivas e seus efeitos de poder. Entretanto, de forma absolutamente diversa, Foucault compreende o poder como um conjunto de ações sobre ações possíveis[24], pois ele instaura o campo de possibilidades aonde se podem inscrever o comportamento dos sujeitos agentes, incitando, favorecendo, estimulando, recusando e, no limite, constrangendo ou impedindo a sua ação. Portanto, relações de extrema dominação como a escravidão não são relações de poder, visto que os indivíduos não têm liberdade de ação em tal configuração. A liberdade é uma condição para a existência de relações de poder, ou seja, para que uma relação seja configurada como relação de poder é preciso que o indivíduo tenha a possibilidade de exercer aquilo que o autor denominou "*resistência*".

Tal noção aparece na obra de Michel Foucault pela necessidade de teorizar sobre a emergência e as possibilidades da luta política frente a esses processos de subjetivação e suas consequências. O termo "resistência" é precedido por outras noções na obra de Foucault: como a "transgressão" ou "exterioridade". Esses termos teriam sido utilizados pelo filósofo em especial nos seus estudos da década de sessenta[25]. Nos dois casos, trata-se de descrever a maneira pela qual o indivíduo consegue, por meio de um procedimento que é, em geral, de escrita (como é o caso de seu estudo sobre Pierre Riviére[26]) "escapar" dos dispositivos de identificação, de

---

24 M. Foucault, Michel, "Le Sujet e le Pouvoir", op. cit., p. 236.

25 J. Revel, *Michel Foucault: conceitos essenciais,* trad. de Carlos Piovezani Filho, Nilton Milanez, São Carlos, Claraluz, 2005, p. 74.

26 *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...*, obra que foi fruto do trabalho de uma equipe de pesquisadores no Collège de France, sob a coordenação de Michel Foucault em 1973, que aborda os princípios das relações entre psiquiatria e justiça penal. Relata um caso de parricídio/fraticídio cometido por um jovem camponês francês, Pierre Rivière, que em de 1835, aos vinte anos, assassinou a golpes de foice sua mãe grávida de sete meses, sua irmã de 18 anos, e seu irmão de sete anos, tornando-se objeto de análise da medicina psiquiátrica e do sistema legal. Rivière, depois de preso, escreveu sobre seus crimes e seus manuscritos foram depois incorporados ao inquérito. Esse documento apresenta uma singularidade: um homem sem instrução narra seu ato,

classificação e de normalização dos discursos e saberes. Entretanto, a necessidade de colocar o problema de maneira geral, não apenas ao nível individual, mas em função de ações coletivas, e em relação a práticas não-discursivas, fez com que Foucault mudasse seu foco da literatura e da noção de transgressão. A partir disso, surge nos anos setenta a noção de "resistência".

As relações de poder suscitam necessariamente, chamam a cada instante, abrem a possibilidade de uma resistência; e é por que há possibilidade de resistência e resistência real, que o poder daquele que domina tenta manter-se com tanto mais força e estratégia, quanto maior for a resistência[27].

As próprias resistências são constituintes das relações de poder, das quais se originam. Não se pode dizer que haja, portanto, "um lugar da grande Recusa", pois o que se pode observar são resistências plurais, heterogêneas, múltiplas. Elas não se constituem por uma alteridade ou exterioridade às relações de poder, na verdade inscrevem-se nestas relações como o interlocutor necessário[28]. A resistência não é resultado da reação do que poderia ser a essência de um "eu" fundacional, exterior às dinâmicas de saber-poder. As resistências surgem na própria dinâmica das relações de poder, em meio a deslocamentos e variações das configurações subjetivas.

Pode-se dizer que resistência é a possibilidade de criar espaços de luta e de agenciar possibilidades de transformação em toda parte[29]. Não são lutas contra o poder, mas contra certos efeitos de poder, contra certos estados de dominação. A resistência está ligada diretamente às relações de saber-poder, mas não significa sua

---

fazendo sua subjetividade presente em sua escrita. Pode-se dizer que o que se lê é a corporificação de sua subjetividade na escrita: "Nos entremeios da linguagem, Rivière está entre: entre a estratégia e a execução, entre o crime e a narrativa, entre o discurso psiquiátrico e o discurso jurídico, entre a loucura e o discernimento, entre a lembrança e o escrito. Nesse intervalo, no entre, Rivière esculpiu e escreveu sua existência: através da narrativa se fez pela dobra da escrita". A. D. B. Mariguela, "A emergência do autor Pierre Rivière*", ETD - Educação Temática Digital*, Campinas, SP, vol. 8, nov. 2008, pp. 227-249, pp. 241-244. Acesso em 27 abr. 2016. Disponível em: <http://ojs.fe.unicamp.br/ged/etd/article/view/1735/1578>.

[27] M. Foucault, "Pouvoir et Savoir", In *Dits et écrits,* Paris, Gallimard, 1994, Vol. 3, p. 407.

[28] M. Foucault, *Histoire de la Sexualité I: la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1977, p. 125.

[29] J. Revel, J., *Michel Foucault: conceitos essenciais*, op. cit., p. 74.

eliminação: são mesmo um resultado delas, pois se situam dentro de suas configurações, a partir de seus dispositivos. As resistências basicamente abrem o caminho para o estabelecimento de *diferentes* relações de poder, ao trazerem a liberação das formas de subjetivação impostas pelos saberes e dispositivos.

As resistências como são compreendidas por Michel Foucault não são lutas que se concentram contra grandes dominações de classe, ou uma grande luta contra o capitalismo. Por isso, são consideradas pela esquerda tradicional como um "reformismo"[30]. São lutas que não se dirigem diretamente para a destruição de grandes fontes de opressão específicas, são lutas com modos de ação específicos, suas ações podem ser melhor caracterizadas como se atuassem por *fronts* de luta. Trata-se de combater normas, instituições, técnicas e procedimentos, além de saberes e agentes desses saberes que trabalham para aperfeiçoar suas tecnologias de vigilância e punição. A questão seria questionar o próprio funcionamento do poder. O questionamento dos saberes em que se apoiam as relações de poder, fazem aparecer as relações de poder em sua forma verdadeira e generalizada, o que torna possível a criação de novas formas discursivas para enfrentá-las de forma adequada. A noção de "resistência" em Foucault é pensada em lutas pontuais, do cotidiano. Os grandes movimentos e revoluções seriam possíveis a partir de uma junção estratégica desses vários pontos de resistência, assim como os grandes sistemas de poder se apoiam nas múltiplas relações de poder presentes nas instituições.

A resistência é um elemento das relações estratégicas nas quais se constitui o poder, que se apoia sobre a situação à qual combate. A resistência está presente em toda a rede de poder. Não estamos "presos" ao poder, mas sim em uma situação estratégica. Por serem um resultado das relações de poder-saber, que são múltiplas e transformáveis, Foucault argumenta que na realidade o que existem são variadas formas de resistência que apresentam a mesma característica plural das relações de

---

30 D. M. Alvim, "Foucault e o Primado das Resistências". Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 20, jun. 2013, p. 22-30. Acesso em: 26 mar. 2016. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55955, p.23

poder. E para resistir, é preciso que a resistência seja tão inventiva, tão móvel e tão produtiva quanto o poder[31].

As resistências não estão na ordem do direito, não se fundamentam na soberania de um sujeito prévio. "A relação entre poder e resistência está menos na forma jurídica da soberania do que naquela, estratégica, da luta que então cumprirá analisar"[32]. Mais do que um antagonismo entre poder e resistência é mais apropriado falar de um agonismo, uma luta, entre ambos.

Vale lembrar que as considerações de Foucault sobre resistência já foram criticadas por vários comentadores[33]. Em geral, a argumentação é que a compreensão foucaultiana posiciona os sujeitos em uma condição completamente limitada, com quase nenhuma possibilidade política, concebendo-os como imersos em uma formação epistêmica e em uma rede de dispositivos, que não só os oprimem, mas também os constituem. Se o sujeito é produto do saber-poder, se não há um sujeito essencial, qual a origem da vontade de resistência? Quem é o sujeito que resiste e como é possível que ele vá contra as estruturas que condicionaram sua existência? Segundo esse argumento, a mudança política não pode prescindir de uma motivação fora do poder para surgir.

De fato, a noção de resistência de Foucault não oferece soluções definitivas ou seguras e ainda tende a tornar mais problemática as propostas de mudança e de enfrentamento às relações de saber-poder. A leitura de Foucault não parece ter nenhuma revolução para recomendar e nem pode prescrever formas de ação política específicas. Foucault teria assumido uma postura que foi concebida por alguns como "pós revolucionária"[34]. A análise histórica de Foucault inverte a teoria política, por

---

[31] M. Foucault, "Non au sexe roi". Em: *Dits & Écrits*, Paris, Gallimard, vol. 3, 1994, pp. 256-269
[32] Fontana; Bertani, "Situação do curso". Em: M. Foucault, *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976),* São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 338-339.
[33]Ver, p. ex, T. Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic,* New York, Wiley-Blackwell, 1990; R. Wolin, "Foucault's Aesthetic Decisionism", *Telos* 67, 1986, pp. 71–86; S. Best; D. Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, New York, Guilford, 1991.
[34] J. Rajchman, *Foucault: a liberdade da Filosofia*, trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987, p. 46.

isso não tem nenhum compromisso com grandes esquemas de transformação, em contraste com a ideia de revolução. As próprias noções que conhecemos como "classes", "modos de produção" e "liberdade" são criações que ocorrem dentro de determinada configuração epistêmica. Não há uma busca por uma verdadeira liberdade, pois não há sociedade totalmente livre. Nesse nível, nenhum povo ou classe é soberano, ou é agente de mudança.

As reflexões de Foucault tendem a pensar a resistência como uma atitude ética, jamais como uma busca por uma autodescoberta para encontrar a "verdadeira" liberdade. A liberdade possível estaria em recusar as configurações que nos definem como classes, grupos ou indivíduos específicos. Seria uma nova ética: não da transgressão, mas de descompromisso com essas formas instituídas de experiência para a invenção de novas formas de vida. Uma ética que é mais uma escolha de vida do que uma obrigação abstrata, como a ética kantiana. Mais do que a busca por liberdade, seria a construção de "práticas de liberdade"[35]. As lutas de resistência possibilitam o surgimento de novos campos discursivos e novas relações de poder, que devem ser viabilizados por práticas de liberdade adequadas. A questão seria a forma de se praticar eticamente a liberdade que nos é possível.

Uma "ética-estética" da existência: a prática do cuidado de si

Este cenário leva Foucault a desenvolver em seus últimos trabalhos uma reflexão ética: pensar quais seriam os meios para desenvolver formas satisfatórias de sua existência na sociedade, desenvolvendo "práticas de liberdade", compreendidas como condição de possibilidade para a criação de novas formas de existência.

Nos dois últimos volumes de *Histoire de la Sexualité* e em seus últimos cursos no Collège de France: *L'herméneutique du Sujet (1981-1982)*, depois em *Le Gouvernement*

35 M. Foucault, "L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberte". Em: *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, vol. 4, 1994, p. 711.

de soi et des autres (1982-1983) e *Le Courage de la vérité (1983-1984),* Foucault reexamina as relações entre sujeito e verdade, porém não mais por meio da estratégia de articulação de saberes hegemônicos e práticas coercitivas que impõem formas de subjetivação – dinâmica de poder própria à modernidade. Suas investigações abordam não mais o discurso que se formulava sobre o sujeito, determinando-lhe quem era e quem deveria ser, mas, sim, o discurso que o sujeito seria capaz de produzir sobre si mesmo. As "práticas de si" na constituição do sujeito moral fazem com que Foucault se volte para a antiguidade greco-romana, na qual tais práticas tinham uma importância muito maior que em nossa sociedade. Por meio da análise de textos da antiguidade até o estoicismo tardio, Foucault verificou o papel que estas técnicas desempenhavam existencialmente e socialmente, descrevendo as práticas pelas quais o sujeito buscava uma transformação de si mesmo a partir daquilo que ele era capaz de reconhecer como "verdade". Tratam-se aqui de exercícios sobre si mesmo feitos para se atingir determinados modos de ser, que se apresentam como práticas de autoformação do sujeito. Suas pesquisas investigaram como essas práticas se inserem no contexto amplo da *epiméleia heautoû*[36]: o cuidado de si, ou, como os latinos definiram, *cura sui*, o ocupar-se consigo mesmo.

Segundo Foucault, o cuidado de si seria uma noção marginalizada na História da Filosofia que teria atravessado todo o pensamento moral desse período. Seria um conceito menos trabalhado e conhecido do que o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Para os antigos, para se praticar a liberdade adequadamente era preciso cuidar de si, ocupar-se de si mesmo e, neste sentido, a exortação para "conhecer-se melhor" deveria ser compreendida como parte de uma etapa no plano geral da *epiméleia heautoû*. Na cultura antiga, a liberdade era importante objeto de preocupação, era preciso conhecer-se para conquistar autocontrole, superação do que poderia ser transformado, bem como aceitação de suas limitações. Trata-se de um problema ético, entretanto, o *êthos* para os gregos girava em torno da maneira de ser

[36] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982),* Paris, Seuil, 2001.

e da maneira de se conduzir. Para se alcançar um bom *êthos* era preciso fazer uma prática intensa, um trabalho em si mesmo. No cuidado de si, "dizer a verdade sobre si" seria uma dessas práticas. Ao "dizer a verdade sobre si", o sujeito se constitui e é constituído pelos outros.

Para dar prosseguimento a essa investigação, o autor empreende uma análise histórica do "dizer a verdade sobre si mesmo". Trata-se de aqui de um verdadeiro cuidado da alma, um regime de vida. Tais práticas se configuravam na noção de *parresía,* que passou a ser objeto de investigação de Foucault em especial no seu curso de 1983-1984, reunidos no volume *Le Courage de la vérité*.

Parresía seria a coragem da verdade, a fala franca, o dizer-tudo-da-verdade sobre si mesmo[37], de modo que *parresía* seria uma prática relacionada ao conhecimento de si e também ao cuidado de si. Além de ser uma cultura de si e prática de si é também uma prática com o outro. O ser humano deve cuidar de si mesmo, um cuidado que se desenvolve ao longo da vida, mas para isso não pode prescindir de trabalhar-se a partir daquilo que lhe é dito por um interlocutor. É necessário se dirigir a alguém para obter auxílio na constituição da opinião que se tem de si mesmo, para melhor se conhecer e assim ocupar-se de si adequadamente. Portanto, a pessoa a quem se dirige deve ter a *parresía*, que é a virtude fundamental daquele que dirige a consciência de outros e que os ajuda a constituir uma relação consigo mesmo. A proposta de Foucault é que esses "exercícios espirituais" dos gregos e romanos possam ser um instrumento importante na constituição de um novo indivíduo, que seja realmente um "cultivador" de si.

A filosofia grega antiga se compreendia como o exercício de um estilo de vida. É algo mais próximo de uma estética da existência do que de uma ética propriamente dita – pelo menos do modo como a definimos na modernidade. É uma filosofia de cunho eminentemente prático, que pode conduzir o indivíduo a estabelecer uma

[37] M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, Cours *au Collège de France* (1983-1984), Paris, Seuil, 2008.

relação consigo mesmo, o que lhe permite escapar à normatividade. Pode-se constituir deste modo uma resistência aos saberes e relações de poder subjetivantes, bem como afirmar novas formas subjetividade, diferentes daquelas que são determinadas pelos saberes estabelecidos, buscando formas de viver e de pensar singularizadas:

Pareceu-me que essa problematização estava ligada a um conjunto de práticas que tiveram certamente uma importância considerável em nossas sociedades: aquilo que poderíamos chamar de as "artes da existência". Essas devem ser entendidas como as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas estabelecem para si as regras de conduta, mas buscam transformar a si mesmos, a se modificar em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que porte certos valores estéticos e que responda a certos critérios de estilo[38].

Não se trata aqui de uma "renovação" da ética dos antigos, ou uma proposta de "imitação" dos gregos e romanos, mas constitui-se como um convite e uma provocação para que o indivíduo se disponha a um constante exercício de criação e autotransformação de si mesmo, independente do contexto histórico em que esteja inserido. Como formula Didier:

Problema histórico, naturalmente, e que ele formula, como sempre, muito intimamente ligado ao que ele vive. Gilles Deleuze o destaca com razão: o que interessa a Foucault nesse momento não é o retorno à antiguidade, mas 'nós hoje'. Ele havia declarado a Dreyfus e Rabinow: "o que me surpreende é que em nossa sociedade a arte só tenha relação com os objetos e não com os indivíduos ou com a vida". A vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte?[39].

Foucault em sua última fase nos revela que as formas de resistência dos

---

[38] M. Foucault, "Usage des plaisirs et techniques de soi". Em: *Dits et écrits*, Paris, Gallimard vol. 4, 1994, pp. 544-545.
[39] E. Didier, *Michel Foucault: uma biografia (1926-1924),* São Paulo, Companhia das letras, 1990, p. 310.

indivíduos frente aos processos de subjetivação poderiam caminhar mais na direção de uma ética-estética da vida, ressignificando o sentido de "liberdade". A construção de uma ética-estética da existência se apresenta como a liberdade possível em nossas existências. O cuidado de si pode ser compreendido como uma forma de resistência, uma forma de produzir-se diferenciadamente, criando novas formas de ser e de viver que inevitavelmente agem tensionando as relações de poder vigentes e se configurando como uma ação micropolítica de extrema relevância no cenário em que vivemos[40].

Deste modo, voltando ao problema que nos move no presente artigo, pode-se afirmar que as práticas de resistência, entendidas então como formas de cuidado de si, formas de produção diferenciadas de si mesmo, particularmente no que se referem a tarefa contínua de desconstrução de identidades masculinas que hegemonicamente se fazem presentes, fortalecendo heteronormatividades que estão na raiz de inúmeras violências sociais, constitui-se como desafio ético persistente no cenário contemporâneo. Há que se enfrentar a dificuldade de produzir novas formas de masculinidade que não podem prescindir de um exercício sobre si mesmo, um cuidado de si que se constitua como forma de resistência às relações de poder, processos de subjetivação e construção de identidade ainda presentes em nossa sociedade.

Considerações finais

Mas o que seria o homem transformado que os movimentos para a inclusão dos homens pela equidade de gênero visam promover? É possível definir identidades masculinas transformadas sem reproduzir a mesma normalização presente no gênero? A partir dos estudos de Foucault, poderíamos falar em uma abertura para

---

40 Para uma consideração do Cuidado de si como forma de Resistência ver também: L. Chevitarese, "O Cuidado de si em Foucault: a propósito de uma homenagem aos trinta anos da morte do filósofo". Em: L. Chevitarese; N. Julião, *Trinta anos sem Foucault: História e Filosofia*, Rio de Janeiro, Ed. UFRRJ, 2016.

nos pensar em um constante processo de transformação. No campo do gênero, resistir não seria criar identidades consideradas alternativas e não violentas para os homens, mas compreender que o processo de construção de modos de ser, de criação de nós mesmos é algo contínuo, que deve ser refeito a cada momento, a cada relação.

A promoção do que se considera "novas masculinidades", "alternativas" ou "positivas", por meio do envolvimento dos homens nessa empreitada, remete-nos a questões sinalizadas por autoras do campo do gênero, sobre em que medida as normas excludentes de gênero não seriam mantidas ou reforçadas por meio de políticas ou movimentos que se baseiam em identidades. Nas palavras de Butler: "que relações de dominação e exclusão se afirmam inintencionalmente quando a representação se torna o único foco da política?"[41]. Não seria inverossímil ter como hipótese que tal engajamento poderá mesmo reforçar a lógica heteronormativa e produzir novas configurações de poder. Em uma análise de redes europeias de homens pró-equidade de gênero concluiu-se que os homens pró-feministas procurariam aliviar-se do peso do masculino sem repensar sua dominação[42].

Mudar as relações de poder imbricadas no gênero requer a desconstrução da ideia de que existe um modelo de homem e outro de mulher, que está baseada na normalização de subjetividades masculinas e femininas. Pensando as subjetividades como interseccionais, sua desconstrução precisa levar em conta a articulação entre diferentes opressões ou marcadores sociais, cuja dinâmica das relações de poder guarda similitudes e singularidades, a partir do processo de produção de subjetividades. Questionar o poder significa desnormalizar certos marcadores sociais, rearticulando-os, sem hierarquizá-los. Pensar que masculinidades e feminilidades sejam plurais e estejam vinculadas a múltiplos aspectos sociais não significa que careçam de sentido e não precisemos nos remeter a eles de maneira estratégica, como

---

[41] J. Butler, *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade,* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008, p. 23.

referência para a desconstrução.

A tarefa política parece ser, por meio do cuidado de si e das práticas de resistência, investir em um esforço potencialmente infinito de desconstrução da identidade masculina hegemônica, ativando outras formas de devir continuamente sufocados pela heteronormatividade. Tal investimento precisa persistentemente escapar do movimento de captura para edificação de "novas identidades", ainda que na prática se constitua pela articulação de diferentes formas de ser e de viver, ou ainda pela configuração de outras formas de masculinidade.

Bibliografia

A. Fontana; M.Bertani, "Situação do curso". Em: Michel Foucault, *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976),* São Paulo, Martins Fontes, 2005.

A. D. B. Mariguela, "A emergência do autor Pierre Rivière". Em: *ETD - Educação Temática Digital*, Campinas, SP, vol. 8, nov. 2008. Acesso em: 27 abr. 2016 Disponível em: http://ojs.fe.unicamp.br/ged/etd/article/view/1735/1578.

A. Piscitelli, "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". Em: *Sociedade e Cultura*, vol. 11, n. 2, jul-dez 2008.

B. Bento; V. Félix-Silva, *Desfazendo Gênero: Educação da Diferença, Masculinidades, Feminismos e Literatura*, Natal, RN, EDUFRN, 2015.D. M. Alvim, "Foucault e o Primado das Resistências". Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S.l.], n. 20, jun. 2013. Acesso em: 26 mar. 2016. Disponível em:<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55955>.

D. Welzer-Lang, "A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia". Em: *Estudos Feministas*, ano 9, n. 2, 2001.

E. Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos,* trad. Viviana Ackerman, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1995.

IBGE, Pesquisa Mensal de Emprego – PME, 2012. Acesso em 9 de outubro de 2016. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/indicadores/trabalhoerendimento/pme_nova/Mulher_Mercado_Trabalho_Perg_Resp_2012.pdf

J. Butler, *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade,* Rio de Janeiro,

Civilização Brasileira, 2008.

J. Rajchman, *Foucault: a liberdade da Filosofia*, trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.

J. Revel, *Michel Foucault: conceitos essenciais*, trad. Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez, São Carlos, Claraluz, 2005.

L. Chevitarese, "O Cuidado de si em Foucault: a propósito de uma homenagem aos trinta anos da morte do filósofo". Em: L. Chevitarese & N. Julião, *Trinta anos sem Foucault: História e Filosofia*, Rio de Janeiro, Ed. UFRRJ, 2016.

L. Moriere, "A desconstrução de papeis como fator propulsor da participação política das mulheres". Em: G. Venturini; T. Godinho, *Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo e SESC, 2011.

M. Arán; C. A. Peixoto Jr., "Subversões do Desejo: sobre gênero e subjetividade". Em: J. Butler, *Cadernos Pagu*, vol. 28, jan./jul. 2007.

M. Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

M. Foucault, *Histoire de la Sexualité I: la volonté de savoir,* Paris, Gallimard, 1977.

M. Foucault, *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... – um caso de parricídio do século XIX*, 2. ed., trad. de Denize Lezande Almeida, Rio de Janeiro, Edições do Graal, 1982.

M. Foucault, "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung", In: *Bulletin de la Société française de philosophie,* vol. 82, nº 2, avr/juin. 1990.

M. Foucault, "Pouvoir et Savoir ". Em: *Dits et écrits,* Paris, Gallimard *v*ol. 3, 1994.

M. Foucault, "Non au sexe roi". Em: *Dits et écrits*, Paris, Gallimard Vol. 3, 1994.

M. Foucault, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l´indentité". Em: *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, vol. 4, 1994.

M. Foucault, "Le Sujet et le Pouvoir". In: *Dits et écrits,* Paris, Gallimard, vol. 4, 1994.

M. Foucault, "L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberte". Em: *Dits et écrits,* Paris, Gallimard, vol. 4, 1994.

M. Foucault, "Usage des plaisirs et techniques de soi". Em: *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, vol. 4, 1994.

M. Foucault, *Il faut défendre La societé. Cours au Collège de France* (1975-1976), eds. M. Bertani, & A. Fontana, Paris, Gallimard, Seuil, 1997.

M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France* (1981-1982), Paris,

Seuil, 2001.

