



METAFÍSICAS E EXPERIÊNCIAS

AURORA

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências

AURORA
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNESP – MARÍLIA

ISSN 1982 - 8004

Aurora	Marília	v. 16	n. 2	p. 1-90	Jul./Dez.	2023
--------	---------	-------	------	---------	-----------	------

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA*Reitor*

Pasqual Barretti

Vice-Reitora

Maysa Furlan

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS*Diretora*

Claudia Regina Mosca Giroto

Vice-Diretora

Ana Cláudia Vieira Cardoso

EXPEDIENTE

A **Revista Aurora** foi criada durante o segundo semestre de 2007 pelos estudantes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP-Marília. Como um ambiente de aprendizagem e aperfeiçoamento de práticas editoriais a revista é gerenciada pelos discentes e supervisionada pelo professor coordenador do programa. Além disso, contamos com pareceristas externos à unidade e a editoração fornecida pelo Laboratório Editorial da UNESP (Campus Marília).

A **Revista Aurora** tem por objetivo principal constituir-se como meio de difusão e discussão de temas clássicos e contemporâneos das Ciências Sociais, buscando sempre promoção constante do diálogo entre os núcleos dessa área do conhecimento, Antropologia, Ciência Política e Sociologia, bem como com outros campos das humanidades, como Filosofia, História, Relações Internacionais e Economia. A Revista Aurora não se caracteriza, portanto, como uma revista departamental, de outro modo, abre espaço para o debate interdisciplinar presente nas quatro linhas de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP/ Marília: 1) Pensamento Social, Educação e Políticas Públicas; 2) Cultura, Identidade e Memória; 3) Determinações do mundo do Trabalho; 4) Relações Internacionais e Desenvolvimento.

Comprometida com a reflexão crítica e inovadora das problemáticas sociais, com o pluralismo no campo da pesquisa e prezando pela abertura às diferentes vertentes das Ciências Sociais, a Revista Aurora está aberta a colaboração de pesquisadores, docentes e estudantes de quaisquer universidades e institutos de pesquisas do Brasil e do exterior.

EDITOR CHEFE:

Marcos Tadeu Del Roio

EQUIPE EDITORIAL:

Ms. Cecilio Henrique Costa - Unesp - Marília/SP – Brasil;

Me. Evanway Sellberg Soares – Marília/SP – Brasil;

Me. Gustavo Gatto Gomes - Unesp - Marília/SP – Brasil;

Marília/SP – Brasil;

Me. Marília Rovaron - Unesp - Marília/SP – Brasil;

Me. Vitor Luiz Carvalho da Silva - Unesp - Marília/SP – Brasil;

DIAGRAMAÇÃO:

Gláucio Rogério de Moraes

Laboratório Editorial UNESP (Campus Marília)

CONSELHO CIENTÍFICO DA EDIÇÃO:

Aline Cristina Ferreira - UNESP (FCLAr);

Chryslen Mayra Barbosa Gonçalves (UNICAMP);

Felipe Freitas de Souza – UNESP (FCLAr);

George Gomes Coutinho (UFF);

Lara Rocha (UFC);

Luane Bento Santos (PUC-Rio);

Tayara Barreto de Souza Celestino (UFS);

Victor Hugo Nedel Oliveira (UFRGS);

Vinicius Rezende Carretoni Vaz (USP).

R454 Revista Aurora : revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp-Marília / Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências. – Vol. 1, no. 1 (dez. 2007)- . – Marília : Unesp-Marília, 2007-
Semestral
Título da capa: Aurora
ISSN 1982-8004 (eletrônico)

1. Ciências sociais. 2. Sociologia. 3. Antropologia. 4. Ciência política. 5. Abordagem interdisciplinar do conhecimento. I. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências.

CDD 300.5

SUMÁRIO

Apresentação	7
--------------------	---

SEÇÃO DOSSIÊ

Por uma espiritualidade para ateus <i>For a spirituality for atheists</i> Wesley de Jesus Barbosa	9
Por qué rechazar las granjas de pulpos. Cuestionamientos y reflexiones éticos sobre la conservación, bienestar animal y las éticas centradas en el sufrimiento <i>Por que recusar fazendas de polvo. Questões éticas e reflexões sobre conservação, bem-estar animal e ética centrada no sofrimento</i> Angeles Cancino-Rodezno; Fabiola Villela Cortés	27
Glissant y Guattari. Conjeturas sobre un libro no escrito <i>Glissant and Guattari. Conjectures about an unwritten book</i> Cristina Pósleman; Carlos Aguirre Aguirre	47
Carolina Maria de Jesus: violência de gênero e sua trajetória <i>Carolina Maria de Jesus: gender violence and its trajectory</i> Gabriela de Cássia Savério Rocha	61
Normas para Apresentação de Originais	87

APRESENTAÇÃO

A Revista Aurora (ISSN 1982-8004) é o periódico eletrônico de publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus de Marília. O periódico é coordenado, gerido e editado pelo corpo discente do próprio Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, a partir do seu Conselho Executivo e Editor, e presidido pelo Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

A Revista tem como principal objetivo ser um instrumento fomentador de diálogos, debates e discussões das mais diversas áreas das Ciências Humanas, bem como contribuir para a disseminação do conhecimento científico através de publicações de um conjunto de artigos, resenhas e entrevistas de autores de diversas universidades do Brasil, buscando, assim, manter-se como espaço plural e democrático. De caráter interdisciplinar, compreende o esforço em se estabelecer a unidade entre as quatro linhas de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais: Pensamento Social e Políticas Públicas; Cultura, Identidade e Memória; Determinações do Mundo do Trabalho: Sociabilidade, Política e Cultura; Relações Internacionais e Desenvolvimento. Conta em sua estrutura interna com três seções: Dossiê, Miscelânea e Seção Especial, por intermédio das quais se busca criar e articular espaços de discussão tanto dos temas clássicos quanto contemporâneos.

É com imenso prazer que damos sequência aos nossos trabalhos e apresentamos ao leitor mais uma publicação da Revista Aurora. Neste volume, apresentamos os trabalhos a) “Por uma espiritualidade para ateus”, de Wesley de Jesus Barbosa (UFF), que envereda pela investigação de uma espiritualidade sem Deus; b) “Por qué rechazar las granjas de pulpos. Cuestionamientos y reflexiones éticos sobre la conservación, bienestar animal y las éticas centradas en el sufrimiento”, de María de los Ángeles Cancino Rodezno (UNAM) e Fabiola Villela Cortés (UNAM), refletindo sobre o

<https://doi.org/10.36311/1982-8004.2023.v16.n2.p7-8>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

sofrimento animal e a sociedade de mercado; c) “Glissant y Guattari. Conjeturas sobre un libro no escrito”, de Cristina Pósleman (UNSJ) e Carlos Aguirre Aguirre (UNSJ), que traz a tona possíveis similaridades teórico-metodológicas entre os dois autores e d) “Carolina Maria de Jesus: violência de gênero e sua trajetória”, de Gabriela de Cássia Savério Rocha (UNESP), lançando luz sobre a experiência da autora e sobre as especificidades da violência de gênero.

Agradecemos a gentil colaboração de todas/os as/os proponentes que submeteram seus trabalhos e participaram do evento, tornando possível a apresentação deste novo número especial. Por fim, estendemos desde já o convite a todas/os para o envio de novos trabalhos que compreenderão as nossas próximas edições planejadas para o ano de 2024.

Desejamos a você uma boa leitura!
Conselho Executivo e Editor da Revista Aurora

POR UMA ESPIRITUALIDADE PARA ATEUS

FOR A SPIRITUALITY FOR ATHEISTS

Wesley de Jesus Barbosa¹

Resumo: O presente manuscrito envereda pela investigação de uma espiritualidade sem Deus, em que os problemas primordiais colocados à consciência, apesar de usados pelos religiosos no sentido da busca de um significado, não são questões exclusivamente teológicas. A toda humanidade está colocado o incômodo da finitude, do absoluto, do nada, da criação. Logo, não seria prudente deixar tais imbróglis sob monopólio das religiões e o perigo de seu fanatismo. Uma experiência do sagrado para ateus se torna necessária como condição para uma espiritualidade laica.

Palavras-chaves: Deus, espiritualidade, laicidade, ateísmo.

Abstract: The present manuscript embarks on the investigation of a spirituality without God, in which the primordial problems posed to conscience, despite being used by the religious in the sense of the search for a meaning, are not exclusively theological questions. To all humanity is placed the discomfort of finitude, of the absolute, of nothingness, of creation. Therefore, it would not be prudent to leave such imbroglis under the monopoly of religions and the danger of their fanaticism. An experience of the sacred for atheists becomes necessary as a condition for a secular spirituality.

Keywords: God, spirituality, secularism, atheism.