M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France* (1977-1978), Paris, Gallimard, 2004.

M. Foucault, *Le Courage de la vérité.* Cours *au Collège de France* (1983-1984), Paris, Seuil, 2008.

M. Senellart, "Situação dos cursos". Em: M. Foucault, *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

S. Best; D. Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, New York, Guilford, 1995.

T. Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, New York, Wiley-Blackwell, 1990.

V. do N. Fonseca, "Masculinidades alternativas: transformações de gênero?". Em: B.

F. Seffner, F.; O.U. Gerra, *Tradicionales, alternativas, diversas? Una reflexión sobre la producción de masculinidades en la contemporaneidad*, Revista Sexología y Sociedad, vol. 20, 2014.

R. Wolin, "Foucault's Aesthetic Decisionism". Em: *Telos* 67, 1986.

Un Women, *Progress of the World's Women 2015-2016: Transforming Economies, realizing Rights,* 2015. Acesso em 29 de outubro de 2016. Disponível em: http://progress.unwomen.org/en/2015/pdf/UNW_progressreport.pdf>

Magia, técnica y montaje en el proyecto anti-identitario de Raúl Ruiz

Adolfo Vera*

Resumen

Últimamente se ha insistido, sobre todo en el ámbito de los estudios cinematográficos realizados en Chile, acerca del interés de Raúl Ruiz –manifestado desde el primero hasta el último de sus films- por la cuestión de la "identidad" chilena: gestos, modos del habla, cultura y paisaje chilenos son tratados de un modo sistemático y singular – en atención a lo que el propio cineasta definió como "Surreachilismo"- en cada uno de sus films; nos proponemos en este ensayo mostrar hasta qué punto un tal interés obedece a un proyecto profundamente "anti-identitario", es decir, que se plantea, desde la imagen, contra cualquier reducción de la diferencia a una identidad, sea bajo la forma de la unidad o la totalidad.

Palabras clave: identidad, imagen, magia, diferencia

Resumo

Ultimamente se insistiu, sobretudo no ámbito dos estudos cinematográficos realizados no Chile, no interesse de Raúl Ruiz – manifestado desde o primeiro até o último de seus filmes – pela questão da "identidade" chilena: gestos, modos de fala, cultura e paisagem chielenos são tratados de um modo sistemático e singular – em atenção ao que o próprio cineasta definiu como "Surreachilismo" – em cada um de seus filmes; nos propomos neste ensaio mostrar até que ponto um tal interesse obedece a um projeto profundamente "anti-identitário", quer dizer, que se reivindica, desde a imagen, contra qualquer redução da diferença a uma identidade, seja sob a forma da unidade ou da totalidade.

Palavras-chave: identidade, imagen, magia, diferença

---

* Se doctoró en filosofía por la Université de París VIII Vincennes – Saint-Denis, con una tesis sobre las representaciones fotográficas y cinematográficas de la desaparición política. Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre cine, fotografía, filosofía y literatura, lo mismo que editado libros colectivos y actas de coloquios. El año 2007 apareció su libro Entre el deseo y la materia: obra visual de Claudio Bertoni (Ediciones Altazor). El año 2017, Arte y desaparición (Editorial Universidad de Valparaíso). Es profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso.

Raúl Ruiz es, qué duda cabe, un cineasta de espectros. La publicación en español, hace algunos meses, de *El espíritu de la escalera*, novela póstuma publicada en francés el año 2011, nos recuerda que no sólo fue un *cineasta* de espectros: éstos, en verdad, recorren toda su producción –literaria, teatral (su última puesta en escena fue justamente una versión de Hamlet), visual, teórica-, atravesándola de punta a cabo como una potencia de sentido que, en el andamiaje de su enorme trabajo artístico, lo ha llevado a una constante hibridación y metamorfosis que, a su vez, son dos categorías que definen claramente su estilo. En la mencionada novela, Ruiz ficciona a un espíritu que es invocado por unos espiritistas europeos de fines del siglo XIX, y es gracias a esas invocaciones que el espíritu –que vive habitualmente en un recodo bajo una escalera de la casa de sus espiritistas preferidos- logra retornar, bajo la forma del asedio –volveremos sobre esto- a ocupar los cuerpos de un sinnúmero de escritores y artistas de la bohemia europea decadentista (entre otros Gérard de Nerval). Estas diversas ocupaciones, que en estricto rigor poseen la infinitud como destino, definen con una precisión prístina el modo cómo R. Ruiz trabajaba en su manejo de los signos (literarios o audiovisuales): siempre en contra de la identidad, y a favor de la mutación y la metamorfosis.

Como aquí debemos referirnos a las imágenes cinematográficas de Ruiz, dejaremos lo relativo a los signos literarios para otro momento. Pretendemos en este apartado observar desde un punto de vista podríamos decir formal –es decir, permaneciendo en la superficie de las apariciones- una cuestión que es esencial al proyecto ruiciano, y que revela sus implicaciones antropológicas, que tanto le importaron: el elaborar una propuesta estética, que posee –intentaremos demostrarlo- evidentes incidencias políticas, y que puede definirse como esencialmente “anti-identitaria”. Ahora bien, quisiéramos demostrar que dichas consecuencias antropológicas del proyecto ruiciano refieren a un trabajo del cineasta en la forma cinematográfica misma, la que a su vez sólo puede comprenderse como una expresión de las virtualidades inherentes al aparato cinematográfico.

En la novela póstuma recién mencionada, observamos un procedimiento que en

un primer momento podría referir a la diégesis, es decir, al particular mundo que puede ser el de un espectro, uno que no posee fijeza alguna y que se diluye en un continuo renovarse de los espejismos; lo mismo que a su particular modo de existencia, el que podemos imaginar como el de una entidad sin consistencia (un "espíritu" justamente), que entra y sale de los cuerpos que posee, que atraviesa los muros y se transforma a voluntad. Ahora bien, ¿no es ésta "inmaterialidad" la que constituye la esencia –si se nos permite utilizare el término- de la imagen? Sabemos que la primera discusión filosófica en torno al estatuto de la imagen, aquella esbozada en la obra de Platón, la determinó como poseyendo un estatuto ambiguo definido por el término griego, "phantasma", derivado de "phanein", aparición, tanto en el sentido de lo que se presenta ante la vista como de los espectros que retornan, apareciendo y desapareciendo a voluntad. Para Platón, por tanto, la imagen posee un estatuto ontológico inferior, respecto a la Idea de la que es una suerte de emanación material (pero su materialidad es también inferior respecto a la de las cosas y los objetos. También desde un punto de vista filológico, es en este sentido que los latinos usaban el término "imago", para referirse a un objeto que "representaba" a un difunto, y el que era conservado como su imagen fidedigna, aunque ella no fuese más que una débil copia del ser verdadero del fallecido1. Ahora bien, Raúl Ruiz era perfectamente consciente de estas implicaciones "espectrales" de la imagen (definida en términos generales, y no todavía en tanto "imagen técnica"). Tomemos un ejemplo al azar, extraído de una de sus tres *Poéticas* (en este caso, se trata de la segunda)*:*

> Los fantasmas, tema favorito del cine para niños, tienen mucho que decir en estas especulaciones. También los espejos (…) En una digresión de su novela *L'oncle Silas*, Sheridan Le Fanu, novelista irlandés y erudito en fantasmalogía, sostiene que los fantasmas "se los ve o se los oye", nunca las dos cosas al mismo tiempo. Un fantasma visto y oído no es un fantasma; es un allegado, un vecino o un intruso. O el personaje de una película, aunque todos los actores estén muertos, o El entierro del Conde de

[1] Para estos aspectos, es fundamental la obra teórica de Georges Didi-Huberman, en especial su libro: *Phasmes, essais sur l'apparition*, Paris, Minuit, 1998.

> Orgaz de El Greco, que representa a un grupo de fantasmas enterrando a un fantasma. Y la música, ¿no es acaso filosofía para fantasmas?[2]

En una primera consideración genérica, entonces, vemos cómo la imagen posee un carácter espectral en el ámbito de la "representación", es decir, en lo que concierne a la producción de un mundo paralelo –el de los signos– cuyo estatuto ontológico puede ser definido por la noción del "entre": pertenecientes a un mundo que no es el de las cosas concretas pero poseyendo en cualquier caso un cierto tipo de materialidad y de existencia –una ontología, por tanto-, las imágenes viven, evolucionan –en el sentido de Bergson– "entre" la realidad concreta (aunque ésta no pueda existir con independencia del lenguaje) y aquella propia al espíritu (y a los espíritus): sueños, ensoñaciones, imágenes mentales, recuerdos, etc[3]. Sobre todo, para Ruiz, dicen relación con éstos últimos: como se sabe, para Ruiz, el cine es un aparato cuya historia moderna debe rastrearse teniendo muy presente la historia de la mnemotecnia, desde las técnicas helénicas más antiguas hasta su "maquinización" en la obra de Leibniz y Pascal, donde las técnicas de la mnemotécnica darán origen al Ars combinatoria (todo esto será tratado en su film *Combate de amor en sueño*, del año 2000, pero también en *El tiempo recobrado*, del año 1999)[4]. Se trata de una hipótesis bergsoniana: los "datos inmediatos de la consciencia" evolucionan creativamente desde su impresión sensorial hasta su transformación en signos matéricos, llamados imágenes; desde un punto de vista tecnológico, el cine es una "prótesis" de la memoria.

---

[2] R. Ruiz, *Póeticas del cine*, Ed. UDP, Santiago, 2013, p. 208.
[3] Como se sabe, la noción del "entre" ha tenido una gran importancia teórica en el ámbito de los estudios sobre cine a partir del libro de Raymond Bellour, *L'entre-images*, París, Pol, 1999. En este caso seguimos en un plano más general, por lo que no nos estamos refiriendo específicamente a las tesis de Bellour, que dicen relación muy concretamente con los diversos "pasajes" de las imágenes en los diversos ámbitos de su producción contemporánea: publicidad, cine, televisión, video, pintura, etc.
[4] Cf. a este respecto, dos textos fundamentales: F. A. Yates, *El arte de la memoria,* Madrid, Siruela, 2005; U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Madrid, Cátedra, 1999.

Pero vayamos entrando en materia, justamente. El análisis teórico de la imagen realizado por Raúl Ruiz, como se ha visto, debe entenderse como un gesto contrario al propio a la filosofía idealista: si desde Platón hasta Hegel, pasando por Descartes y Kant, la filosofía idealista había renegado de las imágenes por pertenecer a este interregno del "entre" y por poseer un estatuto ontológico ambiguo (lo mismo que las entidades de ficción y las ideas fijas propias a la locura, cuya ambigüedad y potencia desestabilizantes Descartes había logrado "superar" al definirlas como posibilidades del *cogito*), Ruiz se sitúa en la línea abierta por Nietzsche, continuada por Bergson y defendida en el ámbito del pensamiento del Siglo XX por Gilles Deleuze: lo que podríamos definir como la reivindicación del "simulacro". Sabemos que el propio Ruiz adoptará gran parte de sus concepciones teóricas a este respecto de la lectura de los autores mencionados, además de Klossowski (de quien adaptará *La vocation suspendue* y *L'hypothèse du tableau volé*) y de Baudrillard (con quién lo unió una larga amistad)[5]. Podríamos decir –ya volveremos sobre ello– que lo que interesa a Ruiz no es el "simulacro" en cuanto concepto o categoría, sino en cuanto "realidad", es decir, desde un punto de vista de ontología, más específicamente, de ontología de la imagen. En este nivel, siempre se trata de una "profusión de simulacros": nunca se trata, propiamente, de "un" simulacro, sino de una multiplicidad de ellos. La lógica del simulacro –a la base, según Deleuze, de la lógica del sentido– significa necesariamente una crisis de la identidad –su desmentido– y una apertura a la multiplicidad. Es en este sentido que debe comprenderse la sistemática crítica a la que Ruiz someterá a la "teoría del conflicto central", es decir, aquella concepción de la estructuración de un film como poseyendo, al modo aristotélico, un inicio en el que se establecen los parámetros y los protagonistas de la historia, un desarrollo en el que estos protagonistas entran en conflicto, un clímax en el que este conflicto es resuelto (o parece serlo) por uno de los protagonistas, y un final en el que aquel que creíamos que era el vencedor resulta –por lo general– ser el

[5] Cf. J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Madrid, Kairós, 1978; G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005.

vencido.

> Descomponer una acción en microacciones –escribe Ruiz en la primera *Poética*– implica que éstas pueden ser independientes unas de otras. Podrían incluso contradecirse, o quedar al margen de la acción principal misma, como si el interés súbito que el asesino pudiera sentir por la camisa de su víctima no formara parte del asesinato. Todos conocen a Zenón, que descomponía el espacio a recorrer en una infinidad de segmentos. Durante años soñé con filmar segmentos que se desplazaran de una dimensión a otra, capaces de descomponerse en imágenes que vivieran cada una en una dimensión distinta, y eso con el único objetivo de poder sumarlas, multiplicarlas o dividirlas, reconstituirlas a voluntad. Si aceptamos que cada figura es reductible a un conjunto de puntos –y cada punto está a una distancia particular (única) de los demás–, y que de ese conjunto se puede "declinar" una figura en dos, tres, n dimensiones, entonces también podemos aceptar que agregar o quitarle dimensiones a una imagen –sin en verdad modificarla completamente– puede hacerla cambiar de "lógica" y por lo tanto de expresividad[6].

La lógica a la que se refiere Ruiz en este párrafo es la de la "expresividad"; sabemos, dicho sea entre paréntesis, que Ruiz, en sus textos teóricos, se referirá en varias ocasiones a la "estética de la expresión" del filósofo italiano hegeliano Benedetto Croce, para quien la esencia de la experiencia de lo bello está en las tensiones y contradicciones con que el espíritu es capaz de superar las "regularidades" y "ordenamientos" de la forma. Ahora bien, estas regularidades pueden ser interpretadas como una suerte de "identidad" —de la obra consigo misma, de las relaciones entre autor y obra o de las relaciones entre contexto de recepción y los elementos señalados previamente- estético-formal. La "teoría del conflicto central" resumirá para Ruiz un combate, el suyo, que refiere a un fenómeno harto más complejo y profundo que el de una cierta concepción, la norteamericana, del guión cinematográfico: se trata de una concepción estético-política (en el sentido de J. Rancière, es decir, como afectando al "reparto de lo sensible" —lo que puede ser visto

[6] R. Ruiz, *Poéticas del cine*, op. cit., pp. 31-32

o no, ser dicho o no, etc.) que, por una parte, obedece a un modo de producción social (el capitalismo) y por otro, a un tipo de concepción de la obra de arte, el aristotélico. En nuestra interpretación, esta concepción puede definirse como "identitaria" en el sentido de que pretende uniformizar y reconducir las diversas líneas de fuga de la obra –en este caso los elementos constituyentes de la obra fílmica– hacia un conducto que organizará armónicamente dichos flujos, tal como los distintos flujos sociales y naturales se reconducen, en el capitalismo, hacia la producción y el "valor". Ante esta política (y estética), Ruiz opondrá, entre otras, sus famosas "funciones del plano" —teorizadas en la primera de sus tres *Poéticas*; como sea, es importante aclarar que Ruiz no niega la unidad ni la opone drásticamente a los principios que aquí hemos denominado "identitarios", sino que asume una posición que bien podríamos definir como dialéctica –aunque no sea él quien la defina de tal suerte–, a partir de su lectura de un texto del lógico Jaako Hintikka, el que determina dos paradigmas aplicables al funcionamiento del lenguaje. Escribe Ruiz:

> (…) Hintikka oponía el paradigma "recursivo –el lenguaje como un proceso gobernado por reglas en el que el desarrollo coherente está garantizado por un retorno a esas reglas– al paradigma "estratégico" —el lenguaje considerado como un conjunto acabado en el que, como en un campo de fútbol, palabras y conceptos juegan juegos cuyas reglas es posible determinar de antemano. Me pareció que la distinción podía aplicarse también a las películas. Podríamos distinguir entre películas gobernadas por reglas estrictas, que progresan de manera desordenada, y, llegado el caso, retroceden para asegurarse de que las reglas originales no han sido olvidadas (neorrealismo), y películas que desde el comienzo admiten que son juegos preestablecidos, cuyas variaciones están aceptadas por las reglas iniciales y que una estrategia cualquiera –por ejemplo, una estrategia de vencedor– vuelve aceptables (Hollywood). Me di cuenta entonces que, alterando un poco el sentido de todo el asunto, los procesos desencadenados por los dos paradigmas podían combinarse: en una serie de acontecimientos, incluso en una sometida a reglas periódicamente verificables, ambos forman parte de un juego potencial que podemos subordinar a un paradigma estratégico pero en el que la consumación del juego tiene lugar fuera de la película, en un espacio ficcional

exterior (…)[7].

Es a partir de estas disquisiciones que Ruiz intentará elaborar su particular *ars combinatoria* cinematográfica[8]. En el contexto de las seis funciones del plano analizadas por Ruiz –función centrípeta, función centrífuga, función holística, función alegórica, función recursiva– nuestro cineasta determinará igualmente una "función combinatoria". En este punto, Ruiz retomará otra de sus famosas teorías, aquella que define como el "principio de discontinuidad". Según este, es posible construir un film en el que cada plano funcione a su vez como un film independiente, todos estos innumerables films relacionándose entre sí a partir de las relaciones establecidas entre las funciones centrípetas y centrífugas del plano, lo mismo –en estricto rigor– que todas las demás (por ejemplo, la función holística, etc.)[9]. Entonces, se tratará de establecer un paradigma de la apertura contra toda cerrazón y de la multiplicidad contra toda unidad. Muchos procedimientos formales propios al cine de Ruiz –que no viene al caso enumerar aquí– se fundan en este paradigma, que, para decirlo metafóricamente, implicará un desgarro de la forma por medios formales[10]. Diremos a su vez, de la proliferación contra la medida, de lo informe contra la forma, del monstruo como aquello que rompe lo conocido, y del espectro como aquello que –en la lectura de Derrida[11]– disloca al tiempo y al espacio. "La combinatoria –escribe Ruiz– puede provocar invenciones que no formaban parte de la historia inicial, por simple vecindad, contagio, anamorfosis narrativa, etc."[12].

A partir de ahora, quisiéramos avanzar desde esta concepción teórico-especulativa hacia una propiamente antropológica de la deconstrucción de la identidad propia al cine de Raúl Ruiz. El asunto del "proyecto anti-identitario del cine

---

7 Ibid., pp. 105-106.
8 Ibid., p. 110.
9 Ibid., pp. 310 y ss.
10 Su distancia con Perec y el grupo OULIPO, por ejemplo, se funda precisamente en este punto: para Ruiz, el escritor y cineasta francés, no obstante practica una *ars combinatoria* bastante radical, termina configurando un esquema formal que, en su unidad y perfección, permanece intocado. El carácter barroco del cine de Ruiz, sobre el que tanto se ha insistido, viene dado aquí.
11 Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1991.
12 R. Ruiz, *Poéticas del cine*, op. cit., p.330.

de R. Ruiz" tal vez pueda considerarse como uno de los tópicos en los que más claramente se desmiente la tan mentada idea según la cual hay un Ruiz "chileno" y un Ruiz "europeo". Por nuestra parte, pensamos que tanto el Ruiz "chileno", aquel que ya con sus *Tres tristes tigres* (1967) ganó el Festival de Locarno gracias a un film que exploraba no tanto la subjetividad de sus tres personajes como el modo en que ellos se mimetizaban, en su desgarro, en su precariedad y hasta –diríamos– en su decadencia, con los espacios, los objetos desvencijados, las temporalidades dislocadas, hasta aquel que filmó el mundo y la época de Proust, pasando por el autor de cientos de films sobre fantasmas, caníbales, sonámbulos, muertos-vivientes y tantos otros monstruos, este cineasta tiene en su obra como a uno de sus hilos conductores fundamentales el afán por construir, gracias al aparato cinematográfico, un particular tipo de "individuación psico-social" (Simondon) de la imagen. A partir de esta investigación, Ruiz buscará destacar ante todo el momento "mágico" innato a la imagen, y que atraviesa todo el proceso de su individuación, desde sus primeras manifestaciones físico-biológicas hasta sus "nachleben" –"retornos", el término es de Warburg y Ruiz suele citarlo– culturales. Es en este contexto que surgirá el "cineasta-chamán".

Al inicio de su clásico texto, *El pensamiento salvaje*[13], Claude Lévi-Strauss estableció la relación entre lo que él define como "pensamiento salvaje", es decir, un tipo de pensamiento propio a las culturas llamadas "primitivas", en tanto él puede igualmente definirse como "pensamiento mágico", y el bricolaje, es decir, la actividad de montar trozos de lo real y de la experiencia aparentemente inconexos para configurar una realidad cuyo sentido permanece "oculto", sólo apropiable a partir de estados de conciencia no racionales –trances ligados a drogas y bailes–, por ende en ningún caso "deducible"; contrario, por ello, al pensamiento lógico tal como en Occidente se conoce desde los griegos y Descartes. Previamente a Lévi-Strauss, los dadaístas y los cubistas –en lo fundamental la obra *Les démoiselles d'Avignon* de

[13] Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1990.

Picasso (1907)– habían descubierto algo muy similar en relación a la "representación pictórica" —el bricolaje como modo de superación de la perspectiva.

En términos del cine, tal vez la primera aproximación teórica al punto fue hecha por Benjamin en su clásico texto de 1933 acerca de la reproductibilidad técnica[14]. Allí Benjamin elaborará una distinción capital: la distinción entre primera técnica y segunda técnica. La primera técnica, la de la artesanía, implica un tipo de conocimiento y de relación con el mundo que constituye un tipo de experiencia –*Erfharung*– que Benjamin relacionará con la Narración, en el sentido de una "experiencia auténtica" y no "alienada" (para utilizar dos términos muy problemáticos en cuyo ahondamiento no podemos insistir aquí). La magia, que siempre es una técnica –técnica de invocación de espíritus o de control de los fenómenos naturales, a partir de la fabricación de ropajes, instrumentos o la elaboración minuciosa de ritos, para citar sólo algunos ejemplos– se situaría en el ámbito de esta "primera técnica". En su texto, Benjamin se refiere al arte de la "imposición de manos" en la cura mágica. Por otra parte, la "segunda técnica" sería aquella inaugurada en el siglo XIX con la consolidación del capitalismo industrial. Los llamados "juguetes ópticos" (la cronofotografía fundamentalmente, e inmediatamente después el cine) corresponden a este proceso. Respecto a esta elaboración técnica, y pensando en la imposición de manos mágica, Benjamin dirá que su relación con la materialidad del mundo es como la del cirujano con el cuerpo humano: sin ningún temor ni respeto "religioso" por la naturaleza, el cineasta –como previamente el fotógrafo, tema del otro texto clásico de Benjamin, la "Pequeña historia de la fotografía"– la atraviesa, la recorre, la transforma y la re-crea por medio del montaje. La experiencia –social e individual– que surgirá de esta suerte, será lo que Benjamin –a partir de Freud– definirá como "experiencia del shock", es decir, una en la que la función de "para-choques" de los estímulos propia a la conciencia es

[14] W. Benjamin, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". En: *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1979.

progresivamente puesta en cuestión dada la velocidad y violencia de los estímulos provenientes del exterior (y acá el autor fundamental para Benjamin será Georg Simmel y su teoría de la ciudad moderna, pero igualmente la literatura de un Alfred Döblin y la pintura futurista); así las cosas, esta experiencia, a diferencia de la propia a la "primera técnica" propia al artesano y al narrador, tenderá peligrosamente a la inautenticidad y a la alienación. Aquí debe leerse inautenticidad como pérdida de identidad.

Es acompañados del pensamiento de otro autor, ya citado previamente, que podemos insistir en estos asuntos propios al cine de R. Ruiz. Nos referimos a G. Simondon. Para este filósofo, la técnica y la religión se derivan de la magia como impulso primitivo originario de la humanidad. La técnica artesanal, más cercana a este impulso originario, implica una relación individual con la naturaleza. Se da entonces una cierta identidad, una cierta clase de fusión, entre sujeto y objeto. Simondon hablará, para referirse al mismo asunto que Benjamin con su noción de "aura", de un "efecto de halo" que sigue funcionado en la psiquis humana cuando el individuo moderno se enfrenta "individualmente" (fetichistamente) a una mercancía, por ejemplo a la marca y modelo de su automóvil[15]. Ahora bien, la técnica industrial, la tecnología o tecno-ciencia, funcionan colectivamente: en su producción el sujeto pierde su estatuto de individuo y se convierte en masa productiva, lo que no necesariamente debe llevar a una regresión, por el contrario, se trata de una nueva posibilidad de "individuación": la regresión viene dada, más bien, por el "efecto de halo" que se impone absurdamente a los productos de este trabajo colectivo.