ESPIRITUALIDADE EM LUC FERRY

Desde o Renascimento o homem deixou de ser um anexo das cosmogonias gregas e cristãs, para assumir o seu protagonismo. *Penso, logo existo*, é a máxima maior no sentido de romper com as noções Antigas e Medievais, pois evidencia a partir de um eu, o outro, o outro como existente por dedução lógica deste eu, porque ele pensa. Porque pensa, existe, e se sabe que existe, conclui que o mundo também existe. Dele mesmo o mundo se cria indelevelmente. Não que Deus esteja morto em Descartes,

¹ Licenciado em História e Bacharel em Psicologia pela UFES. Mestre em Filosofia (PPGFIL-UFES). Doutorando em Filosofia (PPGFIL-UFES) e doutorando em Psicologia (PPGP-UFF). E-mail: wesletdejesusbarbosa1980@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8766-6670>

<https://doi.org/10.36311/1982-8004.2023.v16.n2.p9-26>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Deus aqui é o incondicionado, o incriado, mas ao estabelecer a razão como princípio originário, que o mundo, antes ilusório e aparente, caótico e sem sentido, pôde ser descoberto pelo homem da razão, pois a razão é capaz de desenvolver metodologias capazes de organizá-lo, além de orientar as decisões do homem no mundo. O homem como centro organizador de todas as coisas é também o agente moral que definirá os valores de uma vida boa. A missão de existir no mundo como uma prática de vida, como uma ética, é do homem, ele deve assumir, neste primeiro humanismo, os valores para uma perfeição². Contudo, se antes os valores perfeccionistas eram postos ao homem a partir de um fora, o cosmos ou a Igreja, na modernidade se criou outros ídolos para eximir o sujeito de suas responsabilidades. Conceitos como pátria, razão, método, república, justiça como jusnaturalismo ou mesmo como juspositivismo, passaram a ser noções que impõem uma ética a partir de fora, colocando o homem numa posição passiva diante dos desafios de uma vida que tem de ser assumida pelo agente moral.

A resposta, que já se delineava com o *cogito* cartesiano, se resume a uma palavra: o Homem. É o próprio ser humano — o ‘sujeito’, o ‘indivíduo’, a ‘pessoa’, pouco importa o nome que se lhe dê — que vai servir de fundamento para a ética, e não mais o cosmos, ou a divindade. (FERRY, 2012, p. 59).

O segundo humanismo de Ferry sugere, como no primeiro, uma fraternidade, porém, completamente distinta. O princípio da igualdade jurídica na coalização dos pactuantes do acordo social como atores na dimensão criadora da lei, no sentido de conseguirem concordar sobre muitos aspectos da vida, sobre os direitos que são dos homens e dos cidadãos, não estrutura uma fraternidade de fato. Lá mesmo na Revolução Francesa ficou explícito como os direitos do homem, são dos homens, na medida em que estes homens sejam copartícipes dos fundamentos da revolução; e com Napoleão, enfiou-se goela abaixo aos defensores do Antigo Regime a novidade filosófica do XVIII; sem contar a França revolucionária que amava os homens e tinha diversas colônias mundo afora, Haiti para citar uma. O segundo humanismo aposta numa fraternidade de outra ordem, que não pode ser reduzida às dimensões territoriais de um país ou, justificar-se por uma jurisprudência como anseio de que os humanos e suas estruturas políticas se sustentam por si mesmos, como se não existissem pessoas.

Todos compreendem que essa fraternidade não é da mesma ordem da primeira, não importando os méritos efetivamente admiráveis da construção que leva à sua criação. Trata-se aqui do coração da humanidade afetiva e carnal, não da humanidade jurídico-racional. (FERRY, 2012, p. 94).

² Perfeição como florescimento, sempre na condição de um estar agindo, sem um *telos* definido e definitivo. Não é perfeição, pois o florescimento como perfectividade, exige a condição de imperfeito que por mais que, perfeccione-se, permanece como tal.

Assim, essa parafernália conceitual política, apesar de humanística, ainda não ama o homem. Os direitos humanos não passam de retórica vazia, não porque sejam incongruentes como garantias fundamentais, mas porque seus pressupostos são artificiais, abstratos, teóricos. Porque suas boas intenções constroem-se de um substrato aquém do homem cotidiano. O homem comum, sem as maquinações dos racionalistas iluministas, teme a morte como o vazio mais cruel. Mais do que a sua própria morte, teme a morte dos seus familiares como a mais insuportável incerteza. Com a morte de Deus, este sofrimento já não é mais aplacado tão facilmente. “Mais amorosos, afetivos e sentimentais do que nunca, e também — a laicidade obriga — mais do que nunca privados da religião, estamos desprovidos como nunca estivemos diante dos tormentos do luto do ser amado.”(FERRY, 2012, p. 94). Sem Deus, e as instituições burguesas desmascaradas numa sequência de ataques desconstrutores e irrefreáveis, o que ainda resta, por mais estranho e contraditório que possa parecer, é uma espiritualidade laica.

No entanto, tenho plena consciência do que existe de paradoxal na noção de “espiritualidade laica”. Nem por isso é menos decisiva. Se filosofar, como acredita Deleuze, consiste em inventar conceitos novos, é esse conceito de ‘espiritualidade laica’ que eu escolheria como epígrafe. É ele que orienta todas as reflexões que virão, é ele que está no centro do que a filosofia foi desde sempre: em oposição às espiritualidades religiosas, uma busca da sabedoria e da espiritualidade sem Deus. (FERRY, 2012, p. 95).

Outrossim, essa crítica, se almejamos uma filosofia do futuro, não deveria ser ressentida, ou seja, como se a ingenuidade do libertarismo dos boêmios da França novecentista fosse algo a se condenar ou colocar do lado de lá, porque seu desconstrutivismo, ao invés, de minar as estruturas do capitalismo, acabou por fortalecê-lo. Houveram avanços a partir de suas questões propostas. Do mesmo modo que a revolução de 1968 não ocorreu, mas é inegável que alguns aspectos da vida política, intelectual, econômica, cultural, comportamental, nunca mais foram os mesmos. Se considerarmos o falar como um aspecto a analisar nesta multiplicidade de mudanças, hoje não se, se refere às mulheres como a cem anos atrás, apesar da marca indelével do machismo estrutural ainda persistir com a violência mais hedionda. As mulheres não significam mais um outro como um fora do discurso sobre a sociedade, ela insere-se, pelo trabalho, como um corpo falante, que insiste, dia a dia, na ocupação e expansão do seu espaço. A reviravolta promovida pelos boêmios desembocou na emancipação feminina, que para o bem ou para o mal, foi/é uma promoção dos interesses do capital em expandir os seus negócios: se precisa de trabalhadores e mercado consumidor.

Mas sejamos justos. Além da emancipação das mulheres e dos homossexuais, esse século de inovação e de desgastes também liberou, em muitos outros aspectos e ao mesmo tempo, mil coisas preciosas do ser humano, dimensões da existência que os séculos passados não viam ou se recusavam fortemente a levar em consideração. O sexo, o irracional, o corpo, o inconsciente, a criança que ainda vive no adulto, algumas formas inéditas ou inconfessáveis da afetividade e do amor, o lado feminino do homem, ou o lado viril das mulheres, a pluralidade dos pontos de vista, nossas incoerências e fraquezas íntimas... Em resumo, elementos da vida humana que apenas a desconstrução dos boêmios poderia ao mesmo tempo emancipar e introduzir na arte, na literatura, e também na política, e, mais simplesmente ainda, na vida cotidiana.(FERRY, 2012, p. 19).

O capitalismo tem o poder de inserir na máquina todos os modos de vida, perfazendo um automatismo como naturalização, de modo que tudo escapa, foge, volatiliza-se, ou mesmo, não tem responsáveis. Quando perguntados no Tribunal de Nuremberg, sobre seus crimes perpetrados, os oficiais da *Gestapo* (*Geheime Staatspolizei*) respondiam que obedeciam ordens. No turbilhão disto tudo, se perde o Estado, a economia, como inteligente ferramenta criada pelo homem para gerar o bem-estar para a sociedade; se perde os amigos, as tarde ensolaradas, a vida mesmo. “O mundo escapa estruturalmente por todos os lados à nossa inteligência e ao nosso controle.” (FERRY, 2012, p. 24). O mundo sem seus ídolos, dominado pela velocidade, como se o motivo da pressa fosse o próprio correr, esse mundo escapa, mas seria ingenuidade achar que pudéssemos agarrá-lo. Acreditamos que o maior problema não é o mundo que escapa, mas como o mundo que nunca caiu sob os desígnios do homem, é utilizado pela economia de mercado como algo sempre fugidio, fluído, de uma liquidez que não promete um porvir num engajamento do homem naquilo que ele é. Porém, o aprisiona numa falta de referências, como um vazio útil à movimentação do mercado, no sentido de que pequenas felicidades fúteis são sempre bem-vindas, porque a vida, sem grandes bocados a que se possa pegar, está mergulhada no mais lamuriante vazio, no imenso oceano de um país, sem pátria e heróis. “A finalidade desta análise não é legitimar derrotismos políticos, mas desmascarar hipocrisias e simulacros para que enfrentemos a questão crucial, porque ela é anterior a todas as outras: a da retomada de um mundo que nos escapa cada dia mais.”(FERRY, 2012, p. 25). Assim, a noção de planejamento, às vezes, até um pouco conspiratória, dos marxistas, no sentido de um planejamento estruturado para uma determinada concepção de Estado industrial, liberal, ou seja lá o que for, debruça-se sobre a administrabilidade deste governante que como operador da máquina não faz o seu serviço direito. Sua negligência, desleixo, ineficiência são sintomas de que perdemos o controle de algo ou nunca tivemos.

Ora, o motivo dessa impotência evidente não está na negligência, na idiotice, na falta de coragem ou desonestidade de nossos governantes, como a maioria dos observadores aparenta acreditar, mas simplesmente no fato de que as alavancas de comando, assim que são globalizadas, escapam cada dia mais aos Estados-nação. (FERRY, 2012, p. 24).

O advento dos algoritmos colocou o homem dentro de uma História, a cada dia, com menos homens. As decisões sobre o que ouvir ou o que assistir já não são opiniões provenientes dos diálogos, que porventura se tinha com o funcionário da loja de locação de fitas VHS (não somos saudosistas dos anos 1980). O que queremos dizer é que as relações, sem sujeito, conduzem a humanidade a uma passividade consigo e o mundo, de modo a transformar todas as relações humanas, em relações mediadas pelos algoritmos. Somos modelados e deixamos nos modelar numa relação com as coisas em que nos perdemos de nós mesmos para ser a coisa algorítmica. Por exemplo, nas bolhas das redes sociais, os grupos de ódio determinam o ódio, não como um sujeito que odeia, o sujeito se perdeu no ódio, mas como puro ódio, sem responsabilização de si. Isto me parece claro porque na vida do dia a dia com pessoas de carne e osso, esse ódio, ou desaparece ou é deflacionado. Existem relações positivas também, como grupos que se articulam para proteger as florestas e os animais. Entretanto, a questão primordial é que a globalização com a sua promiscuidade toca a sua locomotiva, sem sujeito. Os algoritmos decidem as eleições, pessoas se arrogam militantes sociais disto ou daquilo e nunca entraram em contato com o grupo que ocasionalmente defendem, - contato é sempre alguma coisa que tem relação com o corpo, não é uma gritaria confusa e *lacradora* em busca de *likes*. E se tornou militante, provavelmente, por indicação dos algoritmos, não porque se inspirou numa pessoa real mesmo, o professor da escola, o padre, o *rapper*, seu pai, sua mãe. Ora, entregadores, motoristas, operadores de máquinas, técnicos de geladeiras, empregadas e diaristas, babás, tudo passa pelo crivo dos algoritmos.

No sentido próprio do termo: uma construção mítica sem relação com a realidade. Basta refletir um pouco, mesmo que de modo marxista, para compreender que, conforme os exemplos citados acima, a globalização é tipicamente a encarnação do que Althusser, como fiel discípulo de Marx, chamava de “processo sem sujeito”. (FERRY, 2012, p. 25).

Se a filosofia encampa seu destino como uma sabedoria do como viver a vida boa, como uma medicina da alma que no seu processo investigativo retira casca por casca do ser, indo ao fundo do homem, então ela não pode ser confundida com a psicologia. A psicologia, principalmente aquela pragmática, que atribui a si um certo saber capaz de diagnosticar e resolver o problema, de fato não é uma filosofia. A psicologia, ao se

deparar com um fóbico, procura com os seus instrumentos extirpar o medo. Em geral, as psicologias vão atuar com o mesmo objetivo, impedir que a angústia do paciente se expresse, curando-o. A filosofia não pretende curar ninguém, pois o seu conteúdo analítico não é outro senão a angústia fundamental de ser essa estranha forma de vida. A angústia metafísica é a plenificação do ser do homem como um existente dotado de habilidades cognitivas emocionais extraordinárias. Culto ou não, esse incômodo é sentido por todos, não é atoa que as religiões sempre existiram, em todas as sociedades humanas, como uma resposta, ou um porto onde se pudesse parar um pouco para se tranquilizar. A filosofia surgiu na antiguidade como uma possibilidade de resposta menos dogmática para os dilemas da existência.

Não é porque a filosofia é definida como uma busca da sabedoria, como uma aprendizagem da vida boa, ou, segundo Epicuro, como uma “medicina da alma”, que se deve confundi-la com a psicologia. Ao contrário, ela se distingue radicalmente da psicologia. A confusão vem do fato de que, à primeira vista, o objetivo pode parecer idêntico: trata-se de alcançar tanto quanto possível uma forma de serenidade, dando cabo da angústia. Mas não é do mesmo sentimento que se fala geralmente. Como a angústia metafísica e a angústia somente psicológica são de natureza radicalmente diferente, os meios de abordá-las também não são mais os mesmos. (FERRY, 2012, p. 103).

A separação entre filosofia e psicologia, esta, como dispositivo de intervenção para patologias do espírito, aquela como recurso investigativo racional para um bem- dispôr-se diante do desamparo da vida, nos parece assim como uma divisão didática, muito mais do que uma separação, como se a psicologia fosse uma evolução de uma filosofia da alma para uma prática clínica. Ora, o suporte científico, desde Wundt, apesar de ousado e criativo, preocupou-se, deveras, com o comportamento observado, atribuindo a um agir fora da norma como anormal. Todavia, o substrato que sustenta todos os transtornos psíquicos, é a angústia metafísica. Deste ponto pode-se verificar maior ou menor proximidade das patologias com essa angústia, mas ao cabo, a finitude da vida, a efemeridade do existir, a morte violenta ou repentina, o fim dos parentes próximos, são questões que aparecem na clínica como um desejo de demanda para o qual suspeita-se que o psicólogo tenha uma solução confortadora. Essa solução não existe.

A mitologia, as religiões e a filosofia nos dizem infinitamente mais a respeito. Elas nos fazem visitar, com muito mais profundidade, os mecanismos da angústia normal, não patológica: não apenas é legítimo ter medo da morte, notadamente a dos seres que mais amamos, como é legítimo sofrer por isso, e até mesmo atrozmente, de modo que patológico seria não experimentar tais sentimentos. (FERRY, 2012, p. 104).

A origem de tudo é inacessível, o fim é imprevisível. Quando passamos a existir, tudo já existia, e quando desaparecermos, as coisas ficarão aí, indiferentes a nossa estadia neste mundo. A locomotiva já andava quando o zigoto se formou e continuará andando quando o homem morrer. Se não formos pela via religiosa, a vida não faz o menor sentido. Mas quem criou o sentido foi o homem, pois pretendia organizar o mundo para domar o seu caos interno pela mordada do caos externo. Ser a vida deste jeito não é nenhuma desilusão ou derrota. Derrota porque por mais que nos esforcemos, todo esforço é um esforço para a morte. A vida, assim, não é uma desolação, pois a falta de conexão, de sentido, serve para buscarmos dar o nosso sentido que quisermos a tudo isso. A filosofia faz isto, as ciências também. Mesmo como engodo, porque algo sempre resvala do sistema interpretativo ou da metodologia de estudo do cientista, damos sentido a ele. Entretanto, religiões, filosofias e ciências ainda sedimentam seus saberes em regiões muito duras requerendo certezas. Quase sempre se decepcionam com algo de inaudito que invade seus discursos provocando um rearranjo dos significantes. O carácter visionário de Nietzsche está na sua sagacidade de perceber este infortúnio da existência humana e, ao invés, de choramingar, constata, com alegria e jovialidade, que podemos fazer o uso que bem entendermos da vida e do mundo, movidos por uma vontade de poder capaz de uma postura afirmativa, pois libertamo-nos das correntes que nos impediam de dançar a música do mundo, quando descobrimos que não existiam nem correntes, nem carrascos a nos aprisionar, além de nós mesmos, os nossos maiores flageladores.

Sim, é evidente, a vida não tem sentido algum. Para que ela tenha sentido, seria necessário lhe fixar um final fora dela, o que, por definição, é impossível (a não ser numa ótica religiosa que aqui afastamos por hipótese). A vida é, de fato, perfeitamente absurda, pelo menos se por aí entendemos que ela não tende para nenhum fim determinável que lhe dê um significado total. Porém, diferentemente de Schopenhauer, para Nietzsche não existe nada que leve à desolação. Ao contrário, essa ausência total de sentido é uma alegre libertação da qual é preciso se aproveitar. (FERRY, 2012, p. 131).