En los tres autores mencionados, entonces, se observa una discusión acerca de la relación entre magia y técnica en las sociedades capitalistas. Como conclusión, podemos decir que el peligro (en Benjamin, el peligro del fascismo) viene dado por la "mitologización" de la segunda técnica, algo que Fritz Lang ya vio en su film

---

[15] Cf. G. Simondon, "L'effet de halo en matière technique : vers une stratégie de la publicité". En: *Sur la technique (1953-1983)*, París, P.U.F., 2014, pp. 279-293.

Metrópolis como la esencia del totalitarismo. Esta mitologización (en el cine de Lenny Rieffenstahl p. ej.) de la segunda técnica implica no entender las diferencias con la primera: no se asume la pérdida del sentido mágico respecto a la primera naturaleza, y se erige un discurso de "autenticidad" respecto a procesos –colectivos y no individuales, ligados a la experiencia del shock y no a la de la narración —que implican la superación de dicha autenticidad identitaria. De la misma manera funciona el "fetichismo de la mercancía" en Marx.

Ahora bien, ¿cuál es la posición de R. Ruiz? Su respuesta está dada por su teorización de un "cine chamánico". De acuerdo a ésta, el cine tendría la habilidad de retomar con una técnica compleja y desarrollada, investigaciones antropológicas que llevan a la disolución de las identidades nacionales o étnicas. La técnica cinematográfica permitiría acceder al fondo común de la humanidad (el folclore) en vistas de su mejor comprensión como procesos de "individuación". Para ello, es preciso primero dominar a la máquina, no fetichizándola (no hay nada de mágico en ella, todo en ella es técnico). Posteriormente, acceder a ese fondo común –en Ruiz la invocación de los espectros de los antepasados– para que lo político aparezca como ejercicio de la tendencia de lo humano a dicho fondo-común originario: lo contrario de todo nacionalismo y de todo racismo. Lo político viene dado igualmente del montaje, que implica que no hay "esencia", que todo es "construcción": ésta es la función del fuera de campo, p ej: la indeterminación de cada plano. El cine es un rito que no refiere a ninguna esencia. "De algún modo –escribe Ruiz– esa secuencia ritual nos hace viajar a un más allá donde viven los fantasmas del tiempo perdido"[16]. Se trata de un proceso de "individuación", descrito en el ámbito de la filosofía por G. Simondon: "Este mecanismo es la primera etapa de un proceso que nos permitirá pasar de nuestro propio mundo a los reinos animal, vegetal, mineral y hasta el reino de las estrellas, antes de volver al nuestro, el de los seres humanos"[17]. Este viaje por

[16] R. Ruiz, *Poética del cine*, op. cit., p. 97.
[17] Ibid., p. 99. Cf. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information,* Paris, Millon, 2013.

los distintos estados de la ontología de lo real –que incluye, naturalmente, a lo irreal y a lo espectral– es función específica del "cineasta-chamán": "De eso estamos hablando: de ese llamado dirigido a nuestros antepasados, que llegan envueltos en su película invisible; de ese viaje por el más allá, ya sea el nuestro o el de los mundos animal, vegetal y mineral; y de ese regreso a nuestro mundo por caminos inexplorados. Eso es exactamente lo que practica el cineasta chamán"[18].

Bibliografía

J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Madrid, Kairós, 1978.

R. Bellour, *L'entre-images*, Pol, París, 1999.

W. Benjamin, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". En: *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1979.

G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005.

J. Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1991.

G. Didi-Huberman, *Phasmes, essais sur l'apparition*, París, Minuit, 1998.

U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Madrid, Cátedra, 1999.

C., Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1990.

G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, París, Millon, 2013.

G. Simondon, "L'effet de halo en matière technique : vers une stratégie de la publicité". En: *Sur la technique (1953-1983)*, París, P.U.F., 2014.

R. Ruiz, *Póeticas del cine*, Santiago, Ed. UDP, 2013.

F. A. Yates, *El arte de la memoria*, Siruela, Madrid, 2005.

[18] Ibid., p. 100.

Gerando identidade: uma perspectiva ontológica sobre a biolinguística chomskyana

Norman R. Madarasz*

Resumo

Neste artigo, argumenta-se que o programa biolinguístico de Noam Chomsky contém uma ontologia subjacente cuja implicação diz respeito a uma transformação radical da noção de sujeito e da categoria de identidade que lhe sustenta, assim como da noção kuhniana de ciência normal. De fato, um dos desafios de uma ontologia estruturalista, de qual Chomsky é *pessoalmente* distante, mas formalmente próximo, é de transpor as teses sobre o real da questão do ser e do acontecimento a um realismo, campo que proporciona as condições de criação de um sujeito diferencial e genérico pela geração de estruturas sintáticas elementares projetadas em séries de palavras. Desta forma, a capacidade linguística auxilia na produção e na criação da identidade. Argumenta-se que o programa biolinguístico é ainda revolucionário no sentido em que despertou e perpetuou uma nova figura subjetiva da ciência, isto é, uma figura emancipadora do sujeito pensado pela ciência em relação a qual uma ontologia fundamental só pode se adequar na base da multiplicidade, tal como tem feito Alain Badiou. Acrescenta-se que várias das posições críticas da biolinguística gerativa de Chomsky visam esvaziar esta lógica dinâmica implicada na teoria de subjetividade genérica para pleitear que o compromisso ético seria baseado apenas no pluralismo cultural.

Palavras-chave: ontología, subjetividade, genericidade, biolinguística, Chomsky, identidade.

* PPGF, PPGL/PUCRS, norman.madarasz@pucrs.br

Resumen

En este artículo se argumenta que el programa biolingüístico de Noam Chomsky contiene una ontología subyacente que implica una transformación radical de la noción de sujeto y de la categoría de identidad que lo sustenta, así como de la noción kuhniana de ciencia normal. De hecho, uno de los desafíos de una ontología estructuralista, de la cual Chomsky es *personalmente* distante, pero formalmente próximo, es transportar las tesis sobre lo real de la cuestión del ser y del acontecimiento a un realismo, campo que proporciona las condiciones de creación de un sujeto diferencial y genérico por la generación de estructuras sintácticas elementales proyectadas en series de palabras. De esta forma, la capacidad lingüística auxilia la producción y la creación de identidad. Se argumenta que el programa biolingüístico es incluso revolucionario en el sentido en que despierta y perpetúa una nueva figura subjetiva de la ciencia en relación a la cual una ontología fundamental solo puede adecuarse en base de la multiplicidad, tal como lo ha hecho Alain Badiou. Se acrecienta que varias de las posiciones críticas de la biolingüística generativa de Chomsky pretenden vaciar esta lógica dinámica implicada en la teoría de la subjetividad genérica para plantear críticamente que el compromiso ético estaría apenas basado en el pluralismo cultural.

Palabras clave: ontología, subjetividad, genericidad, biolingüística, Chomsky, identidad

Novel evolutionary change is the hardest of all
R. Berwick e N. Chomsky

A área da biolinguística forma um conjunto de linhas de pesquisa reunindo a linguística, a psicologia evolucionária e cognitiva, assim como a neurociência[1]. Ela se situa senão fora, então ao menos nas margens da pesquisa filosófica contemporânea. Tais pesquisadores atuando nas suas linhas de pesquisa se consideram cientistas, envolvidos em pesquisas experimentais cujos modelos teóricos de análise formal são inferenciais e não especulativos. Desta forma, haveria pouco a se relacionar entre a biolinguística e a filosofia. Esta posição é subentendida por N. Chomsky e R. Berwick[2], mesmo ao chamar à expansão do projeto minimalista[3] para incluir recentes resultados vindo da biologia e da neuropsicologia[4] que dizem respeito à geração da linguagem e à análise de modelos formais pelos quais organizar a pesquisa científica sobre a linguagem.

No entanto, o caráter provisório do referente neurobiológico da teoria da gramática universal (doravante, UG, *Universal Grammar*), isto é, a o fenótipo ou capacidade linguística (FL: a "faculdade da linguagem"), depende apenas parcialmente de uma localização empírica, ainda mais que tal faculdade, termo preferido por Chomsky para sistematizar a capacidade humana pela linguagem, ainda não foi delimitada na sua forma. Se ela existe enquanto "faculdade", isto é, enquanto "objeto funcional" que detém coordenadas espaciais e temporais, a dimensão em que opera não parece ser macromolecular. O caráter funcional da FL não parece ser unificado, se se entende por este termo um foco centralizador e controlador em que

---

[1] A primeira articulação do que virá a ser a biolinguística foi feita por E. Lenneberg*, Biological foundations of language*, Nova Iorque, John Wiley and Sons, 1967.
[2] N. Chomsky; R. Berwick, "The Biolinguistic Program: The Current State of its Development". Em: *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty*, ed. Di Sciullo, Anna Maria e Boeckx, Cedric, Londres, Oxford University Press, 2011, e R. Berwick; N. Chomsky, *Why Only Us: Language and Evolution,* Cambridge, Mass, MIT Press, 2015.
[3] N. Chomsky, *The Minimalist* Program, Nova Iorque, MIT Press, 1995.
[4] Por exemplo, S. Dehaene, *La bosse des maths*, Paris, Odile Jacob, 2010 e *Le Code de la conscience*, Paris, Odile Jacob/Sciences, 2014.

se convergem vários subsistemas cerebrais. Mais ainda interessante em relação a uma ontologia do sujeito genérico, a FL não teria uma finalidade primeira a se externalizar em língua falada e comunicada. Pois Chomsky mantém a tese polêmica segundo a qual a função primária da FL é reguladora, plausivelmente da produção de pensamentos a partir de conceitos irreflexivos basilares numa dimensão a-representativa. A operação da FL seria então a base de um sistema interno, inata e intrínseco (o "*I-language*") cujo resultado é a formação do sujeito humano.

Ao considerar o levantamento da área feito por C. Boeckx[5] é possível entrever um eixo de análise teórica de interesse especial à teoria filosófica do sujeito desenvolvida nas quatro últimas décadas na filosofia francesa contemporânea de orientação estruturalista. Este eixo é ontológico e abarca singularmente a questão da coerência entre *genericidade* subjetiva e *geratividade* linguística, entendido *conceitualmente* como processos de formação *da* e *de* identidade(s). A orientação estruturalista tem contribuído a fundamentar uma ontologia que, por informar a biolinguística, deve, em nosso ponto de vista, ser realista. O método de análise estrutural subjacente ao sistema filosófico de A. Badiou aplica um formalismo para articular a ontologia subjacente à teoria genérica e gerativa de uma figura inovadora de subjetividade. Sua extensão, argumentar-se-á neste artigo, rompe com as teorias hegemônicas de subjetividade naturalista da existência, de cunho fenomenológico, em que a delimitação da subjetividade é determinada pelo já-existente. Desta forma, a ontologia estruturalista que parece corresponder à ciência da linguagem chomskyana, e ao campo da sua aplicação nas ciências da vida, não é apenas realista mas subentende uma fundamentação matemática, eliminativista. Portanto, a biolinguística chomskyana é uma teoria cientifica que diz respeito a um modelo radical de subjetivação específica e relativa ao que Badiou denomina a "condição cientifica" da filosofia[6].

---

[5] C. Boeckx, "Some Thoughts on Biolinguistics". Em: *Veritas,* vol. 60(2), 2015, pp. 207-221.
[6] A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie,* Paris, Éditions du Seuil, 1989.

I

Na filosofia da ciência e na linguística de Noam Chomsky não se encontram reivindicações por uma ontologia geral, pelo menos não de forma explicitada. Chomsky tem certamente dado falsas pistas aos filósofos sobre o componente filosófico do seu projeto (uma exceção recente são os John Dewey Lectures, proferidos na Columbia University em 20137). Quando não tentam simplesmente desqualificar o teor filosófico da teoria da Gramática Universal (UG), vários filósofos continuam confundindo seus objetivos[8]. O resultado disso é que os próprios filósofos perpetuam uma cegueira diante da semelhança de UG com um sistema de primeira filosofia, não obstante a considerável pesquisa empírica e estatística apoiando a UG.

No entanto, uma investigação no que poderia ser de maneira tácita a ontologia da biolinguística chomskyana deve ancorar-se a partir da sua filosofia da ciência, ao invés de sua ciência da linguagem. Sem tornar inteligíveis as decisões metodológicas envolvidas com o projeto minimalista da gramática universal, essa filosofia e essa história da ciência arriscam ser mal-entendidas, como regularmente estão ainda mais em filosofias que buscam entender o processo de geração da categoria de identidade. Se nossa afirmação for correta, haveria implicações provocadoras para a ontologia e seus parâmetros de generalidade semântica, tanto quanto para a ciência na sua determinação subjetiva sempre localizada empírica e existencialmente. Por um lado, o resultado apontaria como afirmações ontológicas podem ser feitas sem necessitar uma articulação filosófica separada, pois seriam cientificas em determinação. Não haveria mais necessidade em distinguir fundamentalmente filosofia e ciência, pelo menos na medida em que as questões mais abrangentes do saber e da distribuição categorial tratam ambas da vida funcional e de sistemas artificiais. Se esta consequência se espalhar pelas áreas contíguas das "filosofias de [...]", o gesto de

---

[7] N. Chomsky, "What Kind of Creatures are We?: i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?". Em: *The Journal of Philosophy*, vol. CX, no. 12, dezembro 2013, pp. 645-700.

[8] Por exemplo, o recente livro de Charles Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2016.

suspendê-la em sua quase autonomia referencial porventura a abriria também às contingências históricas pelas quais se organizaram os campos científicos e as "subdivisões" atuais da filosofia, assim como a determinação da filosofia a ser classificada de ciência "humana".

Por outro lado, a biolinguística chomskyana aborda diretamente e resolve de maneira não ortodoxa o problema de como uma ciência particular poderia servir de modelo formal de racionalidade. Estando situado em processos mentais não conscientes de agentes ativos, a sua finalidade diz respeito às fases corporais e físicas da subjetividade genérica por meio das quais a identidade específica de grupos e indivíduos é formada. Mesmo se a biolinguística não se torne "paradigmática", conforme a categorização feita por filósofos da ciência como Thomas Kuhn que aplaudia a hegemonia da física na maior parte do século XX até que a biologia molecular viesse desestabilizar a ordem política nas ciências, ela demonstra um caráter *ontológico* mais radical que a física existente[9].

Desta forma, as duas seguintes condições de fundamentação seriam verificadas:

C-1: Se os projetos de fundamentação articulados na epistemologia, na lógica, na teoria de modelo, na distribuição categorial assim como em ontologias específicas pudessem fundamentar uma ontologia geral, eles precisariam incluir também uma concepção específica da ciência em que se localiza uma figura de sujeito de ciência *radical e inusitada*, ou seja, uma figura de ciência revolucionária;

C-2: a ontologia geral não poderia ser de natureza ou de tipo de uma ciência particular na sua extensão semântica e pragmática, em relação à qual a ontologia é uma indagação formalista. Em outras palavras, a ontologia geral não poderia ser uma linguagem, tampouco comportar uma teoria referencial de totalidades

9 T. Kuhn, *The Road since Structure*: *Philosophical Essays, 1970-1993,* with an autobiographical interview, Chicago, Ill., University of Chicago Press, 2006.

existentes.

Pelo Programa Biolinguístico, se sustenta que a concepção do fenótipo linguístico FL própria aos seres humanos deve ser reduzida para que possa ser entendida como processo ou sistema orgânico. Devemos tomar cuidado com as conotações negativas que tem adquirido o termo "redução". Em uma perspectiva teórica, a redução implica uma operação complexa, o objetivo sendo não de simplificar, tampouco de visar o geral e o abstrato, mas de tonar inteligível uma estrutura comum entre fenômenos cuja justaposição empírica inicial aparenta mostrar apenas diferenças irreconhecíveis e até contraditórias. Para acompanhar o Programa Biolinguístico, é importante salientar que a perspectiva da pesquisa sobre a gramática gerativa se afastou gradualmente da teoria computacional dos trabalhos em inteligência artificial que configuravam a pesquisa pioneira de Chomsky nos anos 1950-60 para se focar na ideia de computação *natural*. Na biolinguística, se organizou uma parametrização destes processos em que um sistema dinâmico voltou a ser formalizado pelos operadores da teoria dos conjuntos[10]. O modelo de geração de estruturas sintáticas é mantido num formalismo dependente de subsistema interno ao cérebro, mas o conjunto de regras de transformação apresentado em 1957 foi pouco a pouco eliminado[11]. De acordo com Chomsky e Berwick,

> A propriedade mais elementar de nossa capacidade linguística compartilhada é que ela nos proporciona a construir e interpretar o infinito discreto de expressões estruturadas de maneira hierárquica: discreta porque há frases com cinco-palavras e seis-palavras, mas nenhuma com cinco-palavras-e meia; infinito porque não existe a frase mais longa. A linguagem é, portanto, baseada sobre procedimentos ge(ne)rativos recursivos que buscam elementos semelhantes a palavras elementares num certo armazém, o que denominaremos o "léxico", e os aplica de forma repetida para tornar

[10] R. Berwick; N. Chomsky; M. Piattelli-Palmarini, "Poverty of the stimulus Stands: Why recent Challenges Fail". Em: M. Piattelli-Palmarini e R. Berwick Robert (ed.), *Rich Languages from Poor Inputs,* Londres, Oxford University Press, 2015, pp. 26-27.
[11] N. Chomsky, *Syntactic Structures*, Nova Iorque, Mouton de Gruyter, 2002, particularmente o segundo apêndice.

expressões estruturadas, sem limite[12].

Chomsky salienta que a principal questão de pesquisa, além da localização da operação e da composição do léxico, fonte a partir da qual as estruturas sintáticas se completam pelos termos que identificamos como palavras, é a natureza da própria função ge(ne)rativa (*generative)* no nível de átomos da computação. Neste sentido, a afirmação segundo a qual há continuidade no projeto de pesquisa desde a gramática gerativa dos anos 1950 está confirmada. O projeto adquiriu uma sofisticação considerável na medida em que tem nitidamente superado certas falhas do funcionalismo na sua forma clássica, que especialmente visaram delimitar estudos psicológicos de conduta no contexto da computação em autômatos artificiais. Foi o debate entre o grupo de N. Chomsky, M. Hauser e T.W. Fitch[13] e o tandem S. Pinker e R. Jackendoff acerca do artigo "The Faculty of Language: What is It? Who Has it? How did it Evolve?"[14], que forneceu o contexto para aprimorar o modelo de geração por recursividade da variação estrutural de frases, termo que veio substituir e estreitar a função ocupada anteriormente pelas regras de transformação.

O conceito principal do modelo anterior ao Programa Biolinguístico e da sua orientação dita "minimalista" é o denominado "*Principles and Parameters*". Menciona-se este contexto por ter apresentado pela primeira vez em 2002 a categoria de "*I-Language*" (Língua-I), que vem especificando a tese fundamental concernente a FL. De acordo com James MacGilvray, organizador do livro de entrevistas com Chomsky publicado em 2012, *The Science of Language,*

> Uma abordagem Língua-I é um estudo da linguagem que está "na mente/cérebro". *I* aqui quer dizer "individual, interno, "intencional" e – poderíamos acrescentar – "inato e intrínseco". Essa abordagem assume que o alvo da ciência da linguagem é um sistema

---

[12] N. Chomsky; R. Berwick, "The Biolinguistic Program", op. cit., p. 27.
[13] M. Hauser; N. Chomsky; T. Fitch, "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did it Evolve?". Em: *Science* 298, ed. 5598 (2002) p. 1569-79; T. Ficht; M. Hauser, Marc; N. Chomsky, "The Evolution of the Language Faculty: Clarifications and Implications". Em: *Cognition* 97, p. 179-210 (2005); Pinker, Steven e Jackendorff, "The Faculty of Language: What's Special about it?". Em: *Cognition* 95 (2005), pp. 201-236.
[14] M. Hauser; N. Chomsky; T. Fitch, "The Faculty of Language ", op. cit.

> na cabeça de uma pessoa que é um estado (desenvolvido, amadurecido) de uma "faculdade mental", uma faculdade mental que pode ser investigada usando os métodos das ciências naturais, que – entre outras coisas – idealizam e oferecem hipóteses suportadas natural e empiricamente em relação à natureza de seus objetos de pesquisa[15].

Chomsky descarta de que se trate de um conceito específico ao seu recente trabalho, mesmo se ele reconheça que houve erros na recepção e na compreensão da comunidade científica sobre o significado técnico da categoria de "*grammar*" universal[16]. O termo "gramática" tem sido usado de maneira ambígua, tanto para designar o que produz a FL quanto o que estipula a teoria linguística do estado inato da FL ao cérebro humano (UG)[17].

Ora, a tese fundamental de Chomsky é que a FL é formada durante o crescimento sensório-motor do organismo humano, com evidência apontado a uma formação preliminar intrauterina[18]. A sua função é a de gerar estruturas sintáticas, cuja complexidade leva a defender que a criança não aprende a sua língua inicial, "materna", mas esta *ocorre* no crescimento da criança. Naturalmente, a criança adquire sua primeira língua no contexto da vivência familial e cultural. O vocabulário e a pronúncia são efeitos biológicos e culturais devido às especificidades fonéticas e morfológicas de uma língua particular, da vivência psicoafetiva da criança e do seu corpo. No entanto, a produção de "frases" (entendidas como estruturas sintáticas realizadas com êxito num nível puramente interno) é independente da vontade ou

---

15 N. Chomsky, *The Science of Language* - Interviews with James MacGilvray, ed. N. Chomsky; J. MacGilvray, Londres, Cambridge University Press, 2012, pp. 258-259.
16 N. Chomsky, "Reply to Egan". Em: *Noam Chomsky and his Critics*, ed. Louis Anthony, Norbert Hornstein, Nova Iorque, Blackwell, 2003, p. 270. Estes erros se estendem até Deleuze e Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions du Minuit, 1980, e M. De Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History*, Nova Iorque, Swerve Books, (2000). Pelo menos, Chomsky tenta corrigir as interpretações erradas dos seus diversos leitores. Lamentavelmente, os deleuzeanos não consideram relevante a leitura dos trabalhos mais recentes de Chomsky, o que desqualifica de antemão a atualidade da crítica deles.
17 A dimensão mais polemica desta extrapolação se encontra no recente livro de Tom Wolfe, *Kingdom of Speech,* Nova Iorque, Hachette, 2016.
18 B. Mampe; A. Friederici; A. Christophe; K. Wermke, 2009, "Newborns' cry melody is shaped by their native language". Em: *Current Biology* 19 (23), 1994 – 1997.

do conhecimento da criança. Tomando em consideração a complexidade da FL, Chomsky infere que cada criança é dotada de um sistema de "gramática universal" que desenvolve num contexto de "pobreza de estímulo".

Este conceito de "pobreza de estímulo" instancia um princípio mais abrangente da natureza, segundo o qual "estímulos do meio-ambiente *subdeterminam* expressivamente os resultados do desenvolvimento em todos os organismos, inclusive o crescimento físico dos mesmos"[19]. Entendida desta forma, se trata de a prova empírica fundamental do inatismo do fenótipo linguístico. Situar a relação da *identidade,* como pretendemos fazer neste artigo, na produção potencialmente ilimitada de estruturas sintáticas a partir de um princípio natural poderia se aparentar a um gesto de redução ilegítima de um artefato cultural. Certamente, se o objetivo fosse justificar a *exclusão* de um fenômeno cultural por uma doutrina naturalista e reducionista, poder-se-ia contestar esta análise. Contudo, este argumento visa o sentido oposto. Seus resultados implicam a própria *ampliação* daquilo que se postula de *fenômeno natural.*

Visto a partir desta perspectiva, entende-se melhor como Chomsky se tornou um dos mais polêmicos críticos das teses segundo as quais a linguagem seria inerentemente comunicacional na sua função, e teria evoluído como sistema de comunicação comum às outras espécies hominídeas. De fato, nada no registro paleontropológico aponta ao contrário mesmo que existam poucos artefatos provenientes de hominídeos pré-humanos que venham a sugerir a presença da linguagem[20]. Chomsky não exclui que uma função comunicacional poderia ter se enxertado nas capacidades proporcionadas por UG, mas a tese descarta que até a externalização das estruturas sintáticas em linguagem falada e comunicativa seria

---

[19] Veja a refutação de três objeções à tese da pobreza do estímulo por: R. Berwick; N. Chomsky; M. Piattelli-Palmarini, "Poverty of the stimulus Stands: Why recent Challenges Fail". Em: Piattelli-Palmarini e R. Berwick (ed.), *Rich Languages from Poor* Inputs, Londres, Oxford University Press, 2015, pp. 19. A tese da pobreza do estímulo é confirmado por Kam, Cao e J. D. Fodor, "Children's Acquisition of Syntax: Simple Models are too simple". Em: Piattelli-Palmarini, Masimo e R. Berwick (ed.), *Rich Languages from Poor Inputs*, op. cit., p. 60.