Sem sentido, os deuses mortos, eles também misturados aos escombros da desconstrução, resta para uma espiritualidade, ao invés, da resignação diante da dor, o amor. A filosofia como ferramenta para uma *Revolução do Amor*. Não mais um amor abstrato, longínquo, mas um amor real, factível. O amor aos filhos, a companheira, ao companheiro. A pátria, a igreja, a metafísica, o Estado, os direitos humanos como um politicamente correto de uma Europa branca e genocida, tentando se fazer de *boa moça*, não são mais ideias que valha a pena lutar. Todas estas ficções caíram por terra quando Nietzsche levantou o seu grande martelo. Portanto, para Ferry uma dimensão do sagrado ainda subsiste, apesar da celeuma, a do amor que acontece cotidianamente,

dentro de casa, em família. Para ele, este amor, ao contrário do que poderia parecer, não segrega a família nuclear num em si mesma, é por causa deste amor que se avança a um amor pela humanidade numa prática de si como doação, amor ágape.

SPONVILLE E O SEU ATEÍSMO

O amor é mais importante que a religião, o crucificado deixou isto claro. Portanto, que grande lástima do destino, a primeira religião dos que seguem Jesus era, não ter religião alguma, ser o permanente exercício do amor e basta. Deste amor emanaria rios de comunhão fraterna e fidelidade. A prática evangélica de Jesus não precisa de igrejas. As igrejas já demonstram o quão anticristão é a institucionalização do crucificado. Se Deus parece, num olhar bem rápido, antropomorfização, igrejas como casas de Jesus não passam de escamoteio das ideias originais do Redentor, eminentemente humanas. A fé não é algo que se grita ou que se enfia goela abaixo, ela é de foro íntimo. Pratica o cristianismo quem exerce o amor como ágape num regime de caridade que não sirva nem a catequese como troca da doação, nem a autopromoção. Pratica o cristianismo de Jesus quem exercita o silêncio, a fala branda, o respeito ao próximo e ao contraditório. Que diante da completa dor da violência de outrem contra si, ainda ama incondicionalmente. Sem promover-se como se fosse a bondade encarnada. Bom é quem pratica o silêncio e a discrição!(Mt 6, 5-8) “Pode-se viver sem religião; mas não sem comunhão, nem sem fidelidade, sem amor. O que nos une, aqui, é mais importante do que o que nos separa. Paz para todos, crentes e não crentes.” (SPONVILLE, 2007, p. 67). Comunhão, fidelidade e amor, as três propriedades que dispensam quaisquer religiões, por alcançarem profundidades do sagrado inacessíveis aos grandes sistemas teológicos. Acreditais em Deus? Para que serve esta pergunta senão para dividir os crentes e os descrentes, sendo que os dois concordam na vivência do amor como hierofania? Quando são fundadas as religiões se perde estes três valores para o fortalecimento do fanatismo: em nome do amor se pratica o ódio ao diferente, pela comunhão se afirma primeiro a instituição religiosa como promotora da verdade, dividindo o mundo entre nós e eles, por causa da fidelidade se crava a estaca da fé em toda vítima desarmada.

A vida é mais preciosa que a religião (é o que tira a razão dos inquisidores e dos carrascos); a comunhão, mais preciosa que as Igrejas (é o que tira a razão dos sectários); a fidelidade, mais preciosa que a fé ou que o ateísmo (é o que tira a razão tanto dos niilistas quanto dos fanáticos); enfim — é o que dá razão às pessoas de bem, crentes ou não — o amor é mais precioso do que a esperança ou do que o desespero. (SPONVILLE, 2007, p. 67).

O crente sabe que Deus existe, o ateu sabe que não existe, o agnóstico não sabe. O agnóstico parece mais honesto, ou mais covarde. Acreditamos que esse debate é infrutífero, pois se existe ou não, é uma questão de fé. Mais importante é saber se o que o ateu faz é uma profissão de fé ou uma descrença, que não é mais ou menos importante, no sentido de mobilizar tantos afetos para uma investida no sentido comprovar sua paixão aos outros numa tática de recrutamento. Às vezes, quando um fanático religioso ultrapassa o limite estabelecido pelo outro e assedia com o seu discurso panfletário, é conveniente ser um pouco ateu para desestabilizar as suas certezas (se se quiser comprar a briga, obviamente!). Ao contrário, quando um ateu está firme nas suas convicções e também assedia, não vejo de porquê não, demonstrar alguns valores caros aos religiosos, utilizando-se da mais perspicaz racionalidade filosófica cristã.

Ninguém sabe, no sentido forte e verdadeiro da palavra, se Deus existe ou não. Mas o crente afirma essa existência (é o que se chama de profissão de fé); o ateu a nega; O agnóstico não a afirma nem a nega: ele se recusa a dar uma resposta terminante ou se reconhece incapaz de dá-la. (SPONVILLE, 2007, p. 71).

O ateísmo é uma crença negativa, a sua existência depende de Deus, não que Deus exista mesmo, mas que ao menos a ideia de Deus permaneça, para frutificar a crença de que Ele não exista. Uma sociedade sem Deus seria também uma sociedade sem ateus, mas todas as sociedades humanas exercitam algum tipo de experiência com o sagrado, seja ela religiosa *stricto sensu*, seja mística ou filosófica. “Não sei se Deus existe, mas sei que creio que ele não existe. O ateísmo é uma crença negativa (*á-theos*, em grego, significa ‘sem Deus’), mas mesmo assim é uma crença [...]” (SPONVILLE, 2007, p. 75). Há três tipos de crença: a opinião, a fé e o saber. A opinião recolhe-se na sua intranquilidade em emitir um juízo, porque objetivamente, Deus como externo, não permite ser capturado pelo sujeito, e/ou, ainda, o objeto Deus é sujeito da criação, ou o sujeito da criação criou o objeto Deus como antropomorfização; existe um ruído semântico na estabilização do conceito. Na fé, o sujeito crê em Deus como objeto, o objeto de Deus é para o sujeito sua origem enquanto tal, indubitavelmente, porém não há garantias de que o objeto seja objetivamente, a não ser subjetivamente. Por fim, o saber que conhece, é produção subjetiva do objeto enquanto desconhecido aparente, que agarrado pela razão desvela sua verdade como apreensível ao sujeito do conhecimento, em outras palavras, Deus é objeto da razão.

Mais ou menos a que Kant estabelece na *Crítica da razão pura*. Ele distingue três graus de crença ou de assentimento: a opinião, que tem consciência de ser insuficiente, tanto objetiva quanto subjetivamente; a fé, que só é suficiente subjetivamente, mas não objetivamente; enfim, o saber, que é suficiente tanto subjetiva quanto objetivamente. (SPONVILLE, 2007, p. 72).

O quanto uma ideia, uma crença pode ser destrutiva? Não é leviano lembrar que boa parte das guerras que aconteceram ao longo da história tiveram motivação religiosa. Mas não é a fé que mata, é o fanatismo. O modo como a pessoa e o grupo se agarram a um ideal, de modo àquilo representar a totalidade de sua vida, numa unidade dinamitadora de quaisquer outras formas de vida. O fanatismo religioso ou ateu é um tipo de dogma usado pelos espíritos mais covardes no seu esforço em fugir do agora e da responsabilidade de se assumir isto que se é. Pois o quadro psicológico é de preenchimento de toda falta, assim, não há sopros do nada como a provocar o sujeito a indagar o semblante que portou neste momento. A presença marcante do nada é condição de avaliação da vida. Preenchê-lo de uma vez por todas é aniquilar a capacidade do sujeito desenvolver testes de realidade. Toda realidade passa a ser a sua e a de seu grupo, sendo todo o resto, falsidade passível de conversão ou eliminação.

Não é a fé que leva aos massacres. É o fanatismo, seja ele religioso ou político. É a intolerância. É o ódio. Pode ser perigoso crer em Deus. [...] Pode ser perigoso não crer. Vejam Stálin, Mao Tsé-tung ou Pol Pot... [...] Isso nos ensina mais sobre a humanidade, infelizmente, do que sobre a religião. (SPONVILLE, 2007, p. 77).

A fé é um sentimento de foro íntimo, nenhuma relação tendo com os outros e com os saberes. Apesar da Igreja e seus sacerdotes mais dedicados tentarem a via da racionalização de Deus como premissa ontologicamente verdadeira e inquestionável, inclusive para os ateus, Deus não é demonstrável. Portanto, se a fé, enquanto sentimento humano, é o único critério de anuência para quaisquer assertivas sobre Deus, nenhuma forma de imposição, doutrinação ou educação, poderiam ocorrer sob esses alicerces, dado o caráter eminentemente duvidoso e frágil. A não ser que o sujeito, maior de idade, responsável penalmente por seus atos, segundo a forma da lei, a Carta Magna, consinta sobre submeter-se a tais princípios. Do contrário, toda educação e convivência social procurariam o caminho da liberdade e da laicidade.

Sua existência pode ser postulada, mas não pode ser demonstrada; ela é objeto de fé, não de saber. [...]: o argumento ontológico ficou para trás, em vez de estar à frente. Se ele ainda brilha, a ponto de às vezes ofuscar, é como um monumento do espírito humano, muito mais do que como uma prova da existência de Deus. (SPONVILLE, 2007, p. 80).