[20] S. Pääbo, *Neanderthal Man: In Search of Lost Genome*, Nova Iorque, Basic Books, 2014.

primeira no funcionamento da FL. Esta posição tem levado Chomsky e seus colegas pesquisadores a defender que a UG não é o resultado de uma denominada "evolução da linguagem", entendida em termos da seleção natural[21].

Ao contrário, UG demonstra funções reguladoras internas ao organismo, singularmente aplicadas à produção daquilo chamado de "pensamentos". Por mais que o trato vocálico humano pareça proporcionar a externalização em função de uma gama vocálica extensa pela qual é possível dar forma a fonemas, a posição de Chomsky é que a composição fonológica da linguagem sintática depende de fatores e de parâmetros específicos às comunidades étnico-linguísticas. Em outras palavras, a externalização das estruturas sintáticas em forma de idiomas seria contingencial.

A capacidade da linguagem e a competência do seu funcionamento são organizadas no nível do organismo, não na aculturação do indivíduo humano, o que não descarta que fatores culturais afetem por bem ou por mal o uso da linguagem em pessoas distintas. Numa leitura mais abrangente feita por Chomsky, e porventura pouco ortodoxa, a aquisição da linguagem segue a força criativa especificamente desencadeada pela subjetividade em formação. O olhar neste nível se concentra sobre a capacidade do organismo, e se põe a muito longo termo, algo entre 70.000 e 200.000 anos, sequência de tempo que seguiria o surgimento do *homo sapiens sapiens*. Neste período, postula-se que haveria tido uma mutação da espécie humana, que teria ocorrido localmente e num nível pontual, ou seja, um acidente ou mutação genética que afetou um indivíduo ou um grupo de indivíduos que se reproduziu pela procriação ou paralela ou sequencialmente pela procriação. Por esta mutação genética, teria se instalado uma justaposição de funções que conduziu à produção inata de estruturas sintáticas, que teria proporcionado uma dimensão criativa da linguagem cujas variações parecem ser sem limites.

Desta forma, a dimensão criativa da linguagem é inata ao organismo, mas as

[21] R. Berwick e N. Chomsky, *Why only us*, op. cit., capítulo 1.

aprendizagens de idiomas adquiridas em situação se formam em resistência às técnicas de uso restrito da linguagem, quando estas estão engajadas na esfera pública e quando permitem que tomadas de decisão possam estender a subjetivação a formações coletivas ainda indecidíveis. O fato de que a adequação desta explicação torna inato o *processo* ou *sistema* de subjetividade caracteriza também uma postura antiautoritária, pois a dita criatividade inata da FL, pela qual se gera a partir de poucos estruturas uma serie potencialmente infinita de variações, é de cunho universal. A lição ética a inferir é que a competência linguística *não se limita ao conceito de identidade étnica e racial, e decorre da geração de uma concepção de subjetividade inédita.*

II

O que caracteriza mais especificamente o modelo denominado "minimalista" é a subdivisão do fenótipo linguístico em duas dimensões. A faculdade da linguagem ampla (Broad FL) é composta de interfaces semânticas, conceituais e intencionais, enquanto a faculdade da linguagem estreita (Narrow FL) contém a função gerativa das estruturas sintáticas, enquanto tal[22]. É mister que esta subdivisão seja teórica, sendo que o acesso ao processo é proporcionado por meio de uma perspectiva que supõe uma suspensão de um conjunto complexo de atividades. Chomsky denomina a força dinâmica da função computacional da geração: "*Merge*"[23]. Como foi explicado anteriormente, o modelo da UG postulou uma simplificação da faculdade da linguagem mais para afastar-se da noção estruturalista de "regras de transformação". UG também subtraiu a FL de ser uma operação funcionalista para gerar frases, pois FL não é uma estrutura, nem uma determinação causal. Determinação causal não poderia ser a caracterização da FL, pois o que percebemos em frases é algo bastante inabitual pela perspectiva de um ser humano consciente. O que mais surpreende, devido às distâncias que tem tomado em relação a uma modelização matemática, é

[22] M. Hauer; N. Chomsky; T. Fitch, "The Faculty of Language", op. cit.
[23] Ibid.

que *Merge* é caracterizado em termos conjuntísticos, numa aparente reviravolta ao formalismo dos anos de 1950 e 1960

Nesta seção, veremos a tese segundo a qual a capacidade de "capturar" o infinito condiciona um aspecto fundamental da gramática gerativa ou universal. A forma inicial pela qual Chomsky fazia referência a esta capacidade é pela localização de regras que, de fato, eram as operações denominadas "transformações generalizadas"[24]. O programa minimalista veio operando a simplificação da representação destas transformações, já que em hipótese deviam ser interações encontradas espontaneamente, pois a aquisição do *primeiro idioma* na jovem criança *não* depende de uma aprendizagem. Em outras palavras, a aquisição da primeira língua não depende de "aprender" regras como se fosse questão de aprender um jogo de linguagem. Ademais, se a linguagem *fosse* aprendida em função de regras, então devido à idade da criança estas "regras" seriam muito simples. A questão que permanece, e que é objeto de desavenças expressivas entre linguistas, é determinar se até as regras mais simples não seriam impossíveis a ser aprendidas por crianças tão novas, inclusive crianças surdas, mas em que o uso *espontâneo* da linguagem já poder ser verificado[25].

As etapas da produção sintática são expostas no seguinte modelo, conforme um encaminhamento causal:

> Dados linguísticos primeiros (Primary Linguistic Data: PLD) → mapeamento →
> Em um "*language acquisition device*" (LAD) ou na faculdade de linguagem (FL, concatenação oriunda nas operações de Merge, e *Agree* a partir de *edge features* (traços de borde)[26] →

---

[24] H. Lasnik; M. Depiante; A. Stepanov, *Syntactic Structures Revisited: Contemporary Lectures on Classic Transformational Theory*, Cambridge Mass., MIT Press, 2000, p. 23.
[25] L. A. Petitto, "How the brain begets language". Em: *The Chomsky Reader*, (ed.) James McGilvray, 85 – 101, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

[26] N. Chomsky, "Three Factors in Language Design". Em: *Linguistic* Inquiry, vol. 36, n. 1, inverno de 2005, pp. 1-22.

linguagem (L, linguagens particulares) →

expressões estruturadas (criação tanto de palavras quanto de sentenças)[27].

A questão que decorre desta modelização é a de saber quais aspectos de estrutura e do uso da linguagem pertencem à faculdade da linguagem, sendo que, de acordo com Chomsky, não haveria linguagem sem a interação da FL com as interfaces do complexo sensório-motor (o som) e do complexo conceitual e intencional (o pensamento)[28]. Além deste conjunto encontram-se as especificidades fonéticas do uso da linguagem, condição pela sua exteriorização sucedida. Por isso, o modelo causal veio a ser redefinido no programa dito *minimalista.*

A funcionalidade de uma regra tem a vantagem de isolar as bases do uso repetido de estruturas, mas *Merge* abarca uma operação *recursiva* que demonstra dois lados[29]. No processo *externalizado*, é a função mesma que produz o objeto sintáxico correspondendo a uma frase em que itens indexicais (que percebemos como "palavras", tomando cuidado para não as limitar a substantivos) são justapostas no que parece ter uma ordem linear. Merge *interno*, contudo, é mais complexo. Trata-se da encarnação daquilo que Chomsky denomina "movimento" (*displacement*): "o fato de pronunciamos frases em uma posição, mas as interpretarmos em outro lugar".30 Movimento é um processo que coloca um termo ou um sintagma primeiro somente por meio de uma segunda colocação enquanto registra a posição, para assim falar, tal como na oração: "Para qual livro x, João leu o livro x." (*For which book x, John read book x*.).31 *Merge* não pode ser dissociado de afirmações naturalistas mais abrangentes que guiam todos os compromissos de Chomsky com a geratividade. Trata-se de o princípio de *eficiência computacional,* o que vincula a Língua-I com o

---

[27] Modelo adaptado de N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge: The Managua* Lectures, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, p. 35.
[28] N. Chomsky, *The minimalista program,* op. cit., p. 106.
[29] Seguimos a escolha do grupo de tradutores de *The Science of Language,* ao manter o conceito de "merge" em inglês. N. Chomsky, *A ciência da linguagem*, São Paulo, Editora Unesp, 2013.
[30] N. Chomsky e R. Berwick, "The Biolinguistic Program: The Current State of its Development", op. cit., p.31.
[31] N. Chomsky, "What Kind of Creatures are We?: i. What is Language? Ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?". Em: *The Journal of Philosophy*, vol. CX, no. 12, dezembro 2013, p. 656.

Merge interna e externa, fundamentado pelo paradigma conjuntístico. Numa formulação recente, Chomsky explica como:

> A operação computacional mais simples, encaixada de certa maneira em cada procedimento computacional relevante, pega os objetos X e Y já construídos e forma um novo objeto Z. O princípio de Computação Mínima afirma que nem X nem Y são modificados por Merge, aparecendo em Z sem ordem (*unordered)*.
>
> Portanto, Merge: $(X, Y) = \{X,Y\}$[32].

Merge é também aquilo que Chomsky propõe para explicar mais profundamente o seu argumento sobre a "pobreza de estímulo". Como temos visto neste princípio da UG, aplicada à aquisição da linguagem em crianças, a primeira língua é adquirida por crianças numa maneira essencialmente espontânea. Esta capacidade é intrínseca ao organismo, num período curto de tempo, e apenas numa idade quando as competências intelectuais gerais parecem ser mais potentes que em adultos (normalmente, nos quatro primeiros anos de vida). Usar a língua, conforme esta tese, não implica uma compreensão do uso, tampouco a consciência da diferença vivida ao usá-la. Não há deliberação envolvida na parte da criança:

> [Merge] não significa, bem entendido, que o cérebro contém conjuntos, tal como certas interpretações erradas defendem. Ao invés disso, qualquer que seja a situação que aconteça no cérebro, há propriedades que podem bem ser caracterizadas nestes termos[33].

---

[32] Ibid.

[33] Para salientar a projeção conceitual feita por Chomsky na ideia de "conjunto" num contexto biolinguístico, cito por extenso *The Science of Language*: "In the work that I've done since *The Logical Structure of Linguistic Theory* – which just assumes set theory – I would think that in a biolinguistic framework you have to explain what that means. We don't have sets in our heads. So you have to know that when we develop a theory about our thinking, about our computation, internal processing and so on in terms of sets, that it's going to have to be translated into some terms that are neurologically realizable. I don't know how helpful pure nominalism will be, but there is a gap there that the nominalistic enterprise is focused on. It's a gap that has to be overcome. There are a lot of promissory notes there when you talk about a generative grammar as being based on an operation of Merge that forms sets, and so on and so forth. That's something metaphorical, and the metaphor has to be spelled out someday. Whether this is a high priority for today or not, I don't know. But in the 1950s as a student of [Nelson] Goodman's – I was terribly impressed by him, as was everybody that knew him – I was convinced that you had to do it that way. But I came to the conclusion that it's either premature

Portanto, por mais que possa ser dito tratar-se de uma analogia, a ideia de conjunto aqui não é mais metafórica que alguns poderiam alegar da função do conjunto na ontologia intrínseca de Alain Badiou.

Se for concedido o caráter biológico da geração linguística, então as partes formais das estruturas sintáticas mapeadas em series de palavras conservam uma estrutura hierárquica na frase subjacente à sequência linear. Desta maneira, a hierarquização corresponde à correção teórica que a geometria riemanniana operava com a geometria euclidiana. Portanto, a composição de uma frase não é linear, mas estrutural. A frase decomposta na teoria X-barra das árvores sintáticas é prova desta afirmação, na formação de grupo de orações dentro de frases, ao invés de alinhamento de palavras em sequência[34].

Portanto, na perspectiva da biolinguística, a operação recursiva proporcionada por *merge* ocorre por meio de um fenômeno de "maior proximidade estrutural"[35]. De acordo com Chomsky, uma estrutura sintática pertence ao mesmo grupo de processos que governa também a formação de configurações cristalinas em autômato naturais, sendo que a linguagem é "algo como um floco de neve, que assume sua forma particular em virtude das leis da natureza – neste caso, princípios de eficiência computacional – uma vez que o modo básico de construção seja disponível, e que isto satisfaz quaisquer condições impostas nas interfaces"[36]. No entanto, por mais que Chomsky saliente esta dimensão natural da linguagem, o modo pelo qual se pensa o conceito mesmo de natureza na extensão filosófica da sua epistemologia parece

---

or hopeless, and if we want a productive theory-constructive [effort], we're going to have to relax our stringent criteria and accept things that we know don't make any sense, and hope that some day somebody will make some sense out of them – like sets." N. Chomsky, *The Science of Language*, op. cit., p. 116.

34 N. Chomsky, *Syntactic Structures*, op. cit.

35 Recentemente, pesquisas feitas no MIT parecem comprovar empiricamente que este fenômeno, embora apenas uma das propriedades da FLN, seria um princípio universalmente distribuído entre as línguas. < http://arstechnica.co.uk/science/2015/08/mit-claims-to-have-found-a-language-universal-that-ties-all-languages-together/>. (Acesso 6 de agosto de 2015.)

36 N. Chomsky e R. Berwick, "The Biolinguistic Program: The Current State of its Development", op. cit., p. 30; N. Chomsky, "What Kind of Creatures are We?", op. cit., p. 662.

menos claro.

Por isso, quero me dirigir a uma discussão recente, cujo objetivo é eventualmente o de formular uma posição sobre o corpo humano adequado para servir de base hipotética a fim de integrar a faculdade da linguagem. Chomsky defronta-se na discussão com a crítica de duas doutrinas filosóficas: as ortodoxias materialistas e externalistas. Na primeira crítica, o materialismo (em que ele inclui grande parte da ciência e da filosofia do século 17 e 18, inclusive o naturalismo do século 20) é refutado por um argumento que situa Newton como o destruidor da física mecânica cartesiana em virtude do descobrimento da gravidade. Na concepção newtoniana, a gravidade representa a introdução de uma terceira entidade no universo, além da forma e da matéria: "a física newtoniana madura – a versão final da *Principia* – invoca não o dualismo, mas um tipo de *trialismo*, com a matéria passiva, as forças ativas e um "éter subtil" que os relaciona"[37]. A partir desta perspectiva, Chomsky considera que o modelo Cartesiano do corpo-máquina e o seu movimento gerado pelo contato entre superfícies encontram seu limite de validade. O que decorre do descobrimento da gravitação logo cria um problema para a concepção do mundo físico, a *res extensa* cartesiana, e especificamente para a noção de corpo. Em outro lugar, examinamos como a crítica da teoria moderna do sujeito tem implicações diferenciais para uma teoria unificada do corpo, da sua delimitação e das suas capacidades[38]. Contudo, por mais que Chomsky rejeite todo uso de modelos literários, estéticos ou psicanalíticos para se repensar o corpo, a sua própria posição é polêmica no meio das ciências.

Uma consequência das suas teses não ortodoxas da história da ciência diz respeito especificamente à linguagem. Desde o início da sua pesquisa sobre a relação entre a gramática de línguas e a capacidade computacional do cérebro humano, Chomsky sustenta que a linguagem demonstra aspectos físicos, tanto que qualquer outra coisa

---

37 N. Chomsky, *Perspectives on Power - Reflections on Human Nature and the Social Order*, Montréal, Black Rose Books, 1997, p. 40.
38 N. Madarasz, "A Ausência do corpo na ontologia". Em: C. Murta (org.), *Entre* Corpos, Curitiba, CVR Editora, 2016, pp. 111-149.

produzida e utilizada pelo corpo humano. Por isso, uma filosofia da mente que não identifica o que é um corpo, ou como este seria constituído em suas diversas funções, torna o dualismo mente-corpo irrefutável, mesmo se indecidível quanto à sua falsificação. No entanto, o que pode ser inferida mais seguramente é a afirmação segundo a qual a linguagem não é apenas um artefato cultural.

Seja como for, Chomsky não se apressa para subjetivar o corpo, ou torná-lo um tópico ôntico-ontológico — soluções visivelmente sem êxito para as ciências empíricas. Poderia bem ser o caso que a biologia molecular e a genética estivessem começando a enxergar o que é o "corpo", mas não há um claro discernimento da capacidade cognitiva do corpo biológico, nem dos seus limites embora finitos quando se considera o efeito da gravitação nas suas funções. Portanto, se Chomsky estiver correto, o projeto quineano de "naturalizar" a filosofia não faria sentido, pois

> …a filosofia não demonstra uma compreensão dos seus conceitos e das suas categorias, [e de que eles] já fazem parte da realidade física. A filosofia é nada menos que naturalizada, na sua essência, mesmo se ela parece o ignorar. Ora, Descartes, Locke e Hume todos remetem a um poder especial e singular, outorgado ou por Deus ou pela Natureza, que põe na mente/corpo humano algo responsável pelo uso da linguagem, e especificamente a capacidade de atingir fins infinitos por meios finitos (Humboldt)[39].

Desta forma, a linguagem não é apenas um sistema de produção de formas materiais. Nem por isto, a linguagem, de acordo com Chomsky, seria uma capacidade simples de gravar informação, tal como o sustentaria a "ortodoxia externalista"[40]. Aí se encontram as bases de várias objeções que Chomsky levanta contra a filosofia analítica da linguagem. Entre as teses rejeitadas, encontra-se a abordagem da linguagem feita por G. Frege. Ainda segundo Chomsky, a linguagem natural não

---

39 "Philosophy does not demonstrate an understanding about its concepts and categories [that they] are already part of physical reality. Philosophy is nothing but naturalized, in its essence, although it seems ignorant of that. Now, Descartes, Locke and Hume all refer to some special and singular power bestowed, either by God or by Nature, into the human mind/brain that is responsible for language use, and specifically the ability of reaching infinite ends by finite means (Humboldt)." N. Chomsky, *Perspectives on Power,* op. cit., p. 43.

40 N. Chomsky, *The Science of Language,* op. cit., p. 89.

reconhece a categoria "expressão bem-formada" e os tipos naturais (*natural kinds*) de H. Putnam, categorias que negariam a dimensão biológica da linguagem em prol de uma *metafisica* da natureza. Na base da sua rejeição é o argumento dito de "terceiro mundo" de Frege, segundo o qual uma linguagem comum expressa pensamentos extra empíricos (mesmo se Chomsky aceita esta tese dentro de limites *biológicos*). Contra qualquer remanescência da teoria de substância, aquilo que o convence é que algo da ordem de um sistema de "*parsers*" *(analisadores sintáticos)*, cuja existência é postulada como componente "interpretativo", seleciona dados simbólicos *dentro* da FL. Neste nível, não existiria uma semântica baseada principalmente sobre referências, como se entende o significado clássico deste termo. O fato de que se trate de um nível operacional em que se mostra aspetos semânticos faz com que a semântica filosófica se torna uma sintaxe ocultada. Em conclusão destas críticas levantadas por Chomsky à história das ciências, a linguagem deve ser pensada como um fenômeno *internalista* e *natural*.

Baseado nestes argumentos no contexto da filosofia da ciência, a perspectiva mais recente sobre a gramática gerativa de Chomsky explicitada num nível biolinguístico do "programa minimalista" apresenta elementos de uma ontologia realista que é estruturalista quanto à sua concepção da subjetividade. Desde 1995, Chomsky tem tornado a UG mais explícita na sua importância ontológica[41]. Ao afirmar isto, não estamos nos alinhando a um posicionamento global sobre a ciência, tal como se encontra nos autodenominados "novos realistas", quem de viés sellarsiano, alegam que toda ciência contém de forma latente pressupostos metafísicos. As posições críticas da propensão filosófica para produzir metafísica não devem ser vistas menos como falha que ampliação da representação do campo científico. Por exemplo no sistema de A. Badiou, uma perspectiva realista mais especificamente estruturalista demonstra que ao analisar expressões e localizações de práticas discursivas e não discursivas, a ontologia deva ser analisada *a partir da especificidade da prática*

[41] N. Chomsky, *The Minimalist Project*. op. cit.

científica, assim respeitando a sua diferença, mas ao mesmo tempo articulando o que a ciência apresenta de comum a outros conjuntos de práticas de produção de verdades. Ao considerar a UG de modelo por uma teoria de sujeito genérico, o gesto contrário às teorias textualistas é feito. Não é mais relevante, tampouco interessante, reduzir a ciência a um texto, do modo de R. Rorty[42]. A articulação de desejos e de crenças pertence às partes distintas de um estado da situação geral em que são vivenciados processos de formação de identidades, mas cuja forma *individualizada* decorre dos parâmetros dentro dos quais é *condicionado* intrinsicamente o processo de subjetivação.

Por isso, sustenta-se que a teoria científica da linguagem proposta por Chomsky contém também uma *ontologia* de uma forma radicalmente não idealista que poderia ser caracterizada como sendo *imanente* ao ser, além de inato ao sujeito. No seu modelo fundacional, trata-se da articulação de uma nova "forma subjetiva" da ciência, a partir da qual a sua perspectiva para reescrever a história e a filosofia da ciência se explicita melhor, pois são propostas para assentar a tese da faculdade da linguagem e de uma ciência radicalmente nova em que se diz respeito aos próprios critérios da *identidade da ciência.*

III

A asserção mais proeminente desta delegação fundacionista na obra de Chomsky é que a UG não é *uma linguagem, tampouco uma gramática*. A UG é um sistema que consiste num processo ge(ne)rativo mapeado sobre duas interfaces que são conceitual-intencional e semântico-linguístico. A pesquisa mais duradoura que contribuiu para representar UG é a "teoria X-barra", parte do denominado Modelo Standard. É a teoria X-barra que demonstrava que a função gerativa da UG não produz entidades lineares, isto é, frases compostas de acumulação serial e linear de palavras. Ao invés disso, a função gerativa organiza frases estruturadas hierarquicamente de acordo com as categorias de especificador-cabeça-adjunto

[42] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Natures*, Princeton, N.J.. Princeton University Press, 1979.

("specifier-head-complement"). Tratam-se de espaços lexicais mapeados, nos quais a separação entre termos ou "palavras" – sem limitar estas como costuma-se fazer na filosofia da linguagem, apenas às *substantivas*, ou aos *nomes próprios* – ocorre de acordo com as propriedades do infinito discreto[43]. A próxima observação importante neste ponto é a seguinte: pouco importa quão as demonstrações de Chomsky são generativas, no programa inicial do Standard Model elas *não* são conjuntística, muito menos, matemáticas. No entanto, a distância tomada com a teoria dos conjuntos mudará, como temos visto, no programa biolinguístico. De acordo com Chomsky, a relação "specifier-head-complement" não existe na FL, nem como entidade teórica. Desta forma também, Chomsky defende que "a" linguagem existe[44].

Além de não ser uma linguagem e de não ter como função primária a comunicação, Chomsky defenderá também que o surgimento deste fenótipo linguístico poderia ser o resultado de uma mutação genética. Não obstante o sentido específico deste termo, sua generalidade, abstração e falta de localização e temporalidade identificáveis, fariam desta "mutação" algo, por definição, da ordem de um *acontecimento* na ontologia do sujeito genérico de Alain Badiou. A questão de a mutação ser realmente um acontecimento, ou não, é de suma importância para esta leitura ontológica que propomos, que situa um nexo focal entre o realismo e o inatismo (nativismo) apresentado pela teoria da UG. Na sua ontologia, Badiou, por exemplo, permanece não alinhado ao inato, tal como ele expressa prudência ao localizar *onde* se articula a subjetividade: nem exatamente no cérebro, na mente ou no corpo, tampouco na linguagem[45].

A partir de uma perspectiva especulativa, houve poucos projetos filosóficos, se é que houve um só, que se aventuraram para suspender a dimensão cognitiva investida no cérebro-mente-FL, e examinar um paradigma científico liberado dos paradigmas

---

43 H. Lasnik et al., *Syntactic Structures Revisited,* op. cit., p. 128.
44 N. Chomsky, *The Minimalist Program*, op. cit., p. 114 e seguintes.
45 A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Éd. du Seuil, 1988; N. Madarasz, "The Biolinguistic Challenge to an Intrinsic Ontology". Em: J. Vernon, Jim e A. Calcagno, *Badiou and Hegel: Infinity, Dialectics, Subjectivity*, (ed.) Nova Iorque, Lexington Books, 2015, pp. 123-154.

sujeito/objeto naturalizados. Que isto seja um problema filosófico em si, talvez adorne a nossa perspectiva de pesquisa com um certo gosto continental. Porém, como se leva a entender em recentes escritas de Bas van Fraassen, por exemplo[46], o que pressiona o método analítico não é tanto a consideração do *sujeito* na lógica científica ("*the self*", expressado na primeira pessoa), mas a ideia que a primeira pessoa exige visivelmente uma lógica que suspende, em determinados *topoi,* o princípio de não-contradição. Ora, os descobrimentos do *estruturalismo francês*, ao começar com o conceito de acontecimento e as teses da descontinuidade epistêmica, já apontavam para uma concepção de limite que é gerativa a partir de uma contradição radical de um processo de subjetivação mediante sua indiscernibilidade. Pois o estruturalismo se diferencia fundamentalmente daquilo que veio a ser denominado "pós-estruturalismo" no que o modelo referencial que serve para os projetos de epistemologização das ciências humanas é a linguística gerativa e a lógica matemática, ao invés de artística, estética ou política.