Deus não existe ou não há provas de que ele exista, acarretam um certo escândalo para os crentes. Deus não aparece, não faz milagres mesmo, como fazer um jacaré virar borboleta, o máximo de milagre que sabemos é que Nossa Senhora curou o fulano que lutava contra o câncer utilizando-se do Sistema Único de Saúde (SUS), e de tudo o que a medicina mais moderna conseguiu desenvolver. Isto é, no mínimo,

ingratidão com o trabalho dos cientistas e profissionais de saúde. O delírio dos cientistas tem maior funcionalidade no real que o dos crentes.

Não é esse o meu sentimento. Muito pelo contrário, espanta-me um Deus que se esconde com tanta obstinação: Eu veria nisso, se nele acreditasse, muito menos uma delicadeza do que uma infantilidade, muito menos uma discrição do que uma dissimulação. (SPONVILLE, 2007, p. 93).

É defendido por aí que a oração cria enzimas capazes de curar. Não duvido! Mas isso não esclarece se a cura foi do sujeito e suas enzimas com uso de alguns medicamentos ou se Deus intercedeu. De qualquer modo, tudo isso passa pelo livre-arbítrio, outro conceito escapista do cristianismo. Deus não aparece porque não pode interferir no livre-arbítrio dos homens. “A resposta mais frequente, dada pelos crentes, é que Deus se esconde para respeitar nossa liberdade, ou até para torná-la possível.” (SPONVILLE, 2007, p. 94). A generosidade política de Deus para com os humanos é de tamanha excelência, que ele se ausenta numa invisibilidade total, para que enquanto ignorantes do poder supremo, atuemos como sujeitos livres, únicos no universo com esse atributo, a imagem e semelhança do Criador. “Nesse caso, a ignorância em que Deus nos mantém, no que concerne à sua existência, não poderia se justificar pela preocupação que ele teria de nos deixar livres. É o conhecimento que liberta, não a ignorância.” (SPONVILLE, 2007, p. 95). Porém, vagando em nosso deserto existencial estamos vulneráveis, pois consumamos nossa ignorância sobre os valores eternos. Esta vulnerabilidade não nos torna livres, primeiro porque o fundamento Iluminista ainda faz sentido, o conhecimento liberta; segundo, que fragilizados a tal ponto seremos presas fáceis de qualquer charlatão a nos vender os fundamentos do absoluto.

O que concluir disso tudo? Que não há prova da existência de Deus, que não pode haver. Azar dos dogmáticos. A metafísica não é uma ciência. A teologia, menos ainda. E nenhuma ciência as substitui. É que nenhuma ciência alcança o absoluto — ou que nenhuma, em todo caso, o alcança absolutamente. Deus não é um teorema. Não se trata de prová-lo, nem de demonstrá-lo, mas de crer ou não nele. (SPONVILLE, 2007, p. 91).

Uma outra modalidade de fé, é a do filósofo cristão. Mais artificial que a do leigo que, apenas vai à Santa Missa ou ao culto, como uma rotina necessária à salvação e à socialização, assim como suporte para acessar alguns conteúdos culturais, em geral, músicas, mas alguns outros leigos, mais atentos, buscam arquitetura e pinturas sacras. De qualquer modo, o filósofo cristão avalia Deus de um ponto de vista teórico. Ele pretende explicar o mundo, a existência, e quando, ao longo de uma vida de leituras e reflexões, cai sobre a Terra cansado pela grande jornada que não desvelou a dimensão total do universo, afirma Deus sobre todas as coisas: o último bastião da trilha das causas.

Deus e o universo são duas coisas incompreensíveis para nós. “Crer em Deus, de um ponto de vista teórico, equivale sempre a querer explicar algo que não compreendemos — o mundo, a vida, a consciência — por meio de outra coisa que compreendemos menos ainda: Deus.” (SPONVILLE, 2007, p. 98). Deus é incompreensível e não é para ser diferente, porque se for compreendido pela razão humana perderia sua dimensão divina, humanizando-se. O mundo/universo, o todo, também nos é incompreensível, pois se pudéssemos compreendê-lo plenamente por qualquer instrumento que fosse, não seríamos mais humanos, seríamos deuses. Destarte, a vontade de verdade do homem, seja na sua dimensão crente (o pensador cristão) ou cientificista, não aguenta uma fé, apenas fé, ou um saber sem a busca da causa primeira. Por isso, sofremos tanto, pois arrumamos pesos para colocar sobre as costas, ao invés, de seguirmos aproveitando o que der do passado vivendo o presente.

Tanto mais que é igualmente claro que, sobre Deus, não compreendo nada — já que ele é por definição incompreensível! É o que faz da sua vontade, como dizia Espinosa, “o asilo da ignorância”. As pessoas se refugiam nele para explicar o que não compreendem. A religião se torna a solução universal, como que uma chave-mestra teórica — mas que só abriria portas imaginárias. (SPONVILLE, 2007, p. 99).

A cada nova investida sobre o mundo encontramos um abismo de insondáveis coisas. No mergulho no abismo, o insondável emerge como entendimento, mas se abre um novo abismo. E de novo se pula de cabeça. A cabeça que se lança no abismo é também um abismo. “Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você.” (NIETZSCHE, 2012, p. 79).³ Há um conteúdo misterioso no mundo, e não há porque se aborrecer com ele. Os artistas transformam estas coisas em arte, conseguem trazer leveza, aceitar as coisas como elas são. Mais do que isto, maravilhar-se com quão maravilhoso é o mundo que a gente entende muito pouco. E como é gostoso não compreender muitas coisas do mundo, sentí-lo, respirá-lo, encontrá-lo numa espécie de *pathos* fora da linguagem.

Acho até que é tudo o que há: podemos sem dúvida explicar muitas coisas, mas não tudo, nem mesmo a série inteira das coisas explicáveis, de tal modo que tudo o que se explica mergulha no inexplicável. “A verdade está no fundo do abismo”, dizia Demócrito, e o abismo não tem fundo. É nosso lugar. É nossa sina. Não há nada mais misterioso que a existência do mundo, da natureza, do ser, e no entanto é aí dentro que estamos (pois é: no âmago do ser, no âmago do mistério!). (SPONVILLE, 2007, p. 101).

³ BM 146

Se somos a imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26), por que a humanidade esta contaminada pela mediocridade, pelo comportamento de rebanho, pelo trivial; quando não, pelos espíritos mais cruéis e covardes como Hitler e Bolsonaro? Os mais raros, uns Einstein, uns Gandhi, uns Dostoiévski, uns Jesus, não estão disseminados por aí. De tempos em tempos aparecem alguns pela intervenção do acaso. Esta humanidade, tosca, é o que se assemelha a Deus! Como Deus encontra-se pequeno, ínfimo, comum. Os sentimentos mais torpes são de uma frequência assustadora no comportamento da maioria, inveja, ressentimento, ódio. Alguns experimentos de psicologia demonstram esta característica vil do humano. O Experimento de Milgran é um exemplo do quão sádico pode ser um ser humano. “Tenho mais dificuldade para conceber esse Deus fraco de que nos falamos, que teria potência suficiente para criar o universo e o homem, ou até para nos fazer ressuscitar de entre os mortos, mas não para salvar uma criança ou seu povo.” (SPONVILLE, 2007, p. 112). Talvez, Deus tenha se acovardado diante da sua criatura. E com a desculpa do livre-arbítrio, a deixou livre para ser o pior demônio que um membro da espécie seria para o grupo.

E mesmo deixando de lado essa dificuldade, por que Deus nos criou tão fracos, tão covardes, tão violentos, tão ávidos, tão pretensiosos, tão pesados? Por que tantos canalhas ou medíocres, tão poucos heróis ou santos? Por que tanto egoísmo, inveja, ódio, tão pouca generosidade e amor? Banalidade do mal, raridade do bem! Parece-me que um Deus, mesmo nos deixando livres e imperfeitos, poderia obter uma proporção mais favorável. (SPONVILLE, 2007, p. 109).

O Deus todo poderoso, portanto, criou o homem como a sua melhor obra. Bastante duvidoso que sejamos os únicos no universo e, ainda, a obra mais bem-acabada do ser plenipotente. Para seres quase divinos estamos muito aquém dessa magnificência toda. Em termos naturais, somos animais bastante habilidosos e inteligentes. Mas o que ganhamos com a evolução poderia ser também uma desvantagem. Por exemplo, somos dotados de alta capacidade de planejamento, controle e dominação dos recursos naturais, vegetais e animais: antes, tal eficiência era deveras útil à alimentação do grupo, não é atoa que os humanos perpetuaram-se. Porém, com a complexificação das sociedades em termos numéricos e culturais, houve também a necessidade de formas econômicas de planejamento mais sofisticadas, que o líder do clã não conseguiria sozinho. O Estado e sua gestão dos recursos vão fossilizando no seu processo de desenvolvimento biológico do homem a sede pelo poder, passando toda essa técnica a ser usada para dominação e a guerra, para regozijo do líder e da nação. O alto planejamento militar e o gosto vaidoso pelo poder, talvez, encaminhem a humanidade para a sua derrocada final. “Como cópias de Deus, seríamos ridículos ou inquietantes. Como animais produzidos pela natureza, não somos de todo desprovidos de qualidades e de méritos.” (SPONVILLE, 2007, p. 114). De um lado, como obras

sublimes de Deus, somos medíocres; de outro, como produto melhor acabado, da evolução genética, somos extraordinários e autodestrutivos. Qualquer uma das opções nos deixa lacunas sobre a criação.