A decisão ontológica de Badiou compartilha o surgimento acontecimental entre multiplicidades ordenadas e inconsistentes. Desta forma, a sua ontologia do múltiplo é derivada daquilo que *há* (*"il y a"),* mas não do sujeito (qualquer seja a posição gramatical) – mediante que o "*aquilo que há*" não seja pressuposto como identificável em uma forma completa. A sua ontologia é *minimalista,* pois não se propõe a fundamentar o sujeito comum, ainda menos o sujeito ético "burguês". A ontologia realista fundamentada por Alain Badiou, em que a UG chomskyana dever ser lida como delineando a vertente científica, concentra-se no sujeito em transformação diferencial.

A partir do terreno subjetivo, o "pensamento" é o que ainda deve ser distribuído universalmente. O seu campo decorre da geração de estruturas cuja forma múltipla também deve se manter subtraída aos dispositivos de identificação da ciência normal

---

[46] B. Frassen, "The Transcendence of the Ego: the non-Existent Knight". Em: *Ratio* (new series) XVII 4, dezembro 2004, pp. 453-477.

e do estado normal de uma situação, *se se espera manter a dimensão genérica do sujeito*. Se for aceita a tese do "aspecto criativo do uso da linguagem"[47] para capturar aquilo que é o mesmo para todos os seres pensantes, então chegamos perto de estruturas isomórficas: a geração da *verdade* e *a prática da matemática* acerca do conceito elementar de multiplicidade.

Desta forma, o realismo ontológico de Badiou estabelece que a verdade é a mesma para todos, qualquer seja o discurso ou a cultura. Isso não implica que o conteúdo semântico-pragmático o seja também, mas em termos de uma função, a verdade determina o sujeito. Igualmente, a matemática é projetivamente a mesma para qualquer cultura. Se o radicalmente novo não tem uma articulação prévia, e se apresenta de forma extra-legal ou *ilegal*, então estimar-se-ia que se trata de uma experiência que só poderia ser inscrita estruturalmente, como se fizesse um salto a partir do barulho até uma afecção de mundo. Como H. Lasnik acrescenta no que diz respeito ao conceito de infinito na UG, "a capacidade para produzir e entender novas frases é intuitivamente relacionada à noção de infinito. Infinito é uma das propriedades fundamentais de linguagens humanas, talvez a mais fundamental." 48 A produção de novas frases não é *ipso facto* prova de uma subjetividade maior em construção, tampouco uma fenda no transfinito. Mas o vínculo ao infinito abre uma linha de pensamento que faz da originalidade radical do modelo chomskyano um mapa potencial para uma ontologia matemática que é estruturalmente realista em suas implicações, isto é, em suas gerações subjetivas de identidades. Sugere ao mesmo tempo que a *ontologia* em termos *filosóficos* terá se desgastada.

A questão então é: por que focar na ciência teórica do ser enquanto ser para estruturar a potencialidade discursiva do singularmente novo, ao invés de focar em uma teoria biológica experimental e empírica das práticas linguísticas, potencialmente infinita em sua extensão? Uma resposta deverá focar na capacidade

---

47 H. Lasnik et al., *Syntactic Structures Revisited*, op. cit., p. 3.
48 Ibid.

de expansão metodológica e conceitual no contexto ontológico. O problema com esta resposta é que pressupõe uma identidade referencial num círculo vicioso. Por outro lado, nada deveria limitar os conceitos de "vida" e de "natureza" ao meramente empírico, especialmente na medida em que a teoria dos conjuntos pode eventualmente ser substituída por sistemas criados a partir destes designadores sem ariscar uma infiltração semântica. A dinamização da UG faz também parte da luta conceitual e teórica para a livrar de aspectos localizados especificamente em gramáticas particulares.

Três fatores interagem para determinar a I-linguagem nesta perspectiva múltipla:

O patrimônio genético (o tópico da UG);

A experiência, que leva à variação, numa gama relativamente estreita; e

Os princípios que são independentes da linguagem, ou até mesmo do organismo, (isto é, os constrangimentos na aquisição da linguagem e do desenvolvimento que implicam um processamento de dados e de arquiteturas estruturais, respectivamente)[49].

No programa biolinguístico, a faculdade da linguagem vem a ser um "órgão do corpo", junto com outros sistemas cognitivos, mesmo que a noção de "corpo" permaneça subtraída de uma determinação idêntica. Deste ponto de indeterminação corporal, Chomsky e Berwick enfatizam duas questões da linguagem pertinentes à verificação desta leitura ontológica de uma função natural de geração de identidades subjetivas:

> Primeiro, por que será que existem linguagens no primeiro lugar, evidentemente únicas à linhagem humana, o que os biólogos evolucionários denominam "*autapomorfia*"? Segundo, por que será que existem tantos idiomas diferentes? Estes são, de fato, as questões básicas de origem e variação que tão ocupavam Darwin e

[49] N. Chomsky, "Three Factors in Language Design". Em: *Linguistic Inquiry*, 36:1, p. 6.

> outros pensadores evolucionários, e compõem o centro explanatório da biologia moderna: por que observamos *esta* gama particular de formas vivas no mundo e não outras? Nesta perspectiva, a ciência linguística junta-se à tradição biológica moderna, apesar dos seus detalhes abstratos aparentes, como tem sido observado[50].

Ao considerar estas questões, faz-se necessário também a verificar se as bases entre estas orientações são suficientes para articular uma teoria da subjetivação, cujo processo é indiscernível em virtude de ser não-idêntica. Badiou tem sido silencioso na maioria do tempo sobre a biologia. O mais perto que ele tem chegado a submeter a sua teoria do sujeito a um contexto biológico pode ser encontrado no seu artigo de 1992 sobre o historiador e filósofo das ciências da vida, Georges Canguilhem. Eis onde a dimensão infra-humana da subjetivação é mais claramente exposta no seu sistema, análise que legitimará a leitura ontológico proposta aqui da identidade.

Badiou filtra a pesquisa de Canguilhem para reforçar que a sua neutralidade diz respeito à defesa de uma teoria psicológica, transcendental ou substancial do sujeito. Isto o conduz a isolar uma teoria singular construída sobre a ideia fundamental que uma pessoa doente é um sujeito que escapa da racionalidade lisa do saber médico assim quanto da captura técnica pela medicina moderna. A experiência profunda de agitação e preocupação vinculadas ao surgimento da doença cria novas dimensões experienciais pela identidade de um sujeito além daquelas implicadas brutalmente na morte. Por mais que acontecimento e morte encontrem-se em um dos significados da descontinuidade, o acontecimento designa também emergência, proveniência, e a ficção da origem envolvida com a narrativa do nascimento. Ao vincular acontecimento com subjetividade, Badiou enfatiza sobretudo o ato de *deslocamento* que proporciona os sistemas produtores da vida. Neste passo, Badiou se apoia em um dos textos-chave de Canguilhem, "Le Concept et la vie", de 1966, assim voltando a salientar que o sujeito, estruturalmente e em termos da sua identidade, *inexiste*. Na

---

50 R. Berwick, Robert e N. Chomsky, *Why Only Us: Language and Evolution*, Cambridge, Mass.,The MIT Press, 2016, p. 53; e N. Chomsky com R. Berwick, "The Biolinguistic Program", op. cit., p. 19.

conclusão do artigo, Canguilhem descreve como

> o homem se engana quando não se coloca em um lugar adequado para recolher [*recueiller]* o tipo de informação que ele procura. Mas também, [o homem] recolhe [*recueille*] informações na medida em que se desloca ou em deslocar, por várias técnicas – e poder-se-ia dizer que a maioria das técnicas científicas serve exatamente este processo – os objetos uns em relação aos outros, e o conjunto em relação a ele [o homem]. O conhecimento é, portanto, uma busca inquieta pela maior quantidade e variedade possível de informações. Por conseguinte, ser sujeito do conhecimento, se o *a priori* está nas coisas, se o conceito está na vida, é somente ser insatisfeito com o sentido encontrado. A subjetividade é então apenas insatisfação. Mas é talvez isto a vida mesma. A biologia contemporânea lida de certa maneira com isso, é um tipo de filosofia da vida[51].

A experiência vivida do sujeito no contexto da ciência moderna é precisamente a base sobre o qual Canguilhem articula a superação do sujeito cartesiano (o paradigma sujeito-objeto) na fenomenologia. Ainda que a matematização das ciências da vida seja complexa, a teoria do sujeito de Canguilhem é relevante ao se situar no ponto do surgimento de experiências patológicas, cuja reconstituição em sujeito não é previsível. As ciências da vida teriam também um patrimônio dos mesmos princípios *a priori* que Badiou tende a inserir numa ontologia formalista, mesmo se eles são tão latentes e implícitos quanto qualquer estrutura completa da verdade. Neste sentido, a advertência de Canguilhem é ainda clara:

> Portanto, num sentido em que Aristóteles não estava errado era em dizer que um certo tipo de matemática, a única matemática que ele conhecia, não era de utilidade alguma para entender formas biológicas, formas determinadas pela causa final ou pela totalidade, formas que não descompõem, em que o início e o fim coincidem e a atualidade superava a potencialidade. [...] Se a vida for a produção, transmissão e recepção de informação, então é claro que *a história da vida implica simultaneamente*

---

[51] G. Canguilhem, Georges, *Le concept et la vie*. Em: Revue Philosophique de Louvain, terceira série, tomo 64, N°82, 1966, pp. ;193-223, *apud* A. Badiou, "Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem". Em: *L'Aventure de la philosophie française: depuis les années 1960*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 77.

conservação e inovação[52].

A simultaneidade da conservação e inovação, eis como Badiou leu Canguilhem a fazer o retrato da emergência da noção de "meio" (*milieu*) nas ciências da vida. Em uma das transformações fundamentais que ocorre no século XVII, Canguilhem argumenta que "homem" não é mais o meio do universo, mas se torna um espaço no meio. Neste espaço no meio, seres humanos criaram a temporalidade necessária para constituir o sujeito infinito do saber. Chomsky mostra que o infinito é proporcionado pelo sistema generativo que produz expressões infinitas de frases, uma característica comum às estruturas sintáticas e à série dos números naturais. Em última instância, a distância que Badiou reservava para com a biologia é apenas um passo diferido, suspenso ao contentamento do sujeito genérico a *se identificar*.

Quando se considera como Chomsky descreve o *saber* adquirido pelo organismo, como alcança o desenvolvimento motor suficiente para que a faculdade da linguagem gere a forma sintática, cuja externalização ocorre contingencialmente por meio do mapeamento léxico filtrado por uma dupla interface, é possível concordar com Canguilhem que o "conceito está na vida" e que a *subjetividade é insatisfação, descontentamento* diante dos limites da vivência. Disso segue um reconhecimento ontológico, na densidade organizadora biológica, de um vivo. Isto será a confirmação para Badiou da existência de uma teoria do sujeito em Canguilhem:

> na medida em que existe no universo um *vivo* tal como, insatisfeito do sentido e apto a deslocar as configurações da sua objetividade, aparece sempre, na ordem da vida e no equívoco do adjetivo, como um vivo um pouco *déplacé* [*deslocado*][53].

A excepcionalidade desta figura do sujeito parece não impressionar a perspectiva biológica em que os seres humanos são no fundo animais, não obstante a capacidade exterminadora deles, mas o sujeito gerativo de Chomsky e o sujeito genérico de

---

[52] G. Canguilhem, Georges, *Vital Rationalist: Selected Writings from Georges Canguilhem*, (ed.) F. Delaporte, (trad.) A. Goldhammer, Nova Iorque, Zone Books, 1994, p. 318. ["Le Concept et la vie". Em: *Études d'histoire et de philosophie de la science,* 1968, pp. 360-64].
[53] A. Badiou, "Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem", op. cit., p. 79.

Badiou são transformacionais e criativos em um sentido *universal* e *radical*. É verdade que a teoria de Chomsky é universal formalmente falando, mesmo se ninguém possa afirmar que todos os seres humanos alcancem a criatividade necessária por que expressões transformacionais proporcionadas pela recursão conjuntista *se realizam*. Levando em consideração que os dois são projetivos, e lutam pela determinação como entidades singulares, expressivas e criativas, a vida, a natureza e o ser parecem convergir bem explicitamente no formalismo de uma ontologia conjuntística.

Não mais que Badiou, Chomsky se recusa a defender que este modelo pode ser isolado. De fato, um dos maiores desafios dos modelos, uma vez que avançam rumo a uma verificação biológica, consiste em decifrar seus contornos num processo cujo modo de "externalização" faz parte do processo de criação potencialmente contínua. Pois, de acordo com Chomsky, "toda pesquisa biológica e evolucionária recente leva à conclusão que o processo de externalização é secundário"[54]. Desta maneira, haveria uma vida de sistema inata ao organismo humano, a seu cérebro, que não apenas determina a individualização do sujeito, mas cuja racionalidade informa a dimensão produtiva implicada pela existência. No entanto, é em virtude da *intencionalidade* deste modelo primordial, a sua inscrição numa teoria minimalista de conjuntos, que este projeto se torna importante para a filosofia. É concernente à relação da filosofia com a delimitação de práticas científicas neste século, e sua pretensão a configurar os processos de subjetivação radical que o realismo pode, de fato, ainda muito nos informar sobre a viabilidade dos seus *descobrimentos*

*

Os processos e as possibilidades da cientifização e da formalização dos saberes, tal como a história e a história filosófica das ciências, parecem ser bem entendidos hoje. Por isso, caso a ciência da referência ainda fosse a física ou a química, como na tradição kuhniana da história crítica das ciências, faria pouco sentido

[54] N. Chomsky e R. Berwick, "The Biolinguistic Program: The Current State of its Development", op. cit., p. 32; N. Chomsky, "What Kind of Creatures are We?", op. cit., p. 654.

retrospectivamente matematizar a história em maneiras semelhantes ao processo positivista pelo qual as ciências anteriores foram formalizadas. Se a história for considerada um processo de produção de verdades localizadas em contextos e parâmetros estritamente delimitados, exigirá outra ciência de referência, uma que seja revolucionária, mas subjacente, à ideologia e à política. Se isto corresponde ao caminho tomado outrora por L. Althusser, o *Cercle d'Ulm,* sua equipe de pesquisa abrangente e autônoma[55], e o M. Foucault da *Arqueologia do saber,* ainda seria necessária uma teoria da narrativa e da temporalidade históricas que pudessem responder à ontologia intrínseca da multiplicidade em n-dimensões. Aquilo que fora subestimado na época da sua atuação, nos anos 1960, é aquilo que Badiou integra no seu sistema no ponto específico onde a ontologia é vinculada à história não por meio da análise da prática científica normalizada, mas das normas que *revolucionam* a ciência mesma.

Nesse artigo, mostramos que é possível fazer uma leitura da biolinguística chomskyana a partir de uma ontologia organizada pelo método de análise estrutural, em que se verifica o caráter revolucionário do programa chomskyano para a identidade da ciência. No entanto, ao remeter-me à ontologia de Alain Badiou, o caso mais complexo da ciência revolucionária é aquele que o seu sistema ignora, a saber o programa biolinguístico de Noam Chomsky. Apesar desta omissão, argumentei que, de acordo com a própria justificação dada por Badiou sobre a potência ontológica da teoria dos conjuntos, o Programa Biolinguístico enquanto a versão mais avançada da teoria da Gramática Universal fundamentada pela teoria de "*merge",* é tão revolucionária que vem excedendo a condição científica no sistema de Badiou. Desta forma, a biolinguística oferece um modelo alternativo ao da ontologia matemática para fundamentar a ontologia intrínseca. O que significa também uma proposta por uma compreensão ainda melhor da geração da identidade enquanto processo

---

55 P. Hallward e K. Penden (ed.), *Concept and Form*, vol. 2, Nova Iorque, Verso, 2012.

genérico de subjetivação.

Bibliografia

A. Badiou, *L'Être et l'événement,* Paris, Éd. du Seuil, 1988 .

A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie,* Paris, Éditions du Seuil, 1989.

A. Badiou,Y a-t-il une théorie du sujet chez Canguilhem". Em: *L'Aventure de la philosophie française, depuis les années 1960,* Paris, La Fabrique, 2012.

Aristóteles, *Metafísica*, Org. M. Reale, trad. M. Perini, São Paulo, Loyola, 2002.

B. Mampe; A. D. Friederici; A. Christophe; K. Wermke, "2009 Newborns' cry melody is shaped by their native language". Em: *Current Biology* 19 (23), 1994 – 1997.

B. Van Frassen, "The Transcendence of the Ego, the non-Existent Knight". Em: *Ratio* (new series) XVII 4 dezembro 2004, pp. 453-477.

B. Van Frassen, "Structuralism(s) About Science, Some Common Problems". Em: *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXI (2007), 45–61.

C. Boeckx, "Some Reflections on Darwin's Problem in the Context of Cartesian Biolinguistics". Em: Boeckx, C. e Scully, A-M., *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty,* Londres, Oxford University Press, 2011, pp. 42-64.

C. Boeckx, "Some Thoughts on Biolinguistics". Em: *Veritas,* vol. 60(2), 2015, pp. 207-221.

C. Boeckx; A-M. Scylly (eds.), *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty,* Londres, Oxford University Press, 2011.

C. Taylor, *The Language Animal, The Full Shape of the Human Linguistic Capacity,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2016.

E. Lenneberg, *Biological foundations of language*, Nova Iorque, John Wiley and Sons, 1967.

G. Canguilhem, "Le concept et la vie". Em: Revue Philosophique de Louvain, terceira série, tomo 64, N°82, 1966, pp. 193-223.

G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie de la science,* Paris, Librairie J. Vrin, 1968.

G. Canguilhem*, Vital Rationalist, Selected Writings from Georges Canguilhem*, ed. François Delaporte e trad. Arthur Goldhammer, Nova Iorque, Zone Books, 1994.

G. Frege, "*Les fondements de l'arithmétique*", trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil/L'ordre philosophique, 1969.

G. Frege, "Recherches logiques, *La Pensée*". Em : *Écrits logiques et philosophiques,* trad. Claude Imbert, Paris, Points/Essais, 1971.

H. Lasnik et al. (M. Depiante; A. Stepanov, Arthur) *Syntactic Structures Revisited, Contemporary Lectures on Classic Transformational Theory*, Cambridge Mass, MIT Press, 2000.

H. Putnam, *The Many Faces of Realism,* La Salle, Ill. Open Court Press, 1987.

L. B. Antony e N. Hornstein, *Chomsky and his Critics,* Nova Iorque, Routledge, 2003.

L. Petitt, "How the brain begets language". Em: J. McGilvray (ed), *The Chomsky Reader*, 85 – 101, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

M. De Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History,* Nova Iorque, Swerve Books, 2000.

M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une arquéologie des sciences humaines* Paris, Ed. Gallimard, 1966.

M. Foucault, *L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969.

M. Hauser; N. Chomsky; T. Fitch, "The Faculty of Language, What Is It, Who Has It, and How Did it Evolve?". Em: *Science* 298, número 5598 (2002), p. 1569-79.

M. Pattelli-Palmarini; J. Uriagereka, "A Geneticist's Dream, a Linguist's Nightmare, The Case of FOXP2". Em: Boeckx, C. e Scully, A-M, *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty,* Londres, Oxford University Press, 2011, pp. 100-125.

N. Chomsky, *Syntactic Structures*, The Hague, Mouton, 1957 (segunda edição, 2002)

N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge, The Managua Lectures,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1988.

N. Chomsky, *The Minimalist Project,* Cambridge, Mass., MIT Press,1995.

N. Chomsky, *Perspectives on Power. Reflections on Human Nature and the Social Order*, Montréal, Black Rose Books, 1997.

N. Chomsky, "The Mysteries of Natures". Em: *The Journal of Philosophy,* CVI (4), abril, 2009, pp. 167-2000.

N. Chomsky, "Three Factors in Language Design". Em: *Linguistic Inquiry,* Vol. 36. n. 1., inverno 2005, pp. 1-22.

N. Chomsky, *Sobre natureza e linguagem*, São Paulo, Martins Fonte, 2006

N. Chomsky, *The Science of Language - Interviews with James MacGilvray*, (ed.) N. Chomsky; J. MacGilvray, Londres, Cambridge University Press, 2012

N. Chomsky, "What Kind of Creatures are We?, i. What is Language? ii. What Can we Understand? iii. What is Common Good?". Em: *The Journal of Philosophy,* Vol. CX, no. 12, dezembro 2013, pp. 645-700.

N. Chomsky; R. Berwick, “The Biolinguistic Program, The Current State of its Development”. Em: *The Biolinguistic Enterprise. New Perspectives on the Evolution and Nature of the Human Language Faculty,* (ed.) Anna Maria di Sciullo e Cedric Boeckx, Londres, Oxford University Press, 2011.

N. Chomsky; M. Hauser; T. Fitch, “Apêndice“. Em: *The Minimalist Program,* 1995 (resposta a Jackendoff e Pinker, 2004).

N. Madarasz, *O Múltiplo sem Um. Uma apresentação do sistema de Alain Badiou,* São Paulo, Editora Ideias e letras, 2011.

N. Madarasz, “Apresentação do Dossiê, Sistema e Ontologia na Filosofia francesa contemporânea II”. Em: *Veritas,* vol. 59, no. 2, 2014, pp. 223-229.

N. Madarasz, “Apresentação do Dossiê, Filosofias da biologia”. Em: *Veritas,* vol. 60, no. 2, 2015, pp. 223-229.

N. Madarasz, “A Ausência do corpo na ontologia”. Em: C. Murta (org.), *Entre Corpos,* Curitiba, CVR Editora, 2016, pp. 111-149.

P. Harllward, K. Penden, K. (ed.), *Concept and Form*, vol. 2, Nova Iorque, Verso, 2012.

R. Berwick; N. Chomsky, “Foreword”. Em: J. Bolhuis; M. Everaert, *Birdsong, Speech and Language, Exploring the Evolution of Mind and Brain,* Cambridge, Mass., MIT Press, 2013, pp. ix-xii.

R. Berwick; N. Chomsky, *Why Only Us, Language and Evolution,* Cambridge, Mass.,The MIT Press, 2016.

R. Berwick; N. Chomsky; M. Piattelli-Palmarini, “Poverty of the stimulus Stands, Why recent Challenges Fail”. Em: M. Piattelli-Palmarini; R. Berwick (ed.), *Rich Languages from Poor Inputs,* Londres, Oxford University Press, 2015, pp. 19-42.

R. Jackendoff, *Foundations of Language. Brain, Meaning, Grammar, Evolution,* Londres, Oxford University Press, 2003.

R. Jackendoff, *A User’s Guide to Thought and Meaning,* Londres, Oxford University Press, 2012.

R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Natures,* Princeton, N.J., Princeton University Press, 1979.

S. Dehaene, *La bosse des maths*, Paris, Odile Jacob, 2010.

S. Dehaene, *Le Code de la conscience*, Paris, Odile Jacob/Sciences, 2014.

S. Pääbo, *Neanderthal Man. In Search of Lost Genome,* Nova Iorque, Basic Books, 2014.

T. Fitch; M. Hauser; N. Chomsky, “The Evolution of the Language Faculty, Clarifications and Implications”. Em: *Cognition* 97, p. 179-210 (2005)

T. Kuhn, *The Road since* Structure, *Philosophical Essays, 1970-1993, with an autobiographical interview,* Chicago, Ill,, University of Chicago Press, 2006.