É mediocridade demais por toda parte. Pequenez demais. Nulidade demais, como dizia Montaigne. Vanidade demais, como ele também diz (“De todas as vanidades, a mais vã é o homem”). Que belo resultado para um ser onipotente! Você me dirá que Deus talvez tenha feito coisa melhor em outros domínios... Admitamos. (SPONVILLE, 2007, p. 113).

Assim como para Feuerbach, a natureza tem o seu genuíno valor, em Sponville, natureza ganha o contorno de fato mesmo, dimensão realista da vida enquanto tal. E natureza, também, como algo de misterioso, inefável, lindo demais, deslumbrante. “A natureza é para mim o todo do real (o sobrenatural não existe), e existe independentemente do espírito (que ela produz, que não a produz).” (SPONVILLE, 2007, p. 130). A natureza como o todo, o absoluto, a dimensão totalizante, âmbito em que cabe todas as coisas, sem precisar recorrer a artifícios do além. “O conjunto de todas as relações, de todas as condições e de todos os pontos de vista é necessariamente absoluto, incondicionado e invisível. [...] a totalidade do que existe, existe necessariamente.” (SPONVILLE, 2007, p. 132). É curioso como as mesmas questões que afligem os religiosos, afligem também os não religiosos, mas não só isto, também os recursos semânticos usados pelos crentes são apropriados pelos ateus, fazendo-se uso de uma maneira laica. O ideal cristão como experiência do sagrado é substituído por um misticismo, meio panteísta, meio oriental. As palavras, inclusive, continuam as mesmas, vocabulário difícil de renunciar em se tratando de questões sobre o infinito e o todo. Talvez, o problema dos crentes, em especial os monoteístas, seja o fundamentalismo, daí a saída para um ateísmo místico, pois não dá pra concordar com eles na sua matança!

A palavra “absoluto” incomoda você? Eu compreendo: eu próprio a evitei por muito tempo. Aliás, nada impede que você prefira outra. “O ser”? “A natureza”? “O devir”? Com ou sem maiúscula? Cada qual com o seu vocabulário, e não conheço nenhum que não tenha defeitos. (SPONVILLE, 2007, p. 131).

Pois, esmagados pelo oceano da natureza, que somos forçados a nos desgarrar, ao menos momentaneamente, de nosso ego. Sem essa consciência jubilosa de si, já não antropomorfizamos o mundo, sentimo-lo como um *pathos*, uma experiência, uma hierofania. Assim, sem o ego, o sujeito é tomado pelo todo, que sussurra seu ser, não mais como fragmento de um real de que somos treinados a montar toda vez que olhamos o mundo, mas um absoluto: integral e coeso.

Que calma, de repente, quando o ego se retira! Não há mais que tudo (com o corpo aí dentro, maravilhosamente dentro, como que restituído ao mundo e a si mesmo); [...]: é uma experiência, que só tem por objeto, ou permeia, o eu na medida em que dele se liberta. (SPONVILLE, 2007, p. 140).

Isto é o sentimento oceânico, o abrir-se ao universo numa conexão que destrói todas as rupturas e fissuras, hiatos e vazios, numa unidade pura. “O ‘sentimento oceânico’ não pertence a nenhuma religião, a nenhuma filosofia, e é melhor que seja assim. Não é um dogma, nem um ato de fé. É uma experiência.” (SPONVILLE, 2007, p. 144). Essa paz de espírito não é apanágio de alguns eleitos, qualquer um tem os recursos para conseguí-la. Não o faz porque a vida se tornou ocupada demais e o ego escravo do utilitarismo economicista e da razão teleológica. Não pensar é um caminho para uma conexão mais profunda entre essa mísera parte que somos com o todo. “De outro modo não haveria unidade. Estamos separados de tudo apenas pelo pensamento — apenas por nós mesmos. Largue o ego, pare de pensar: resta tudo.” (SPONVILLE, 2007, p. 159). Libertar-se do ego, eis o mais simples ingrediente para uma vida mais leve.

O eu é uma prisão. Tomar consciência da sua pequenez (o que, em Marco Aurélio, é a característica da grandeza d’alma) já é sair dela. É por isso que a experiência da natureza, em sua imensidade, é uma experiência espiritual — porque ela ajuda o espírito a se libertar, ao menos em parte, da pequena prisão do eu. (SPONVILLE, 2007, p. 139).

Todavia, a espiritualidade não é uma experiência que refere-se, apenas, à religiões, como se houvesse um monopólio do sagrado. Em filosofia, a palavra espírito foi/é exaustivamente utilizada, sem, às vezes, uma explicação inicial sobre o sentido que se está atribuindo a ela. Como a filosofia esteve a serviço da teologia por um longo tempo, espírito tem muitas vezes essa conotação de uma alma movimentadora do corpo. Que encarna e desencarna, para uns encarna e desencarna apenas uma vez, para outros há um ciclo evolutivo do espírito, que se aprimora a cada reencarnação. Aqui, o sentido de espírito tem mais relação com um substrato pensante que diferencia os homens dos outros animais, na medida em que frui do homem seu extraordinário mais sublime expressado no belo da arte ou no pensamento puro. “O que é o espírito? É o poder de pensar, na medida em que tem acesso ao verdadeiro, ao universal ou ao riso.” (SPONVILLE, 2007, p. 128). Ora, o espírito, antes de sua relação com qualquer religião, está confrontado com os problemas fundamentais. Do simples trabalhador da construção civil às mentes mais incríveis, como Hawking, estamos diante do espanto de ser essa singularidade no universo. Portanto, espiritualidade, espirituoso, espírito, não são formulações, exercícios de um estilo de vida exclusivo dos religiosos, os ateus também têm acesso a essa dimensão.

Toda religião pertence, ao menos em parte, à espiritualidade; mas nem toda espiritualidade é necessariamente religiosa. Quer você acredite ou não em Deus, no sobrenatural ou no sagrado, de qualquer modo você se verá confrontado com o infinito, a eternidade, o absoluto — e com você mesmo. (SPONVILLE, 2007, p. 129).

Toda a inteligência humana, com sua criatividade e método, não dá conta de explicar tudo. Um vácuo, um silêncio, uma impossibilidade hermenêutica, marca o território como uma passagem intransponível. Para o homem do conhecimento, uma frustração tremenda, para o religioso, o motivo de sua fé, para os místicos, o ponto que nos provoca a aberturas de novas experiências. “Mas não se trata tampouco de esquecer o silêncio que todas as nossas explicações encobrem, que as contém e que elas não contêm. Silêncio do inexplicável, do inexprimível (a não ser indiretamente), do insubstituível.” (SPONVILLE, 2007, p. 135). O silêncio como um indizível que não é um nada. Sua presença denuncia sua existência, uma existência plenamente incompreendida, invisível, inaudível, mas presente. Solitário no meio de uma mata se sente a presença deste fenômeno enquanto espaço fora da linguagem. “Aquilo, de que falamos todos os nossos discursos, e que não é um. Não o Verbo, mas o silêncio. Não o sentido, mas o ser. É o domínio da espiritualidade ou da mística, quando escapam da religião.”⁴ Na grandiosidade da natureza com suas nuances, encantos e violências, com intensificações de vida, que vislumbramos esse místico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Buscamos percorrer o caminho de uma filosofia que desembocasse numa espiritualidade para ateus, já que os problemas principais são colocados, não só para religiosos, mas para todos os homens. Em Ferry e em Sponville o sagrado reverbera sua anuência. Que seja pelo amor, ou pelo *pathos* do indizível de um silêncio filosófico profundo, os autores concordam com a possibilidade e construção de uma espiritualidade para ateus que não recaia, nem no agnosticismo, nem no panteísmo místico, apesar de no fim, parecer que a natureza ganha esta dimensão mágica e esplêndida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALVAR, Jaime. Um Tratado Fracado: La ateología como discurso del ateísmo cristiano. In: Diálogos da história antiga. Vol. 32 No. 2, 2006. p. 125-137.

BARBOSA, Wilmar do Valle; LOTT, Henrique Marques. “O religioso após a religião”: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 71-100, out./dez. 2010 - ISSN: 2175-5841.

⁴ SPONVILLE, André Comte. *O Espírito do ateísmo: Introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 135.

- COMTE-SPONVILLE, André. Apresentação da filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FERREIRA, Douglas Willian. *Ágape e a liberdade: os fundamentos da espiritualidade laica em Luc Ferry*. Dissertação (Mestrado acadêmico). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de pós-graduação em Ciência da religião, 2016.
- FERRY, Luc; JERPHAGNON, Lucien. *A Tentação do Cristianismo: de seita a civilização*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- FERRY, Luc. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- FERRY, Luc. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 97.
- MAIA, Antonio Gladenir Brasil; NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre; OLIVEIRA Renato Almeida de. *Luc Ferry e Gianni Vattimo: duas perspectivas filosóficas sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade*. Argumentos, ano 10, n. 19 - Fortaleza, jan./jun. 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do Futuro*. Editora Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Editora Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Editora Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Editora Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. Editora Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia de bolso, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Editora Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. São Paulo: Abril, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm; DE SOUZA, Paulo César. *A Gaia Ciência*. Editora Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm; GIACÓIA, Oswald. *Fragments póstumos*. IFCH/UNICAMP, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- ONFRAY, Michel. *Tratado de Ateologia: física da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SILVA, Marcos de Oliveira. Por uma Autópsia do Sagrado: O anúncio da morte de Deus como princípio hermenêutico de entendimento de uma possível teoria da religião em Nietzsche. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) –Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

SPONVILLE, André Comte. Ni el sexo ni la muerte. Barcelona: editorial de Espasa Libros, 2012, p.69.

SPONVILLE, André Comte. O Espírito do ateísmo: Introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

Submetido em: 05/08/2022
Aprovado em: 31/10/2023

POR QUÉ RECHAZAR LAS GRANJAS DE PULPOS. CUESTIONAMIENTOS Y REFLEXIONES ÉTICOS SOBRE LA CONSERVACIÓN, BIENESTAR ANIMAL Y LAS ÉTICAS CENTRADAS EN EL SUFRIMIENTO

POR QUE RECUSAR FAZENDAS DE POLVO. QUESTÕES ÉTICAS E REFLEXÕES SOBRE CONSERVAÇÃO, BEM-ESTAR ANIMAL E ÉTICA CENTRADA NO SOFRIMENTO

WHY IS ETHICALLY ACCEPTABLE TO REJECT OCTOPUS FARMS. ETHICAL REFLECTIONS ON CONSERVATION, ANIMAL WELFARE AND ETHICS BASED ON SUFFERING

*Angeles Cancino-Rodezno*¹

*Fabiola Villela Cortés*²

Resumen: La empresa Nueva Pescanova abrirá la primera granja de pulpos en el mundo en 2023. El pulpo es un animal sintiente que, hasta el momento no se ha logrado producir en granjas acuícolas. Se esgrimen principalmente dos argumentos para justificar las granjas de pulpos: proporcionar alimento de alta calidad a la población (en concordancia con los objetivos de la acuicultura) y promover su conservación. Este artículo argumentará que ninguno de estos objetivos justifica su uso como recursos. Finalmente se discutirá porque los principios de bienestar animal resultan insuficientes y porque las éticas centradas en el sufrimiento nos orientan para rechazar los proyectos de producción de pulpos.

Palabras clave: *pulpos, sintiencia, granjas de pulpos, éticas centradas en el sufrimiento, ética animal.*

¹ Facultad de Ciencias-UNAM, Ciudad de México, México, angelescancino@ciencias.unam.mx Teléfono 52 5532737034 angelescancino@ciencias.unam.mx y ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4034-7589>

² Dirección General de Divulgación de las Humanidades- UNAM, Ciudad de México, México, fabiola.villela@humanidades.unam.mx Teléfono: 5523370954, mail: fabiola.villela@humanidades.unam.mx, ORCID 0000-0001-6422-030X, <https://orcid.org/0000-0001-6422-030X>

<https://doi.org/10.36311/1982-8004.2023.v16.n2.p27-46>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Resumo: A empresa Nueva Pescanova vai abrir a primeira granja de polvos do mundo em 2023. O polvo é um animal senciente que, até agora, não era produzido em explorações aquícolas. Dois argumentos principais são utilizados para justificar as explorações de polvo: fornecer alimentos de qualidade à população (de acordo com os objetivos da aquicultura) e promover a sua conservação. Este artigo argumentará que nenhum desses objetivos justifica seu uso como recursos. Por fim, será discutido por que os princípios do bem-estar animal são insuficientes e por que a ética voltada para o sofrimento nos orienta a rejeitar projetos de produção de polvo.

Palavras-chave: polvo, sciência, viveiros de polvo, ética centrada no sofrimento, ética animal.

Abstract: The company Nueva Pescanova will open the first octopus farm in the world in 2023. The octopus is a sentient animal that, until now, has not been produced in aquaculture farms. Two main arguments are used to justify octopus farms: providing high-quality food to the population (in accordance with the objectives of aquaculture) and promoting octopus conservation. This article will argue that none of these objectives justify the use of these animals as resources. Finally, it will be discussed why the principles of animal welfare in octopus farming are insufficient and why ethics based on suffering guide us to reject these animal production projects.

Key-words: *octopuses, sentience, octopus farms, ethics based on suffering, animal ethics.*

INTRODUCCIÓN: LAS GRANJAS DE PULPOS

En 2022 se dio a conocer que la empresa Nueva Pescanova, ubicada en el puerto La Palma de las Islas Canarias, abrirá la primera granja de pulpos en el mundo, en el verano de 2023, y que podrán vender hasta tres mil toneladas de pulpo por año, lo que corresponde aproximadamente a un millón de individuos de un peso final de tres kilos. Esta noticia, como es de esperarse, ha generado opiniones encontradas en el ámbito científico, el de la conservación biológica y el ético (MARSHALL, 2021).

A pesar de que países como España, Portugal, Grecia, Australia, Chile, China y México están desarrollando investigación con el objetivo expreso de cultivar pulpos en cautiverio (JACQUET, *et al.*, 2019) es innegable que los individuos del género *Octopus* son seres sintientes, inteligentes y mucho más complejos de lo que se pensaba hace unas décadas. Por ello, resulta necesario entender que estos sujetos –tal como se asevera en la Declaración de Cambridge– son capaces de sentir dolor y sufrimiento a través de las estructuras neuroanatómicas, neuroquímicas y neurofisiológicas que les permiten generar conciencia y demostrar comportamientos cargados de intención, desde lo lúdico hasta la defensa. Si bien los pulpos no cuentan con un sistema nervioso central funcional, tienen un cerebro grande y complejo que les permite entender el entorno, acercarse o sentir aversión, expresar emociones (por medio de cambios de color en la piel o de un vasto repertorio de comportamientos) y preferencias (no solo en la elección del espacio donde desean vivir, sino también en el uso de conchas marinas o cocos para esconderse y defenderse de otros depredadores, incluso se ha demostrado que prefieren a una persona sobre otra para acercarse en los estanques). Estos atributos son lo que permite sostener que sería prácticamente imposible mantener altos estándares de bienestar animal en una granja (MARSHALL, 2021).

La idea de criar pulpos en cautiverio no es nueva; sin embargo, hasta el momento, no se había logrado llevar a cabo con éxito principalmente por el desconocimiento sobre los cuidados que se deben de tener en las distintas etapas de desarrollo. Al parecer Nueva Pescanova, con base en la investigación realizada por el Instituto Español de oceanografía, es pionera en identificar cómo cultivar con éxito al pulpo común (*Octopus vulgaris*). Hasta el momento, la empresa no ha dado información sobre las condiciones en las cuales se tendrán a los pulpos.

De acuerdo con el reporte *Octopus factory farming: a recipe for disaster* emitido en 2021 por la organización CWFI (*Compassion in World Farming International*) existen 7 razones por las cuales se debe detener el establecimiento de granjas de pulpos:

1. Son animales solitarios, criarlos en tanques con otros individuos puede disminuir su nivel de bienestar, incrementar el riesgo de agresión e incluso fomentar el canibalismo.
2. Son seres sintientes, inteligentes y curiosos que exploran su medio ambiente; mantenerlos en condiciones con poco o nulo enriquecimiento ambiental, como el que encontramos en condiciones de cautiverio, provocará aburrimiento lo cual no abona a su bienestar.
3. Su dieta se basa en el consumo de peces vivos, proveer este alimento generará más presión en la pesca abierta mundial. Incluso si se produjera su alimento por medio de acuicultura tendría impactos negativos en la seguridad alimentaria. Aunque se desarrolle alimento tipo croquetas o pelets, estos deberán contener aceites o derivados de peces, por lo que no se resuelve el problema.
4. Se tiene poco conocimiento sobre sus necesidades ya que son individuos que jamás han sido reproducidos en cautiverio.
5. No existe un método científicamente probado de muerte humanitaria debido a la complejidad de su sistema. No sabemos aún cómo matarlos sin provocar sufrimiento.
6. Con base en el punto anterior, los países que incrementarán su consumo por medio de las nuevas granjas de estos moluscos no tienen una legislación que los proteja contra prácticas crueles.
7. Debido a lo anterior, para la Unión Europea, las granjas de pulpos van en contra de las Guías Estratégicas de Acuicultura (Strategic Aquaculture Guidelines) (CWFI, 2021)

Además, se considera que las granjas pueden fomentar la conservación de ciertas especies de pulpos ya que, al formar parte de la oferta culinaria de muchos países, este animal se pesca en vida silvestre en grandes cantidades provocando que haya un decrecimiento en el número de individuos en la naturaleza e incluso, poniendo en peligro de extinción algunas especies (Marshall, 2021). Sin embargo, como veremos más adelante, la conservación de especies por medio de la creación de granjas ha demostrado ser una solución poco eficiente y, en algunos casos, contraria al objetivo de conservación. Aunado a lo anterior, a diferencia del argumento central de que la acuicultura busca promover la seguridad alimentaria y a la mitigación de la pobreza en muchos países en desarrollo, la cría de pulpos industrial estaría encaminada a satisfacer el capricho culinario de grupos selectos con poder adquisitivo (JAQUET, *et al.*, 2019).