S. Pinker; R. Jackendorff, "The Faculty of Language, What's Special about it?". Em: *Cognition* 95 (2005), pp. 201-236.

PALABRAS / PALAVRAS

(Otras) filosofías en Chile: las paradojas de la disciplina de la distancia. Entrevista a Cecilia Sánchez*

por Carolina Ávalos**

C.A: *Cecilia te agradezco profundamente haber aceptado esta entrevista para la Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía y, sobre todo, tu amable disposición a conversar acerca de algunos temas que han sido marginados por la filosofía en Chile.*

Tu trabajo, Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, influye cada vez más en las nuevas generaciones; es comentado constantemente en coloquios de filosofía chilena y de enseñanza de la filosofía, así como también, influye cada vez más en las investigaciones que tratan el vínculo entre la filosofía y pedagogía en Chile. De aquí que quisiera preguntarte acerca del vínculo entre tu trabajo y lo que está pasando hoy en Chile: este libro, publicado en el año 1992, hoy día se vuelve contingente y necesario para interrogar a la filosofía en Chile y para una posible apertura a "otra" filosofía. Quizá una filosofía más política, una filosofía que tiene más conciencia de sí misma, de su práctica, de su institución. ¿Crees que parte del florecimiento de este fenómeno sea a causa de tu trabajo?*

---

* Cecilia Sánchez es Doctora en Filosofía por la Universidad París 8 Vincennes-Saint-Denis y Doctora en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es académica de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Ha publicado Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile, Cerc-Cesoc, 1992; Escenas del cuerpo escindido. Ensayos de filosofía, literatura y arte, Cuarto Propio/Universidad Arcis, 2005; El conflicto de la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano América y América Latina Fondo de Cultura Económica, 2013. cecisanchez0@gmail.com

**Carolina Ávalos es Doctora en Filosofía por la Universidad París 8 Vincennes-Saint-Denis y por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Forma parte de la Coordinación Nacional de la Red de Profesores de Filosofía, REPROFICH. carolina_avalos_valdivia@yahoo.com

C.S: Agradezco tu pregunta, ojalá sea así, porque después de publicar el libro primero hubo un largo silencio y luego críticas, aunque no muy explícitas, sobre todo de parte de los filósofos de orientación heideggeriana, en especial porque el libro se configuró primero bajo la modalidad de una investigación. El concepto mismo de investigación era mal mirado en ese momento debido a la apreciación de Heidegger y a su calificación de "calculante". Además, mi libro contenía entrevistas, formato que es menos tradicional del que estamos acostumbrados en Chile, ya que se asocia al periodismo. Sin embargo, hoy sabemos que hay muchas entrevistas de importancia en el área de la filosofía, como las de Marcuse, Habermas, Derrida, Arendt, Foucault, entre otras. En cambio, en nuestro medio todavía tenemos una idea demasiado sacralizada de la filosofía.

C.A: Cada vez menos, quizá.

C.S: No sé, depende de los grupos y orientaciones filosóficas. Hay algunos que cada vez más y otros que cada vez menos. En todo caso, a mí me cuesta hablar de "Filosofía en Chile" en términos unitarios, porque creo que hay una heterogeneidad institucional. De hecho, hay una matriz –que es la que yo investigué en el libro– que arranca de la Universidad de Chile. Eso no significa que no hable de los filósofos/as de las universidades católicas u otras, lo que pasa es que las políticas institucionales son distintas. Por este motivo, me pareció importante en mi estudio romper completamente con la idea de hacer una historia o "historizar", por así decir, el pensamiento de las personas que hacen filosofía en tanto individuos aislados. Al contrario, se me hizo necesario enmarcarlos en una forma de institucionalidad o política institucional, donde la institución se entiende desde las mediaciones político-epistemológicas u hermenéuticas a través de las cuales tú piensas. Si estás en la Universidad de Chile, estás mediada por el Estado, no te quepa duda; si estás en la Universidad Católica, aunque lo niegues, estás mediada por la Iglesia y tu pensamiento va a evitar ciertos temas, lecturas y conceptualizaciones. O sea, esas mediaciones institucionales, entre otras, te hacen decir o no decir; te hacen significar, interpretar o silenciar tu trabajo de escritura: a eso, entre otras cosas, le llamo

institución, sin tampoco asociarla al término "normalidad", de Francisco Romero, referido a la etapa profesional de la filosofía.

Igualmente, en el texto que tú leíste en la Revista Solar[1], subrayo una característica civil de *Una disciplina de la distancia*, pues, si bien se publica dos años después de la dictadura, surge como tema el año 1984, año en que estuve becada como "investigadora joven" en la FLACSO[2]. Primero, lo enmarqué en una década (60-73), después fui ampliando el período hasta llegar al siglo XIX. En todo caso, su inspiración responde a un contexto político-intelectual y no tuvo nada que ver con un estudio que buscara legitimarse como parte de una producción universitaria.

C.A: Es un libro que fue trabajado en dictadura y que fue una forma de resistencia. Mejor dicho, una doble resistencia, porque creo que no se trataba tan solo de la coyuntura política que era tremenda, con todas las consecuencias que conocemos, sino que también se trata de una resistencia de base que tiene que ver con las formas, normas, métodos y metodologías de la filosofía. Este doble trabajo de resistencia hace de tu libro un gesto político muy potente que le da toda una carga simbólica a los estudiantes hoy día, a las nuevas generaciones que están mucho más conscientes del vínculo filosofía y política. En el texto Institucionalidad de la filosofía en Chile: rutas y quiebres[3]*, comentas y complementas tu trabajo de 1992, añadiendo también el ingreso de las mujeres a la filosofía institucional chilena. Asimismo, en una entrevista te refieres a las formas en que se practica la filosofía en Chile: "Para mí era importante salir del formato de los discursos magistrales y aproximarme a lo más doméstico o a lo que se cree que son minucias del ejercicio de la filosofía en su enseñanza, pues, creo que en Chile su instrucción se encuentra muy prisionera de los grandes discursos y tienden a no apreciar las pequeñas prácticas que la rigen"*[4]*. Para abordar este tema, me gustaría que te refirieras a tu*

---

[1] *Cfr*. C. Sánchez, "Institucionalidad de la filosofía en Chile: rutas y quiebres", *Solar*, a. 11, vol. 11, nº 2, Noviembre 2015, pp. 145-165.
[2] Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
[3] Ídem.
[4] A. Ibarra, "Filosofía política de la letra: género y universidad. Entrevista a Cecilia Sánchez" en: *Le Monde diplomatique*. Edición chilena Aún creemos en los sueños. https://www.lemondediplomatique.cl/Filosofia-politica-de-la-letra.html

experiencia de ingreso a la filosofía, al hecho de ser mujer y cómo esto ha influido en las preguntas y problemas que motivan tus investigaciones. Hay una condición que creo que es el punto de partida, no solo necesario y el evidente por tu constitución de género, sino que –en esta doble resistencia a la que me refería–, el hecho que seas mujer.

C.S: […] Parto por mi forma de ingreso. Entré a estudiar exactamente el año 1973, a la así llamada "Sede Norte". Tuve clases con un pequeño grupo de excelentes profesores que se alejaban, estando en la Universidad de Chile, de la matriz de la "Sede Oriente" donde habían graves conflictos de tipo político. Partimos en el Hospital José Joaquín Aguirre, en lugares muy insólitos, en una especie de altillo en construcción, donde aparentemente no podría suponerse que se pudiera estudiar filosofía. En este espacio nunca me sentí estudiando filosofía de modo escolar, porque este grupo de profesores que eran excelentes, instalaron relaciones muy horizontales entre ellos y con los alumnos y alumnas que ingresaron. Esta forma se apreciaba muy especialmente cuando uno de ellos dictaba un curso y todos sin excepción asistían. Los nuevos alumnos teníamos que acostumbrarnos a las grandes preguntas que se hacían los más experimentados en la reflexión y en la bibliografía, en un espacio dónde estábamos conversando más que haciendo clases. Y eso, claro, lamentablemente duró hasta el año '75, año en que las autoridades militares cierran la Sede Norte, con Humberto Giannini como su Director. Luego, toda la experiencia que viene… perdimos muchos amigos, pasamos por la experiencia de la dictadura, de perder la mayoría de nuestros profesores debido a su expulsión. Ya el mismo año '73 teníamos muchos compañeros extranjeros, españoles, peruanos, brasileños; era impresionante el carácter multicultural de los cursos. Después del '73, Chile quedó convertido en un país pequeño, completamente homogéneo, donde nadie quería pasar por alguien distinto, había un terror a ser diferente. Varias veces me pregunté si nuestros compañeros brasileños, franceses y españoles se lograron arrancar; así partió todo. Y yo diría que esta situación y esa experiencia es un antecedente para entender la temática de mi libro […], también de la manera en que se ejercía la política desde la dictadura, ya que estaba además la experiencia del modo en que se

ejercía la política desde los alumnos: modalidad con la cual yo también entré en crisis. Recuerdo cuando comenzó a hablarse en *El Mercurio* de la "Ley de Universidades": creo haber sido la única que dije que había que leer y escribir sobre esa Ley, debido a los cambios radicales que anunciaba, a su modo neoliberal que hacía equivaler la compra de un auto a una carrera o profesión universitaria. Pero, en ese momento, lo más importante era sacar a los guardias de seguridad. Eso me hizo pensar que en realidad lo más político es lo que uno escribe filosóficamente, porque me decían ñ –en privado sobre todo– que mi petición no era política. Y los alumnos tardaron más de 30 años en volverse a hacer la pregunta acerca de la nueva figura comercial que asumía la universidad, cuando ya se habían instalado las universidades privadas con fines de lucro y se desreguló todo el sistema de producción del saber. Curiosamente, todo eso se había anunciado por el diario y nadie, te prometo, le dio ninguna importancia. En esos momentos ese nuevo planteamiento no se quiso leer, porque la política se practicaba sobre la base de slogans, gritos y muchas marchas. Yo creo que están bien las marchas, pero con algún tipo de reflexión puesta por escrito; sin reflexión no hay nada. […] Además, en ese mismo período se quiebra el vínculo que había entre la licenciatura en filosofía y la pedagogía. Yo creo que todos… de manera muy, cómo se puede decir… muy mecánica, obedecieron a la implantación de esa separación. Yo retomo en el libro esa separación que creo que fue traumática, creo que le hizo mucho daño a la filosofía, ya que la licenciatura empezó a radicalizar esa división del trabajo que ha sido nefasta para la filosofía. En la actualidad, hay universidades cuyos seminarios son en inglés, y están absorbidas por la lógica del experto. En cambio, la filosofía que se hace en los colegios aparece como algo mucho más masivo y sin importancia. El perjuicio es que en Chile la filosofía aparece como un lujo o una implantación de la que se puede prescindir. Yo creo que una de las cosas graves que ocurrió durante la dictadura fue esa separación y nadie, te prometo, nadie hizo ni dijo nada. En privado decíamos "qué terrible esto", con Humberto, con algunas personas y compañeros, pero de que hubiese algún artículo, algo, nada, ni siquiera después de la dictadura porque esto ocurrió… bueno ocurrió en los años ochenta.

[…]

En cuanto al hecho de ser mujer, siempre ha estado presente en mi trabajo y experiencia filosófica esta pregunta por el género. A nivel de sensibilidad, yo creo que la manera de leer la filosofía en Chile de modo no magistral, sino que a pequeña escala, no es porque las mujeres tengamos que ver con lo doméstico, pero yo diría que tenemos una compulsión o capacidad de fijarnos en los detalles, cualidad que siempre he admirado en escritoras, filósofas e historiadoras. Uno lee a Hannah Arendt y te encuentras con su modalidad minuciosa, al igual que en escritoras como Clarice Lispector y Gabriela Mistral, a quienes admiro, ya que lo que pesa en ellas son situaciones fragmentarias e insignificantes a los ojos de los demás. Porque si uno lee la filosofía según se la ha compendiado en México o en Argentina, generalmente se la aborda en términos de corrientes o de historia de las ideas filosóficas […]. Yo no quise hacer eso, así como no lo quise hacer como se hacía en Chile sobre la base de autores magistrales […] Posteriormente, publiqué acerca de la manera en que ingresan las mujeres a la filosofía en un libro editado por Sonia Montecinos titulado *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia* (dedicado a Amanda Labarca y Julieta Kirkwood)[5]. Se trató de un libro que se propuso invitar a varias intelectuales de disciplinas dispares a pronunciar el término "mujeres" en el medio de la cultura cuando nadie las nombraba. Se ponía hincapié en las distintas modulaciones y contingencias de este término y se asumía un cuidado especial de no esencializar a las mujeres en el escenario de las ideas. Nuevamente se trata de fragmentos y se rehúye pensar en términos de tratados o de textos mayores. La parte referida al ingreso de las mujeres en la filosofía, la abordé considerando la dificultad que siempre han tenido las mujeres para inscribirse en este saber, sobre todo si no se soslayan las opiniones y supuestos de Aristóteles, Schopenhauer, Rousseau, Locke, Ortega y Gasset, entre muchos otros, recordando la secreta sensación de ser una

[5] S. Montecino Aguirre (comp.), *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, Santiago, Editorial Catalonia / Cátedra UNESCO / CIEG / Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, 2008.

violadora de lugares o una "intrusa", según señalé en *Escenas del cuerpo escindido*. Bajo estas condiciones consideré la incorporación a la universidad de algunas de las primeras mujeres que ingresan en condición de maestras, hasta llegar a figurar como académicas. Asimismo, me interesó hacer la distinción entre ser una filósofa en términos universales, y el filosofar que se deja permear por las mediaciones que conlleva el hecho de ser mujer en un medio patriarcal. A mi juicio, la condición de género también es una mediación institucional, ya por los temas que se abordan o se silencian, ya porque las ceremonias de aproximación a la filosofía parecen acoger a todos/as sin distinción. Pero no es así del todo en lo laboral y en el reconocimiento de lo que haces. En el libro cito a Carla Cordua, una reconocida filósofa chilena que en una entrevista dada a una filosofa francesa que indagaba sobre la filosofía que ejercen las mujeres en España y en América Latina, llega a decir que el trabajo de una mujer en esta profesión es en general "invisible"[6]. En la actualidad esta invisibilidad se mantiene, motivo por el cual un grupo de académicas acordamos realizar un seminario y un libro titulado *Filósofas en con-texto* (publicado recientemente)[7]. Personalmente, he sentido la discriminación en varias oportunidades. La más extrema fue cuando a una compañera y a mí un profesor, altamente reconocido, nos dijo, cuando nos vio en la sala de clases, que la filosofía no era para las mujeres, haciéndonos sentir, como diría Hannah Arendt, "superfluas". Para no crear confusiones, es bueno señalar que este profesor era nada menos que Eduardo Rivera; por si hubiera dudas tengo varios testigos hombres que todavía se asombran de dicha exhortación.

C.A: Para retomar la relación de la filosofía con la biografía, qué pasó con las críticas, con esas críticas que el mundo heideggeriano chileno te hizo? ¿Qué pasaba contigo como intelectual? ¿Cómo influyó en el desarrollo de tu trabajo?

C.S: Bueno, para responder tendría que hablar del contexto y de sus redes

---

[6] La entrevista la hizo Zdenek Kourim: "L'hegelianisme critique de Carla Cordua", en *Femmes-philosophes en Espagne et en América Latine*, París, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1989.

[7] P. González, P. Soto, V. Bulo, C. Sánchez, M. I. Peña, G. Burlando, *Filósofas en con-texto*, Valparaíso, Sello Editorial Puntángeles, 2017.

invisibles. En el año 1984 entré a la FLACSO e hice un curso para investigadores jóvenes cuya duración era de un año. En el marco de ese curso tenía que desarrollar una investigación en la que tomé como tema "La filosofía en Chile". A mí se me ocurrió en principio trabajar, modestamente, una década. Mi profesor era José Joaquín Brunner, a quien le encantó el tema y lo hice bajo el concepto de institución que había estado leyendo tanto en Derrida como en Pierre Bourdieu. Luego obtuve una beca que entregaba en ese momento la así llamada Academia de Humanismo Cristiano y gané la beca WUS-Chile (World Service). Allí conocí a Enrique D'Etigny, quien en ese momento era el director del CERC[8] y cuando íbamos como en la mitad de nuestra investigación, –éramos como treinta los jóvenes investigadores a los que se le daba la beca– me dijeron los evaluadores: "es la primera vez que alguien de filosofía presenta un estudio que no se basa en un autor aislado".

C.A: Como un problema…

C.S: Claro, la investigación trataba de un problema y no de un autor. Lo que es también una política mía. Yo trato de no trabajar autores aislados, y si lo hago intento que sea un problema y no el autor el que prima porque se tiende a caer, sino en la biografía, en la personalización de la filosofía. Tomé, además como material de estudio, que se consideraba poco digno o poco filosófico, los planes de estudio. Me parecía que estos planes también eran parte de la institucionalidad, una especie de filosofía implícita que era importante investigar. Fui tan libre haciendo la investigación que incluso tenía una parte irónica que fue muy celebrada sobre todo por Enrique D'Etigny, ello porque decía que aquí en Chile cada profesor se mimetiza con algún filósofo y sus tics de escritura: tal profesor –y con nombre y apellido– es Descartes, tal otro es tal. Entonces, muchos de los evaluadores me dijeron que mi trabajo parecía una novela… después, para publicarlo, tuve que editar mucho. En ese momento pensaba en renunciar a la filosofía porque sabía que me había salido

[8] Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea.

demasiado de los parámetros oficiales.

[…] Cuando empecé a elaborar el libro, paralelamente, se estaba armando el Colegio Autónomo de Filosofía, cuya figura principal era Pablo Oyarzún, movimiento al cual yo también pertenecía, así como Patricio Marchant, Willy Thayer, entre otros. Se estaba discutiendo sobre Filosofía en Chile también. Pero, claro, lo que yo hacía era distinto. Esto nunca se dijo públicamente, sino que recuerdo, de parte de Sergio Rojas por ejemplo, una crítica muy sutil sobre lo que significa investigar en el sentido heideggeriano. La crítica justamente que hace Heidegger es al hecho de tener que reunir un material empírico y a la forma de cómo elaborar ese material… Curiosamente yo, ya en el año 1988, hice mi primer viaje a Francia invitada por el Colegio Internacional de Filosofía a exponer mi tema. En ese viaje, Patrice Vermeren me muestra cómo Jacques Rancière trabaja directamente con archivos en la biblioteca. Ahí me di cuenta que en Chile teníamos una idea demasiado heideggeriana de la filosofía en Chile, pues se tachaba de "óntico" cualquier material empírico o realidad histórica, y en Francia se trabajaba en la biblioteca con materiales empíricos sin inhibiciones. Y yo me sentía mal porque la idea que se tenía acá era a partir de códigos especulativos y supuestos extrapolados desde filósofos reconocidos. Con todo, si tú lees los libros o artículos publicados en diferentes períodos, tampoco resaltan por su especulación, sino que se tiende a divulgar el pensamiento de los filósofos magistrales; ese es el gran problema de la filosofía en Chile. Entonces, más que pensar o indagar un problema, se divulga con fidelidad el pensamiento de un autor. El autor dice esto…, lo explican, no hay una pregunta de algún tipo como para reelaborar lo que dice el autor sino que predomina la explicación o la divulgación, salvo excepciones que todos conocemos muy bien. No hay grandes hipótesis, no hay grandes preguntas, al menos en ese período […] De hecho, me di cuenta también, que los materiales que buscaba en la Biblioteca Nacional en Chile eran bien complejos porque nadie los consultaba y, por tanto, nadie sabía dónde estaban ubicados en las bóvedas. Así, por casualidad, me encuentro con un texto de Pedro León Loyola que, además, era bien delirante porque al escribir sobre la Filosofía en Chile escribió sobre

él mismo en tercera persona, me refiero a *Hechos e ideas de un profesor*[9]. Entonces, era como si hablara de sí mismo pero como si fuera otra persona, con una escritura impersonal que constataba hechos. Fue un hallazgo, porque los textos firmados por autores chilenos no se leían. Estuve mucho tiempo leyendo lo que se discutía en los seminarios realizados en Chile en diferentes períodos, así como varios libros de autores como Ventura Marín, Andrés Bello, Humberto Giannini, Jorge Millas, Luis Oyarzún, Juan Rivano, entre varios otros. Hasta donde yo recuerdo, los libros de autores y autoras chilenos/as nunca habían sido materia de una lectura interpretativa. Claro, ahí me di cuenta de que todo lo filosófico que se publica en Chile, en realidad carecía de valor porque nadie lo leía, pese a que se publica mucho. Yo creo que hoy día ese disvalor es diferente, aunque levemente diferente. De hecho, en la ACHIF[10] tuvimos un tremendo problema –aprovecho de contarlo aquí– producto de un acuerdo de asamblea[11]. Este compromiso suponía solicitar en la convocatoria al Congreso de 2015 que se citaran autores chilenos o latinoamericanos si el tema lo requería, lo cual suscitó fuertes resistencias en algunos miembros.

[…] Volviendo al uso de materiales no tradicionales, lo más cercano que uno puede estar de las prácticas intelectuales es a través de aquello que las regula. En el caso de la filosofía son los programas de estudio, pero no se tomaban en cuenta ya que aparecían como algo exterior a la filosofía. Y, lo que yo quería era acercarme lo más posible a la práctica de la filosofía. Por cierto, ese acercamiento generaba incomodidad, malestar. Además, había otros proyectos de filosofía en Chile que tenían otro carácter, con los cuales yo misma tuve muchos problemas. De hecho, fue bien problemático en ese momento publicar el libro, ya que fui amenazada por Patricio Marchant de hacerme un juicio. Marchant había sido uno de los entrevistados —que sin haber leído el libro me dijo por carta que yo cometía plagio. Según él, había

---

9 Pedro León Loyola, *Hechos e ideas de un professor*, Santiago, Facultad de Filosofía y Educación Universidad de Chile, 1966.
10 Asociación Chilena de Filosofía.
11 Cecilia Sánchez formó parte de la directiva de la ACHIF en el periodo 2014-2015.

otros que pensaban lo mismo. Entonces, fue un tiempo muy terrible. En el contexto en que se dio la publicación de ese libro tuve la sensación de luchar con unas fuerzas invisibles y no eran precisamente las de la dictadura.

C.A: ¿Ese fue el tiempo en que pensaste dejar la filosofía?

C.S: No, yo pensé salir de la filosofía antes, en un momento en que estaba todo completamente cerrado y que, de hecho, muchos compañeros se fueron para hacer otras cosas. Mucha gente dejó de hacer filosofía y yo, estando ya en la FLACSO, pensé orientarme más a la literatura o a la sociología y pensaba cerrar mi estadía con esta investigación cuando sorpresivamente fui invitada a ingresar al área de filosofía del CERC. Me ocurrió varias veces: cada vez que buscaba alejarme de la filosofía, volvía… no por mí, sino que había algún tipo de llamado que hacía que me mantuviese en este espacio. Con todo, yo diría que los años '80 eran antifilosóficos en el sentido tradicional del término, pero altamente reflexivos. Fue una época insólita en cuanto a que me inserté en muchas discusiones sobre temas de arte y política –que ya no pasaban por la universidad–, discusiones y discursos interesantes en galerías de arte cuya figura principal fue Nelly Richard. De hecho, mucha de la gente de filosofía fue llegando a esos lugares. Recuerdo la presencia de Pablo Oyarzún, Willy Thayer, entre otros. También, en el CERC –y hubiese sido un gran trabajo si lo hubiese podido hacer– se me pidió tratar institucionalmente el estudio del derecho. Un poco para entender por qué las instituciones universitarias chilenas no aceptaban en ese momento tratar el tema de los Derechos Humanos.

En ese momento, la Academia[12] fue un lugar que generó un pensamiento libre porque recibió a gran parte de los intelectuales expulsados o disidentes provenientes de distintas universidades. También fue el lugar donde se gestaron nuevos temas en virtud del amparo que brindó Raúl Silva Henríquez en ese período. Y luego estaba el Círculo de la Mujer, configurado en esa misma Academia por el movimiento feminista

[12] Academia de Humanismo Cristiano.

liderado por Julieta Kikwood, al que también me integré a nivel de sus charlas y debates. De hecho, tuvimos un año de discusión sobre las prácticas de la escritura desde la mujer desde distintas perspectivas. Participó gente de filosofía, de literatura y antropología, estaba Diamela Eltit, Nelly Richard, Adriana Valdés, Sonia Montecino, entre otras, además tuvimos la importante visita de Mercedes Valdivieso. También empezó a hacerse visible otra veta en la Academia, generada en el área de filosofía del CERC. Se trata de la filosofía política. El auge de esta área de la filosofía la menciono también en el artículo que publiqué en Solar. Allí señalo que la filosofía política, de la manera en que empieza a aparecer en el CERC, no se había practicado en Chile. Hay autores que se desconocían, preguntas sobre el tema de la democracia que no se habían hecho, la importancia que tenía la democracia y la configuración de la ciudadanía. Este fenómeno, cuyo principal actor fue Carlos Ruiz Schneider, es el motivo por el cual, hace poco, en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano –que es la continuación de la Academia de Humanismo Cristiano– se nos ocurrió hacer un seminario sobre la obra de Carlos Ruiz como filósofo de la democracia y de la educación. Las materias que fueron resultando de ese seminario y de lo que nos fuimos enterando, especialmente con las exposiciones de Renato Cristi y de Claudio Durán, fue justamente acerca de cuestiones que fueron pensadas durante la dictadura sobre la democracia y el pensamiento conservador por Carlos Ruiz en el contexto del CERC, acompañado por Renato Cristi y Rodrigo Alvayay. Lamentablemente, mucha gente no tiene idea de este foco de discusión que, repito, se hace en los años ochenta, en un momento en que la filosofía tradicional se acentuó en las universidades intervenidas por la dictadura; pero en la sociedad civil, y en el ámbito de ciertos grupos y ONG, se abrieron nuevas orientaciones y preguntas a otra filosofía, como dices tú.

A mi juicio, el vínculo entre democracia social y democracia política es el vínculo que le permite a Carlos hablar de la educación, no como un problema técnico, sino político. Esos puentes, esos nexos, en general los que estudian filosofía política, los que se dedican a leer a un autor, no los hacen porque no trabajan con un problema

enmarcado históricamente, sino que trabajan en un problema muy específico, novedoso e impactante, según los criterios de instituciones como Fondecyt, entre otros. La nueva orientación de una filosofía otra, a mi juicio, surgió de ahí, de ese momento en que lo importante no venía de la universidad porque en la universidad no pasaba absolutamente nada. Habría que agregar que la discusión se enriqueció notablemente con la llegada de los filósofos y filósofas provenientes del Colegio internacional de Francia, entre los que destacan Patrice Vermeren, Stéphan Duailler, Jacques Rancière, Étienne Tassin, Miguel Abensour, Chantal Mouffe, entre muchos otros/as […].

En el contexto de la Academia, surgió también la discusión sobre el pensamiento latinoamericano. O sea, ahí también, en ese lugar se hicieron presentes Eduardo Devés, Ricardo Salas, Carlos Ossandón… todo esto se hacía en términos de círculos: el Círculo de la mujer, el Círculo de la filosofía latinoamericana, el Círculo de la filosofía política – donde estaba Carlos Ruiz– hasta que se instituye el área de filosofía del CERC. Por estos motivos, yo diría que la institucionalidad del período al que me refiero es muy de la sociedad civil, es además la forma o modalidad que marcó mi trabajo.

C.A: Respecto a tu primer libro, tu afirmas que: "[…] en la 'Presentación' del libro señalo que: 'La filosofía, tal cual ha existido en Chile en lo que va corrido del presente siglo, supone a la Universidad como su puntal'. Sin embargo, la situación de censura del período imposibilitó la realización intrauniversitaria del estudio sobre la filosofía local"[13]*. Es decir, tu trabajo acerca de la universidad fue realizado fuera de ella y contra su voluntad. ¿Crees que sigue prevaleciendo este carácter paradojal de la institución filosófica hoy? ¿Cuáles serían sus formas? ¿Hay hoy institución filosófica chilena fuera de la universidad?*

C.S: El dentro-fuera […], o, la filosofía tal como nosotros la concebimos en Chile,

[13] C. Sánchez, "Institucionalidad de la filosofía en Chile: rutas y quiebres", art. cit. p. 152.

me parece que no permite pensar la filosofía local, a no ser de modo intersticial. Bien se sabe lo difícil que es instalar cursos sobre el pensamiento desarrollado en Chile o en América Latina en su vertiente más contemporánea, porque cuestionan al sujeto universal de la filosofía tradicional. También es difícil plantear preguntas o abrir debates sobre el patriarcado filosófico (o falocratismo, según lo denomina Luce Irigaray) y más difícil realizar el cuestionamiento del sujeto universal en virtud de que a las mujeres no se las considera dentro de lo que se entiende por sujeto universal, ¿no? Porque, además, la filosofía dice muchas cosas sobre las mujeres desde el punto de vista de lo fallido; entonces, alguien que se pusiera a escuchar –como lo han hecho muchas filósofas– qué dice la filosofía de las mujeres, estoy segura que en mi tiempo en Chile esa mujer no habría podido hacer su tesis. Curiosamente sí ocurrió en México. La primera mujer que hace una tesis de filosofía preguntándose por las mujeres es Rosario Castellanos, uno de cuyos evaluadores fue Leopoldo Zea, según lo señala Raúl Fornet-Betancourt en su libro *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*[14]. Eso fue el año '58 más o menos, poco después de que Simone de Beauvoir publicara su libro. Por lo tanto, hay una serie de paradojas con respecto a ciertos aspectos que tiene o ciertas representaciones que tenemos de la filosofía. Ahora yo no creo que la universidad como tal se hubiese opuesto. Yo creo que lo que pasaba en la universidad en ese tiempo sigue existiendo hoy día: una no-escucha, una neutralidad que es muy activa. Tú puedes escribir, tú puedes hacer lo que quieras, pero es como si estuvieras muerta o muerto, como si estuvieras en un sitio donde nadie te escuchara, en una suerte de Comala como la narrada por Juan Rulfo. Entonces es difícil el fuera de la universidad, pero también el dentro.

C.A: Es como la "contra de la voluntad" que yo quería decir. Que en el fondo es contra lo que la universidad desea, como contra el deseo de la universidad, no es que haya un hecho de prohibición…

[14] R. Fornet-Betancourt, Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano, Barcelona, Anthropos, 2009.

C.S: ¡No! En ninguna parte está escrito "aquí se prohíbe hacer esto", pero si tú lo haces, nadie te va a escuchar, no te van a publicar, no vas a ganar un proyecto, no va a pasar absolutamente nada. Ahora bien, en el momento de la dictadura, como gran parte de los profesores que valían la pena no estaban en la universidad, estaban expulsados, entonces se había creado una institucionalidad que era más propia de la sociedad civil que del Estado y, sin embrago, no era una institucionalidad proveniente del mercado, porque aquí en Chile lo que no es estatal creemos que es del mercado y no hemos investigado las zonas intermedias a las que echamos mano cuando hay una dictadura, por ejemplo, que es algo que a mí me tocó experimentar. Se fue forjando una pequeña institucionalidad, en el sentido de que la gente empieza a trabajar sistemáticamente en algo; esa es la experiencia que yo tuve por un tiempo trabajando con Rodrigo Alvayay, con Carlos Ruiz, con Ricardo Salas, con Pablo Salvat, con Fernando García y Cristina Hurtado. Con un grupo muy interesante en que nos preocupábamos, además de estar atentos a lo que estaba ocurriendo, a la realidad contemporánea, no sólo chilena.

C.A: Otra paradoja, entonces, tiene que ver con estos círculos o instituciones que se formaron en la dictadura y que desaparecieron con la llegada de la democracia. Esta lectura me interesa porque parece que en ese momento –y es una crítica a los que hicieron la resistencia en dictadura– se perdió el sentido. Se perdió el sentido de organización, se perdió el sentido de lucha, y parece que a la filosofía le hubiese pasado lo mismo. Perder el sentido de unión, de trabajo en círculos o en grupos o de organización en función de algo. […] Es decir, en dictadura sí, y en democracia, que supuestamente, o, al menos formalmente, se tenía mayor libertad, ese sentido se perdió.

C.S: Claro, si uno empieza a examinar lo ocurrido, en realidad las universidades se quedaron con las mismas personas que habían ingresado durante la dictadura. Yo diría que hasta el día de hoy, la misma Universidad de Chile sigue funcionando con algunos integrantes "extraños" [risas]. Los concursos son muy epidérmicos, de hecho yo no he ganado ningún concurso ¡y me he presentado en universidades serias! No he ganado ningún concurso, quiero decirlo. En la Universidad Humanismo Cristiano

he ganado, pero en las otras universidades, ninguno. Entonces, a mí me da la impresión de que en todos los niveles de nuestra vida política-educativa… la política volvió a sus máquinas, por así decir, la universidad volvió a sus jerarquizaciones, incluso peores que las que había. Porque, te digo, yo alcancé a estar un semestre del periodo antes del '73 y era increíble la manera en que se estaba pensando, por lo menos en ese pequeño grupo que tenía grandes proyectos, y todo eso se acabó. Te digo que eso es antes de la dictadura, no te digo que todo lo maravilloso surgiera en la dictadura. Claro, en ese momento de peligro surgen vínculos, discursos, temas, maneras creativas de hacer las cosas que después se pierden cuando aparece una rutina que además consolidó lo peor de las universidades. […] admiro mucho el discurso o–aunque no estoy de acuerdo en muchas cosas – de Valentín Letelier sobre la universidad como el lugar en donde se discute de las cosas más indiscutibles, incluso más problemáticas, y eso, de verdad, no ocurre en las universidades actuales. Uno cuando va a un seminario –a mí eso siempre me llamó la atención– va porque a uno le toca hablar, pero no va a escuchar a nadie, pocas veces la gente va a escuchar a alguien. En Francia eso no era así, no sé si es porque hay mucha gente interesada en la filosofía, mucho extranjero […]. Yo vi ese interés que había de gente que no era necesariamente estudiante formal, que andaban buscando a la filosofía en seminarios y congresos. Eso no ocurre en Chile. Ocurrió sí durante la dictadura, […] culturalmente surgieron cuestiones que hoy día se volvieron completamente rutinarias. Entonces, pasa que en Chile no se revisó… no se quiso cambiar algunas cuestiones, […] y se instalaron ciertos consensos, ciertas cuotas y cada cual en su pequeño lugar hace lo que puede. Y diría que no está ocurriendo algo importante hoy día, en ninguna parte.

CA: Hace un momento me dijiste que ahora no está pasando nada en la universidad y tengo la sensación que ese "no está pasando nada" se refiere a lo que sí pasó en dictadura, como cuando te dije que lo que pasó en dictadura terminó de pasar en democracia…

C.S: Voy a matizar ese "no pasa nada" porque puede ser muy injusto.

C.A: Claro, pero de alguna manera creo que, por una parte, esto de una universidad sometida a la producción, a la eficiencia del saber, te da toda la razón respecto a que no pasa nada más que eso en la universidad. Pero, por otra parte, creo yo, que los departamentos de filosofía no tienen la costumbre de pensarse a sí mismos, y ahí sí yo diría que "no pasa nada". Y lo digo, precisamente por lo que ha pasado este año fuera de la universidad que tiene que ver con la defensa de la filosofía en la Educación Media a propósito de la Reforma educacional en Chile y el trabajo de organización que la REPROFICH ha hecho junto con otros actores[15] *desde fuera de la universidad. Lo que me gustaría acentuar aquí, más que la reivindicación del espacio de la filosofía en el colegio, tiene que ver con un trabajo, con una participación para y desde la filosofía. Lo que creo que ha pasado es que aquí ha aparecido otra filosofía…*

C.S: Otra práctica de la filosofía. Sin embargo, las discusiones por la defensa, además del diario, han sido dentro de la universidad.

C.A: Otra filosofía en la medida en que la filosofía es una práctica filosófica. Una de las cosas que me da la razón es que en una última reunión en el MINEDUC[16] *se nos preguntó "¿qué pensará el área más conservadora de la filosofía de estas propuestas?" A esto me refiero a otra filosofía, otra en relación a lo institucional, otra en relación a lo que había…*

C.S: Claro, la palabra institucional tiene varios sentidos. Tremenda reflexión al respecto…. […] Lo que ocurrió ahora es un poco lo que yo proponía con mi libro, que justamente los departamentos de filosofía reflexionaran sobre sus políticas filosóficas y yo creo que hoy día esa reflexión la está haciendo la REPROFICH con ese llamado muy integrador que está haciendo, yo estoy fascinada realmente con lo que está ocurriendo… y cuando dije que no estaba pasando nada me refería a ciertas rutinas que se han instalado y si bien hay excelentes trabajos y una muy buena

[15] Para esta ocasión se formó el Frente Amplio por la Filosofía, FAF, compuesto por la ACHIF, las Coordinadoras de Estudiantes de Valparaíso y de la Región Metropolitana, representantes de directores de departamento, de académicos y la Red de Profesores de Filosofía de Chile, REPROFICH.
[16] Ministerio de Educación.

formación académica en Chile, lo que falta es qué hacemos con eso. A esto me refiero con el "no está pasando nada"… porque justamente lo que está promoviendo la REPROFICH son preguntas políticas sobre la filosofía y que yo creo que, si bien se abrieron esas preguntas durante la dictadura, se cerraron cuando se acabó la dictadura. No digo que se hayan cerrado del todo porque hay muchas personas que han hecho un trabajo en esa dirección como Carlos Ruiz, Pablo Oyarzún, Marcos García de la Huerta, Carlos Ossandon, entre varios otros… Humberto Giannini que siguió preguntándose por el perdón, por el espacio cotidiano y el pensamiento callejero, […] Por lo tanto, hay varios trabajos que sí siguieron reflexionando. También hay nuevas reflexiones que aportan preguntas en el área del pensamiento en Chile y en Latinoamérica, como las de José Santos, Maximiliano Figueroa, Alex Ibarra, Cristóbal Friz**,** entre otros. A nivel del feminismo y del pensamiento de las mujeres filósofas menciono muy especialmente al grupo que dio curso al seminario y al libro *Filósofas en con-texto*. Por último, a nivel de la promoción de la filosofía en los colegios es importante mencionar a Silvia Pérez, a ti misma, a Rosario Olivares y a tantos otros y otras.

ARCHIVOS / ARQUIVO

La filosofía francesa en el Río de La Plata: ¿aventura o destino?*

Patrice Vermeren**

Resumo

A partir de um histórico da recepção da filosofía francesa na Argentina e no Uruguai (Rio da Prata – mas também, de modo mais amplo, em toda América de língua espanhola) ao longo dos séculos XVIII e XIX se pretende estipular uma diferença entre "aventura" e "destino".

Palavras-chave: Filosofia francesa, América Latina, recepção, aventura, destino

Resumen

A partir de una historia de la recepción de la filosofía francesa en Argentina y Uruguay (Río de la Plata – pero también, de modo más amplio, en toda la América de lengua Española) durante loes siglos XVIII y XIX se pretende estipular una diferencia entre "aventura" y "destino".

Palabras clave: Filosofía francesa, América latina, recepción, aventura, destino

---

* Texto publicado bajo el nombre de "La philosophie française dans le Rio de La Plata : aventure ou destin ? " En : Magasin du XIX siècle, nº 6, 2016, pp. 108-118. Traducción de Gustavo Celedón

** Patrice Vermeren es Doctor en Filosofía, Profesor Emérito y Ex Director del Departamento de Filosofía de la Université Paris VIII Vincennes – Saint-Denis. Es Profesor Honorario de la Universidad de Chile.

¿Qué es una aventura? Según el *Littré*, es lo que adviene de modo fortuito. Se encuentra entonces entre lo que es del orden de lo inesperado, de lo que no es efecto de una necesidad o un destino. Una aventura puede ser feliz o desafortunada en la vida de una filosofía, y en este último caso, se trata de una malaventura, de un lamentable incidente (como lo es para el pie o la mano el mal de aventura1, nombre vulgar dado a la paroniquia). El aventurero, por su parte, es el que construye un orden que no habita. Se ve así, repentinamente, que pensar la recepción de la filosofía francesa en el Río de La Plata como una aventura, intentando identificar a los aventureros, se opone radicalmente a tomarla como destino, como un encadenamiento de cosas considerado necesario y frente al cual no hay escape.

Se acuerda decir que es el Mercurio Peruano quien se convierte en el primero en hacer eco de las doctrinas de Descartes y de Newton en Lima, en la segunda mitad del siglo XVIII, y que es desde las Universidades de Chuquisaca (donde estudiará Mariano Moreno, editor del *Contrato Social* de Rousseau en Argentina[2]), La Paz y Córdoba, que se genera la circulación en América latina, bajo condición de producir la refutación, los filosofemas de los Enciclopedistas, de Voltaire y de Rousseau —las obras de este último estaban prohibidas de publicación por la Inquisición en España y en las Indias desde 1764, pero es leído por todos, desde Santiago de Chile a Caracas y desde México al Río de La Plata. El acontecimiento de la Revolución de 1789, al espejo de todas las revoluciones por la independencia en América latina, es la causa del primer momento filosófico de América latina. Francisco García Calderon se hará eco de esto en el congreso de filosofía de Heidelgberg en 1908:

Con la Revolución, de 1808 a 1824, con las doctrinas de la libertad, con la autonomía constitucional, nuevas corrientes de influencia intelectual se hacen sentir en la América liberada de la tutela española. La *Enciclopedia*, la filosofía política de Rousseau, las ideas de religión natural, de teísmo político, de derechos del hombre, en definitiva, la acción intelectual de la Revolución francesa, se propagan en todos estos países que se organizan y buscan reglas de

[1] En francés Mal d'aventure, nombre vulgar dado a la paroniquia que, traducido al español, no hace referencia alguna a este mal. En español se dice también uñero, panadizo [nota del traductor].
[2] Horacio González: "El filósofo argentino: Dificultades". En: *La Biblioteca*, nº 2-3 (*¿Existe la filosofía argentina?),* Buenos Aires, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005, p. 46-65.

política, luego de un movimiento de liberación que es, como el de Francia, una reacción contra el poder absoluto y la oligarquía deprimente.

Dos figuras francesas dominan el campo agonístico de la redacción de constituciones: Montesquieu y Rousseau. El autor de *L'Esprit des Lois* (una traducción con las observaciones de Condorcet aparece en 1810 en Buenos Aires, y pronto *los comentarios de L'Esprit des Lois de Montesquieu* por Destutt de Tracy, con las observaciones de Condorcet, son publicadas en traducción castellana en Valencia en 1822 para atravesar pronto el Atlántico) y su paternidad –real o supuesta– del principio de separación de los poderes, son el horizonte de la redacción de la constitución de Bolivia (y de Perú) escrita por Bolivar en 1826, y de los debates constitucionales en el Río de La Plata y Uruguay[3]. El *Contrato social*, amputado del capítulo sobre la religión natural ("Rousseau ha tenido el infortunio de delirar en materias religiosas" según el prefacio argentino), aparece en 1802 en Buenos Aires por iniciativa de Mariano Moreno4, quien escribirá en 1810:

> Las Américas no se ven unidas a los monarcas Españoles por el pacto social que es el único que puede otorgar la legitimidad y el decoro de una dominación. En ningún caso América puede considerarse sujeta a esta obligación —ella no forma parte de la celebración del pacto social del cual los monarcas españoles obtienen el único título de legitimidad de su Imperio. La fuerza y la violencia son la única base de la conquista de estas tierras por el trono Español [...] No habiendo sido nunca ratificadas por el consentimiento libre y unánime de estos pueblos, nada se ha agregado a la fuerza y a la violencia primitivas, puesto que la fuerza no crea derecho, ni puede legitimar una obligación que nos impide la resistencia, puesto que como decía Jean Jacques Rousseau "recobrando su libertad, por el mismo derecho que se le ha quitado, o esta forzado a retomarla, o no se estaba a punto para quitársela[5].

---

[3] Denis Rolland, Jean-René García, Patrice Vermeren (dirs), *Les Amériques, des constitutions aux démocraties*, París, FMSH, 2015.
[4] Juan Jacobo Rousseau, *Del Contrato social*, Buenos Aires, En la real imprenta de Ninos expósitos, 1810, reedición en Córdoba, UNC, 1998, con un prefacio de Diego Tatián que indica tres traducciones anteriores en castellano a partir de 1799, entre ellas, una en Caracas en 1809.
[5] Mariano Moreno, Gaceta de Buenos Aires, Buenos Aires, reimpresión de *La junta de Historia y Numimatica Americana,* tomo 1, 1910, citado por Alicia Farinati, "Les influences de la pensée

Montesquieu y Rousseau aquí convocados, el primero a nombre de la separación de los poderes, el segundo al de la soberanía del pueblo y del contrato social, son figuras filosóficas francesas emblemáticas de un período revolucionario, pero también son líneas de demarcación que comparten los constructores de la república post-colonial entre los paradigmas francés y norteamericano, entre jacobinos criollos de la filosofía abstracta y pragmatistas mejor preparados éticamente para la aventura de la fundación de un Estado[6].

Este primer momento filosófico francés tiene también efectos en los colegios y universidades del Río de la Plata, donde se expande la Ideología inspirada en Destutt de Tracy y los cursos de sus discípulos en la Escuela Normal del año III de París, la cual da la materia del nuevo dispositivo especulativo –el análisis del entendimiento y sus ideas– en uso a la instrucción en la época de las independencias. En Argentina y en Uruguay, Juan Crisostomo Lafinur (1798-1824, en el colegio de la Unión del Sur de Buenos Aires, donde hace cursos en español y no en latín, luego en el colegio de la Santísima Trinidad en Mendoza), Juan Manuel Fernández de Agüero (1772-1840, en el colegio San Carlos de Buenos Aires, luego en la cátedra de Ideología creada por él en la Universidad, luego en una cátedra de economía). Diego Alcorta (1801-1842, en el colegio Unión del Sur de Buenos Aires, donde sucede a Lafinur y tiene por alumnos a Alberdi, J. M. Gutierrez y Vicente Fidel López), Luis José de la Peña (1794-1850, en la Universidad de Buenos Aires, luego en Montevideo), hacen de esto la materia de sus cursos, contra la herencia de la escolástica medieval hasta entonces reina de la enseñanza de la filosofía, y en vistas a preparar, como lo dirá más tarde Juan María Gutiérrez, ciudadanos activos capaces de obrar en la reconstrucción moral que exige el tiempo de la emancipación de

---

politique de Rousseau sur l'indépendance de l'Argentine". En: Le Musée Jean-Jacques Rousseau (ed.), *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation*, París, Honoré Champion, 2001, pp. 1-30. Ver también: Boleslao Lewin, *Rousseau y la Independancia Argentina y Americana*, Buenos Aires, Eudeba, 1967; las contribuciones de Marisa Munoz, Georges Lomné, Gabriela Domecq, Dante Ramaglia, Alicia Farinati, en: Marisa Munoz y Patrice Vermeren (comp.), *Repensando el siglo XIX desde America y Francia*, Buenos Aires, Colihue, 2009; y Silvana Carozzi, *Las filosofias de la revolucion. Mariano Moreno y los Jacobinos Rioplatenses en la prensa de Mayo : 1810-1815*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

[6] Waldo Ansaldi, Patricia Funes, Susana Villavicencio, *Bicentenario. Otros relatos*, Buenos Aires, Instituto Gino Germani UBA/Editores del Puerto, 2010.

la colonización. Su considerable influencia está implicada por una reacción política y religiosa comparable a la que los Ideólogos soportaron en Francia, con la importante diferencia, según José Ingenieros, que en Francia los Eclécticos restauran la dominación de Descartes, mientras que en Argentina, con Rosas, son los jesuitas los llamados a restaurar la escolástica hispano-colonial.

La aventura de la filosofía francesa en Argentina presenta de repente al menos tres singularidades: ella interviene contra la hegemonía de la escolástica instalada en las instituciones legislativas y universitarias por el poder colonial español, y apunta a introducir una renovación de saberes y la profesionalización de los estudios, bajo la condición del proceso de transformación político y universitario republicano. Se hace de manera *desfasada* en el tiempo: la ideología es desde hace mucho tiempo (con Napoleón y la Restauración) combatida y reducida a nada en Francia, en el Estado y en la enseñanza, al momento de expandirse en el Río de La Plata. Por último, ella puede reproducir sus alianzas: una doctrina francesa importada en América Latina puede *coexistir*, sino conciliarse, con otra frente a la cual, en la escena filosófica francesa, parecía radicalmente oponerse.

Testimoniando el segundo momento de la aventura de la filosofía francesa en el Río de La Plata, que hace coexistir la ideología de Destutt de Tracy con el Eclecticismo de Victor Cousin y de Théodore Jouffroy, sin prejuicio de los detractores de estos últimos, en primer lugar, entre ellos, Pierre Leroux, Andrés Bello, nacido en Venezuela y Rector fundador de la Universidad de Chile, será el ejemplo arquetípico con su proyecto de redacción de una *Filosofía del entendimiento*, que saca sus referencias tanto de los Ideólogos, los Escoceses como de los Eclécticos franceses, pudiendo servir de subestructura metafísica al compendio laico requerido para una república liberal moderna en la época de la separación de lo teológico y de lo político. Pues “Entre los problemas que se presentan al entendimiento en el examen de una materia tan ardua y grandiosa, hay muchos sobre los cuales todavía están discordes las varias escuelas. Bajo ninguna de ellas nos abanderizamos. Pero tal vez estudiando sus doctrinas

encontraremos que la divergencia está más en la superficie que en el fondo"[7] —escribe Bello.

Una capacidad semejante para mezclar doctrinas opuestas en Francia se encuentra en Argentina, en la generación de 1837, y singularmente en aquellos que partieron al exilio en Uruguay y Chile bajo la dictadura de Rosas. Estos buscan distanciarse de la generación precedente –los rivadavinos que hicieron 1810– y de sus referencias a la filosofía de las Luces. Es el segundo momento filosófico francés del Río de La Plata, y todos (Juan Maria Guttierez, Juan Bautista Alberdi, Manuel Quiroga de la Rosa, Miguel Cané, Domingo Sarmiento, Félix Frias et Vicente Fidel Lopez) reconocen a Esteban Echeverría, que viaja a Francia entre 1826 y 1830, el haber importado al Cono Sur la *nueva filosofía de París* (la palabra es de Stendhal), y lo que Alberdi llama las ideas reformadoras de la Revolución de Julio de 1830. Mercedes Betria ha arrojado luces sobre la estadía parisina de Echeverría, describiendo su frecuentación de cursos públicos y salones, singularmente los de Laffite y de Pierre Albert Stapfer, cuyo hijo, un joven romántico liberal adepto al carbonarismo y traductor de Goethe, le había abierto las puertas de los redactores de *Globe*8, además de una participación activa en los *Trois Glorieuses*.

Otro miembro de la Generación del 37, Domingo Sarmiento, toma prestado su concepto de *civilización* a Guizot, naturalizándolo latinoamericano y dándole toda su extensión en oposición dicotómica al de *barbarie*. Como lo ha mostrado Susana Villavicencio en *Sarmiento y la nación cívica*[9], es proyectando en la barbarie lo que no es civilizado, el modo con el cual construye su programa político: contra la fuerza sin ley, el derecho; contra el campo, la ciudad; contra la ignorancia, la educación; contra el desierto, la comunidad y la comunicación; contra el despotismo, la libertad. El concepto de *gran hombre* de Victor Cousin (ya robado a Hegel: el gran hombre no es solamente

---

[7] Andrés Bello, Introducción a *Teoría del entendimiento*. Cf. Iván Jaksic, "Orígenes de la Filosofía del entendimiento: los aportes de Andrés Bello al periódico El Crepúsculo". En: *Anales de literatura chilena*, 2010, nº 13, pp. 59-60.
[8] Mercedes Betria, "La Génération de 37 et sa lecture de Théodore Jouffroy et Alexis de Tocqueville". En: *Corpus* nº 65, 2013, pp.113-135
[9] Susana Villavicencio, *Sarmiento y la Nación cívica*, Buenos Aires, Eudeba, 2008. Traducción francesa en L'Harmattan, 2013.

un individuo, su grandeza depende de su condición de representante del espíritu general de su pueblo) le sirve de idea reguladora para trazar el retrato de su caudillaje como espejo de la vida argentina, producto de la colonización y de la singularidad del territorio. Se nutrió de su propio testimonio de todos los autores que leyó en la biblioteca de Manuel Quiroga de la Rosa à San Juan: Villemain y Schlegel en literatura, Jouffroy, Lerminier, Guizot, Cousin en filosofía e historia, Tocqueville, Pierre Leroux en democracia, la *Revue Encyclopèdique*, síntesis de todas las doctrinas, y de otras que pudo conocer en su exilio en Chile o en su viaje a Francia y Europa. Si se viste como un Tocqueville argentino, confiesa también en *Facundo* su disgusto por la imitación servil que hace Buenos Aires del *Contrato social*, de los tres poderes de Montesquieu, de la anulación del poder por Constant y Bentham y del libre comercio de Say y Smith.

Un tercer argentino de la Generación del 37 ilustrará el momento ecléctico francés de la filosofía en América latina: Alberdi. Los intelectuales en América latina pueden ser héroes de la emancipación, como Bolivar o San Martín. O actores de la construcción del orden político postrevolucionario, como Andrés Bello o Domingo Sarmiento. Pero pueden también mantenerse lejos del poder, en el exilio, como Alberdi en Francia. ¿De qué Alberdi es el nombre? Paul Groussac lo tenía por un veleidoso "sucesivamente amigo y adversario de sus más ilustres contemporáneos", y Oscar Teran, haciendo el catálogo de sus tomas de posición contradictorias, ve en él muchos personajes que coexisten no sin conflictos y tensiones[10]. Lo que explicaría quizás por qué, contrariamente a Mitre y Sarmiento, no accede en su país a la magistratura suprema. Luego de misiones diplomáticas en Europa de 1855 a 1862, Alberdi se instala al final de su vida (con un episodio tardío y abortado de regreso a su país) en un exilio parisino que le permite pensar y escribir libremente para un público argentino que no cesará de leerlo con pasión: "no he vivido fuera de mi país sino para mejor estar presente en él por mis escritos". Habitante de la *provincia flotante de la República argentina que llamamos su emigración política*, Alberdi podía acceder a un pensamiento del exilio, en el sentido de Miguel Abensour, a propósito de Adorno, que muestra cómo el exilio

[10] Paul Groussac, *Estudios de Historia Argentina*, Buenos Aires, Jésus Menendez, 1918; Oscar Teran, *Alberdi postumo*, Buenos Aires, Punto Sur, 1988, p.84

desplaza la cuestión política, y que en él "el rechazo de la praxis va a la par con el rechazo a la resignación puesto que se descubre en este doble rechazo una nueva exigencia del pensamiento"[11]. Como toda la generación del 37, Alberdi había sacado su cultura en los ecos tardíos y mezclados de la filosofía de Victor Cousin y Jouffroy, y de sus detractores, Leroux o Lerminier. Es por sus lecturas francesas que conocía la teoría de los grandes hombres de Hegel, la escuela histórica de Savigny y el sansimonismo. Más que cualquier otro, él ve en Jouffroy aquel que legitima una filosofía de la historia que consagra la fuerza de las ideas, bajo condición de ser el patrimonio común de una generación, y que anuncia la fe nueva del siglo XIX, naturalizada latinoamericana por él, pues es solamente en esta tierra nueva que su horizonte podía desplegarse; y en Lerminier, el programa y la fórmula de la filosofía nueva y nacional para la Argentina12. Alberdi escribe en la *Cuarta Carta* a Domingo Sarmiento:

> Tomando lo que había en el buen sentido general de esta época, habré tomado ideas a todos, y de ello me lisonjeo, porque no he procurado separarme de todo el mundo, sino expresar y ser eco de todos. Pero creo no haber copiado tanto como a mí mismo[13].

Una filosofía de préstamos, una filosofía contra, una filosofía retardada, una filosofía que puede mezclar lo que aparece originariamente contradictorio. Tal sería la filosofía "latinoamericana", o si se quiere, la manera como existe la filosofía en América latina y singularmente en el Río de La Plata en el siglo XIX. Una filosofía que se transmite por los libros, pero también por la enseñanza de los exiliados, en todo el Cono Sur. Francisco Bilbao ha descubierto en Chile a Jouffroy y Lerminier, gracias a las lecciones de su profesor de filosofía argentino Vicente Fidel López, y traducido a Lammenais, para luego, de visita en París, descubrir a Michelet y Quinet (que dice que ha sido el primero en refutar a Victor Cousin en Chile, y que elogiará también a Lastarria en 1846) y

---

[11] Miguel Abensour, "La theorie critique: une pensee de l'exil?" En: *Archives de philosophie*, nº 45, 1982, p.198

[12] Jorge Dotti, "Juan Bautista Alberdi et la réception des idées philosophico-politiques en Argentine". En: *Corpus*, nº65, op.cit. pp. 137-183.

[13] Juan Bautista Alberdi, Obras completas. Tomo 4. Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, p. 93.

encontrar a Pierre Leroux, George Sand, Béranger et Jules Simon antes de retornar a Chile en 1850, cargado de su experiencia de 1848, y fundar la sociedad por la Igualdad, con Santiago Arcos (que vivió casi toda su vida en Chile) y Lastarria.

Y es el chileno Francisco Bilbao quien da a leer a Michelet y Quinet al uruguayo Juan Pedro Varela, fundador de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular en Montevideo, antes de convertirse al positivismo[14]. Los franceses pueden también ser directamente la fuente de la naturalización latinoamericana de la filosofía francesa en el Río de La Plata, como Albert Larroque y Alexis Peyret en el Colegio de Concepción del Uruguay (provincia de Entre Ríos), y Amédée Jacques, eminente profesor del liceo Louis le Grand, de la Ecole Normale Supérieure de París y fundador de la revista *La Libertad de Pensar*, brutalmente destituido en 1850. Abandona así su patria subyugada y degradada por el golpe de Estado de Louis-Napoleón Bonaparte, con la idea de transportar su sueño democrático de la filosofía al Río de La Plata: el sueño de que un Estado republicano, en tanto fundado en la libertad, sería demandante de una enseñanza filosófica para todos. Convertido en rector del Colegio Nacional de Buenos Aires, e incluso habiendo tomado distancias con la doctrina ecléctica de Victor Cousin, él es la causa por la cual generaciones de liceos argentinos, hasta comienzos del siglo XX, aprendieron a pensar con la ayuda del muy ortodoxo *Manuel de Philosophie* que redactó con Emile Saisset et Jules Simon, aparecido en 1846 en París, traducido dos años más tarde al castellano, que reemplaza los manuales de Patrice Larroque y de Géruzez y que es la referencia obligada de los profesores de filosofía de este colegio, Pedro Goyena y Victorino de la Plaza, hasta el fin del siglo15. Este *eclecticismo de cátedra*, según la expresión de Arturo Andrés Roig, reina también en la Universidad de Buenos Aires hasta los años 1880.

Un tercer momento vendría a completar esta novela de aventuras de la filosofía

---

[14] Cristina Hurtado-Beca, "Les Chiliens saisis par les idées républicaines françaises au dix-neuvième siècle: José Victorino Lastarria et Francisco Bilbao". En: *Corpus*, n°65, op.cit. pp. 271-280; Louise Ferté , "L'institution scolaire au cœur de la République Orientale de l'Uruguay: L'influence française au sein de la pensée de José Pedro Varela". En: *Corpus*, nº 65, op. cit., pp. 281-306.

[15] Arturo Andres Roig, *Para una lectura filosofica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2008; Patrice Vermeren, *Le rêve démocratique de la philosophie, d'une rive à l'autre de l'Atlantique*. Prefacio de Arturo Andres Roig, París, L'Harmattan, 2001.

francesa en el Río de La Plata en el siglo XIX: el momento positivista. La filosofía "francesa" –sucesivamente y a veces en conjunto los Ideólogos, los Eclécticos, los Socialistas y los Humanistas – había sido convocada en la era de las Revoluciones de la Independencia, luego movilizada para terminar con ellas y pensar, esto es, legitimar, la construcción de un orden post-revolucionario. Con el positivismo, ella puede transformarse en doctrina de Estado: "Augusto Comte, el más grande filósofo de este tiempo, a quien son sólo comparables Descartes y Leibniz"16. Este juicio de Lastarria, declarándose discípulo de Augusto Comte en sus *Lecciones de política positiva*, publicadas en Santiago de Chile en 1874, informadas por Lagarrigue y citadas por Emile Littré en *La philosophie positive* de noviembre-diciembre de 1878, certifica una influencia considerable del positivismo en Chile en la segunda mitad del siglo XIX. Pasa lo mismo en México, donde es a través de muchos auditores del curso de Comte, que volvieron de París en 1852, singularmente Gabino Barreda, médico y matemático, autor de un proyecto de reforma de la educación en 1868, que se origina la naturalización mexicana de la idea reguladora del poder absoluto de la ciencia, bajo condición de la extensión de conquistas de las ciencias de la naturaleza sobre las ciencias humanas y de la sociedad, y, bajo modalidades diversas, de la necesidad de la unión de la ciencia a la política. Una naturalización a la cual se opondrá posteriormente José María Virgil, en nombre de las ideas tomadas del espiritualismo francés –singularmente la tercera generación cousiniana, Paul Janet y Edme Caro– para polemizar contra los positivistas mexicanos, mientras en Francia el campo agonístico había ya tomado la iniciativa en ataques a los positivistas y los espiritualistas estaban en posición hegemónica en la Universidad y en el Estado[17]. Es en 1877, con la llegada al poder de Porfirio Díaz, que el positivismo es tomado por la política bajo el nombre de porfirismo, una derivación discutida por algunos discípulos de Barreda y celebrada por otros como Justo Sierra, quien funda en 1892 el Partido de Científicos que consideraba a la ciencia como el

[16] José Victorino Lastarria, "El progreso moral". En: *Obras Completas. Volumen IX. Estudios Históricos*, Barcelona, Santiago de Chile, Impr., Litografía i Encuadernación 1909, p. 429

[17] Obed Frausto Gatica, "Les polémiques entre deux traditions philosophiques: les positivistes et les spiritualistes dans la deuxième partie du XIXe siècle au Mexique". En: *Cahiers critiques de philosophie*, n°16, 2016.

instrumento privilegiado del orden político y como condición de una libertad cuyo concepto es inspirado por Stuart Mill y Spencer y cuyo ejercicio es confinado a la economía.

En Brasil, la filosofía positiva entra primero por Luis Pereira Barreto, médico de Sao Paulo, y por Benjamin Constant Botelho de Magallanes, profesor de la Escuela Militar y de la Escuela Politécnica de Río, fundador de la Sociedad Positivista. Es en 1874 y 1875 que los brasileños Miguel Lemos y Raimundo Texeira Mendes se convierten al positivismo, seducidos por la capacidad científica de Augusto Comte antes de adherir a la religión de la Humanidad, respectivamente en 1879 y 1880. La opción de Laffite contra Littré acarrea la fundación del Apostolado Positivista de Brasil, para después, luego de la ruptura con Laffite, la del Templo de la Humanidad de Río de Janeiro. La doctrina positivista inspira la proclamación de la república federal, luego de 67 años de monarquía constitucional, y Demetrio Ribeiro, miembro del gobierno provisorio y del Apostolado Positivista, inscribe en la bandera nacional como lema del nuevo Estado brasileño "Orden y Progreso". Pero la idea de establecer una dictadura republicana adecuada al concepto producido por Comte no se realizará sino en el Estado del Río Grande del Sur, el 14 de julio de 1894 y hasta 1930, con Julio de Castilhos, siendo un sistema de dominación autoritaria que se opone al liberalismo oligárquico de la elite dominante a través del recurso a una forma de jacobinismo que daría la libertad para participar colectivamente en el gobierno y en la soberanía, contra el paradigma de la representación política liberal. Bajo la influencia del positivismo en América latina, y la religión de la Humanidad de Lagarrigue en Chile y de Lemos en Brasil, Paul Groussac escribe en 1894: "lo que entienden por positivismo, es una tentativa de teocracia mucho más estrecha y rígida que el catolicismo de la Edad Media, sin ninguno de los impulsos de la Iglesia que combaten parodiándola"[18]. Remarca también que la República Argentina se ha mostrado singularmente refractaria a la inoculación comtista: ¿prueba de la superioridad intelectual de los Argentinos, o todo lo contrario? —se interroga.

[18] Paul Groussac, "El positivismo: A proposito de P.Laffitte". En: *Le Couurier Français*, Buenos Aires, 14 septembre 1894; Horacio Gonzalez y Patrice Vermeren, *Paul Groussac. La lengua emigrada*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 108.

Pero la influencia del positivismo en América latina va bien más allá de la política y de la religión de aquellos que siguieron más bien el positivismo religioso de Laffite que el positivismo científico de Littré, y que incluso terminaron por romper con él (la polémica de Lemos con Laffite viene en parte del hecho de que este último es partidario de la indemnización de los propietarios de esclavos, mientras que Lemos quiere abolir la esclavitud sin condición e, igualmente, con Texeira Mendes, propone la integración de los Indios a la sociedad, por la razón bien comteana de la desaparición a futuro de las distinciones orgánicas de las razas[19]). En Argentina, el sansimonismo inspiró a la generación del 37, tal como, pronto, la lectura de Stuart Mill y de Herbert Spencer marcó a Sarmiento y Mitre. La generación del 80 adhiere el evolucionismo spenceriano tanto a las universidades de Buenos Aires, Córdoba y finalmente de La Plata, desarrollando la sociología bajo el paradigma de las ciencias naturales, como a la escuela normal del Paraná, que mezcla indistintamente, para generaciones de educadores, la referencia a Spencer y a Comte. En Uruguay, el positivismo toma el relevo del racionalismo, favoreciendo una "neutralidad filosófica" que permitirá el desarrollo de un sistema de instrucción pública laica inédita y la formación de un liberalismo que, para ser anticlerical, fija una tolerancia que define el Uruguay del siglo XX y concilia la herencia de los racionalistas deístas y la de los ateos positivistas con la filosofía de los agnósticos como Rodo –cercano al espiritualismo positivista de Alfred Fouillée y del vitalismo de su yerno Jean-Marie Guyau– o Vaz Ferreira, lector de Bergson, que abre la vía a un renacimiento del idealismo que extrae sus fuentes, entre otras, de la filosofía "a la francesa" [20]. Rodo quiere conjurar la sombra del *sofista genial* Rousseau y los *delirios* de la Revolución francesa, y de un positivismo que tendería menos a Comte y más a sus lectores ingleses y norteamericanos, y que ha perdido en tanto sistema filosófico su superioridad en la Universidad en Uruguay desde 1892, pero que persiste como actitud de pensamiento, la del *yankee hispanoamericano* (la expresión es de Alberdi en 1852):

[19] Lorelei Kury, "Nation, races et fétichisme: la religion de l'Humanité au Brésil". En: *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 8, 2003, pp. 125-138.
[20] Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962; Carmen de Sierra, "Les historiens et la modernité entre Europe et Uruguay" En: *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 27, 1992, pp. 53-57.

un *empirismo utilitario de bajo vuelo*, ciertamente un instrumento del progreso, pero que ha querido erigirse indebidamente como valor de civilización. Si Rodo llama a la Reforma intelectual y moral de Ernest Renan, es para distanciarse en nombre de la justicia, para afirmar la aristocracia del espíritu en la promesa de una república ideal que, por un lado, sería una democracia en donde las elites son elegidas por el pueblo y, por otro, preservaría la civilización –si no la ciencia, como en Renan, la cultura– como objetivo de la historia de la Humanidad.

En 1908, en el Congreso de filosofía de Heidelberg, el filósofo peruano Francisco García Calderón guarda un diagnóstico y formula una esperanza, sino un pronóstico:

> En su primer siglo de vida política independiente, América latina no ha creado una filosofía original; pero en sus imitaciones y en sus adaptaciones del pensamiento extranjero, ha hecho prueba de curiosidad intelectual y de fuerza de asimilación. 2) Es la filosofía francesa quien, bajo todas sus formas, ha ejercido la más grande influencia en estas repúblicas, especialmente el pensamiento de Comte, de Fouillée y de Guyau (…). 5) La tendencia al idealismo es el trato reciente de la especulación: la filosofía de Boutroux y de Bergson dominan[21].

Y en este nuevo momento filosófico francés de América latina, el renacimiento del idealismo, espera él, a la salida de un siglo de imitación en un sentido estrecho y exclusivo, la invención, la creación de un sistema, la formación de una escuela. ¿Resulta una pregunta destinada a ser pregunta? ¿Se puede concluir, en consideración de qué es la filosofía el nombre en el Río de La Plata en el siglo XX, que estos tres momentos de aventuras de la filosofía francesa del siglo XIX se habrían convertido en destino, sino en desaventura, o que sus héroes se habrían comprometido a habitar el orden filosófico singular y original que habrían contribuido, en América latina, a construir? Se trata de pasar de la interrogación: "¿Existe una filosofía latinoamericana?" a esta otra: "¿Qué hacer de la filosofía en el Río de La Plata hoy?", e incluso, más allá: "¿en cuál juego de traducción y de (in)traducibilidad al infinito de la filosofía "a la francesa"?"

[21] Francisco Garcia Calderon, "Les grands courants philosophiques en Amérique Latine". En: Revue de Métphysique et de morale, t. XIV, n°5, 1908, pp. 681-682.

Referencias

Alicia Farinati, “Les influences de la pensée politique de Rousseau sur l’indépendance de l’Argentine”. En: Le Musée Jean-Jacques Rousseau (ed.), *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation*, París, Honoré Champion, 2001.

Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962

Arturo Roig, *Para una lectura filosofica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2008.

Boleslao Lewin, *Rousseau y la Independancia Argentina y Americana*, Buenos Aires, Eudeba, 1967

Carmen de Sierra, “Les historiens et la modernité entre Europe et Uruguay” En: *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 27, 1992.

Cristina Hurtado-Beca, “Les Chiliens saisis par les idées républicaines françaises au dix-neuvième siècle: José Victorino Lastarria et Francisco Bilbao”. En: *Corpus*, n°65, 2013.

Denis Rolland, Jean-René García, Patrice Vermeren (dirs), *Les Amériques, des constitutions aux démocraties*, París, FMSH, 2015.

Francisco Garcia Calderon, “Les grands courants philosophiques en Amérique Latine”. En: Revue de Métphysique et de morale, t. XIV, n°5, 1908.

Horacio González: “El filósofo argentino: Dificultades”. En: *La Biblioteca*, nº 2-3 (*¿Existe la filosofía argentina?),* Buenos Aires, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2005.

Horacio Gonzalez y Patrice Vermeren, *Paul Groussac. La lengua emigrada*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Iván Jaksic, “Orígenes de la Filosofía del entendimiento: los aportes de Andrés Bello al periódico El Crepúsculo”. En: *Anales de literatura chilena*, 2010, nº 13, pp. 59-60.

Jorge Dotti, “Juan Bautista Alberdi et la réception des idées philosophico-politiques en Argentine”. En: *Corpus*, n°65, 2013.

José Victorino Lastarria, “El progreso moral”. En: *Obras Completas. Volumen IX. Estudios Históricos*, Barcelona, Santiago de Chile, Impr., Litografía i Encuadernación 1909.

Juan Bautista Alberdi, *Obras completas. Tomo 4. Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional

Juan Jacobo Rousseau, *Del Contrato social*, Buenos Aires, En la real imprenta de Ninos expósitos, 1810.

Lorelei Kury, “Nation, races et fétichisme: la religion de l’Humanité au Brésil”. En: *Revue d’histoire des sciences humaines*, n° 8, 2003.

Louise Ferté, “L’institution scolaire au cœur de la République Orientale de l’Uruguay: L’influence française au sein de la pensée de José Pedro Varela”. En: *Corpus*, nº 65, 2013.

Mariano Moreno, *Gaceta de Buenos Aires*, Buenos Aires, reimpresión de *La junta de Historia y Numimatica Americana,* tomo 1, 1910.

Marisa Munoz y Patrice Vermeren (comp.), *Repensando el siglo XIX desde America y Francia*, Buenos Aires, Colihue, 2009.

Mercedes Betria, “La Génération de 37 et sa lecture de Théodore Jouffroy et Alexis de Tocqueville”. En: *Corpus* n° 65, 2014.

Miguel Abensour, “La theorie critique: une pensee de l'exil?” En: *Archives de philosophie*, nº 45, 1982.

Obed Frausto Gatica, “Les polémiques entre deux traditions philosophiques: les positivistes et les spiritualistes dans la deuxième partie du XIXe siècle au Mexique”. En: *Cahiers critiques de philosophie*, n°16, 2016.

Oscar Teran, *Alberdi postumo*, Buenos Aires, Punto Sur, 1988.

Patrice Vermeren, *Le rêve démocratique de la philosophie, d'une rive à l'autre de l'Atlantique*, París, L'Harmattan, 2001.

Paul Groussac, "El positivismo: A proposito de P. Laffitte". En: *Le Couurier Français*, Buenos Aires, 14 septembre 1894.

Paul Groussac, *Estudios de Historia Argentina*, Buenos Aires, Jésus Menendez, 1918.

Silvana Carozzi, *Las filosofias de la revolucion. Mariano Moreno y los Jacobinos Rioplatenses en la prensa de Mayo : 1810-1815*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

Susana Villavicencio, *Sarmiento y la Nación cívica*, Buenos Aires, Eudeba, 2008.

Waldo Ansaldi, Patricia Funes, Susana Villavicencio, *Bicentenario. Otros relatos*, Buenos Aires, Instituto Gino Germani UBA/Editores del Puerto, 2010.

Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía

Nº 2

Por uma contribuição à crítica do conceito de identidade: leituras cruzadas, visões opacas

Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia

Nº 2

Para una contribución a la crítica del concepto de identidad: lecturas cruzadas, visiones opacas

http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/

COLLÈGE INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE

Universidad de Valparaíso
CHILE
Convenio de Desempeño
HUMANIDADES, ARTES Y CIENCIAS SOCIALES