Con base en lo mencionado hasta el momento, el objetivo de este texto es presentar una crítica al argumento de conservación que defienden quienes están a favor de la elaboración de las granjas de pulpos y demostrar la debilidad de éste.

Para ello iniciaremos presentando al pulpo y sus características, seguido de una crítica al argumento de que la acuicultura es una práctica sustentable.

Sostendremos que el objetivo de conservación es débil, por dos razones: los animales criados en cautiverio desarrollan rasgos que no se ven en vida libre por lo que no es posible, en la mayoría de los casos, liberarlos. Por otra parte, la cría de animales en cautiverio no disminuye la caza o pesca de animales en vida libre.

Finalmente se discutirá por qué los principios de bienestar animal en el cultivo de pulpos resultan insuficientes y porqué las éticas centradas en el sufrimiento deben ser consideradas respecto a estos proyectos de producción animal. Concluimos que, desde una perspectiva ética, la creación de granjas de pulpo debe ser rechazada.

CONOCIENDO A LOS PULPOS

Los cefalópodos son una clase de alrededor de 750 especies en el *phylum* de los moluscos, incluidas todas las especies de pulpos, calamares, sepias y nautilus (Tanner *et al.*, 2017)

Los pulpos son animales invertebrados, cefalópodos marinos, con distribución mundial, de cuerpo amorfo, posee 8 tentáculos (brazos) semi autónomos, son capaces de regenerar un brazo en caso de que una herida provoque la pérdida de este. Pueden cambiar de forma y de color gracias a los cromatóforos, lo que les permite camuflarse y esconderse de sus predadores. Tienen hemolinfa azul (por la presencia de cobre), son depredadores carnívoros y también son presas importantes para otros peces y mamíferos marinos (como los cachalotes). Su periodo de vida es de 2 a 4 años, debido

principalmente a que las hembras mueren después de reproducirse (CWFI, 2021: 11-15). Cuentan con excelente vista y tres corazones.

Además de estas extraordinarias características, lo más relevante para nosotras es la presencia de un sistema nervioso sofisticado que consiste en un cerebro central conformado por aproximadamente 80 millones de neuronas y un sistema nervioso periférico que dota a cada una de sus extremidades de sensibilidad y sintiencia. Este extenso y complejo sistema es lo que les permite procesar una gran cantidad de información que recibe de su ambiente y, sin lugar a duda, sentir dolor, lo que generalmente provoca cambios en su comportamiento e incluso tener memoria de los elementos y situaciones que se los provocan sufrimiento para evitarlos en un futuro (CWFI, 2021: 11-15).

De acuerdo con Broom (2014:5), aprenden, recuerdan sus propias acciones, toman decisiones, evalúan los riesgos y beneficios de sus acciones; experimentan emociones o estados subjetivos, tanto positivos como negativos (placer, dolor, etc.); forman relaciones evaluando las acciones de otros en relación consigo y a terceros, ya sea inter o intraespecie; tienen cierto grado de consciencia, o conocimiento sobre sí mismos. Todo esto permitió incluirlos en la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia pues al ser individuos capaces de tener experiencias, ya sean positivas o negativas, se les reconoce como animales sintientes (LOW, 2012).

Existe literatura con importante evidencia sobre las impresionantes capacidades cognitivas y de flexibilidad conductual en los pulpos. Se puede inferir que son conscientes porque exhiben flexibilidad conductual, incluida la capacidad para dirigir la atención hacia los estímulos relevantes y así responder apropiadamente a situaciones nuevas (MELLOR, 2019:444-448). Se ha demostrado que pueden resolver problemas, imitando su entorno usando cambios de color en segundos, burlando a depredadores, reconocen individuos, tienen un comportamiento lúdico y cazan en respuesta a las señales cooperativas enviadas por los peces (JACQUET *et al.*, 2019: 37). Son especies con gran tendencia a la exploración, y cuando están encerrados, hacinados o privados de actividad, son altamente susceptibles al aburrimiento y la frustración.

El consumo de pulpo, pescado y otros organismos acuáticos, forma parte de la tradición culinaria cultural. Por su excelente perfil nutricional, se insiste en los beneficios que tiene para la salud humana el consumo de peces y demás organismos marinos, ya que es una buena fuente de proteínas, ácidos grasos, vitaminas, minerales y micronutrientes esenciales, de ahí que la acuicultura se presente como la respuesta a la producción de proteína animal rápida y segura, capaz de proveer de los medios de incrementar la producción total de peces para alimentar a la población mundial.

Además, es considerada como uno de los sistemas de producción alimentaria de más rápido crecimiento en todo el mundo. Bajo ciertas circunstancias, la acuicultura puede reducir los precios de alimentos marinos, expandir el suministro de peces, reducir la presión de pesca marítima, e incrementar el suministro de pescado (Longo, 2019). Se calcula que 550 especies se producen en cautiverio en cerca de 190 países. Actualmente las granjas acuícolas constituyen la mitad del mercado de productos marinos y suministran más de la mitad del pescado para consumo humano del mundo. Se tienen grandes esperanzas de que este sector pueda mantener su aporte a la seguridad alimentaria y a la mitigación de la pobreza en muchos países en desarrollo (FAO).

No obstante, como veremos a continuación, esta práctica no siempre logra cumplir con los objetivos propuestos, tanto en materia de seguridad alimentaria como de sustentabilidad.

ACUICULTURA

La acuicultura es una actividad milenaria en la que confluyen conocimientos tradicionales y recientemente, ciencia y tecnologías aplicadas al cultivo de organismos acuáticos (no solo peces como la piscicultura³), lo que ha propiciado que esta industria tenga un crecimiento sin precedentes. De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO por sus siglas en inglés), esta práctica actualmente se define como:

“El cultivo de organismos acuáticos (peces, moluscos, crustáceos y plantas acuáticas) que supone alguna forma de intervención en el proceso de cría para aumentar la producción (como el almacenamiento periódico, la alimentación, la protección frente a los depredadores, entre otros). El cultivo también conlleva la propiedad individual o empresarial de la población que se cultiva y la planificación, el desarrollo y la utilización de sistemas, emplazamientos, instalaciones y prácticas de la acuicultura, así como la producción y el transporte” (FAO, Art. 619).

Quienes defienden al mercado acuicultor -desde una óptica capitalista- señalan que ha tenido un crecimiento del 5% anual. Con ventas que exceden los 203 billones de dólares al año en 2020, la acuicultura es por mucho el mayor sector de granjas de especies silvestres en el mercado (CONNIF, 2016). Desde aspectos comerciales se argumenta que esta práctica pueda proveer oportunidades de mejorar el trabajo en el sector alimenticio, aumentar el crecimiento económico regional y proveer los medios para mejorar el intercambio extranjero por medio del comercio, particularmente

³ La reproducción, cría, conservación, etc., de peces por medios que reemplazan o complementan los procesos naturales normales. O’Sullivan, D., Hilder, M. & Rough, K. (comp.) (1996) A dictionary of aquaculture. A guide to commonly used words and terms. Aquaculture Sourcebook (6): 64 p. Launceston, Tasmania, Univ. Tasmania Key Centre for Aquaculture/ Turtle Press Pty Ltd., 2nd. Ed.

en el sur global (LONGO *et. al.*, 2019). Por estas razones se considera desde el antropocentrismo, la economía y el consumismo que la reproducción de pulpos en encierro es una práctica con muchos beneficios. No obstante, como expondremos más adelante, desde un punto de vista sensocentrista y atendiendo a las éticas centradas en el sufrimiento; la explotación, la subordinación y la sujeción animal (ÁVILA GAITÁN, 2023) que sufren los pulpos en las granjas acuícolas resulta inaceptable desde la ética animal pues no considera la sintiencia animal y perpetúa el orden especista.

Adicionalmente, resulta importante destacar que la acuicultura, más allá del sufrimiento y muerte animal que genera, tiene y tendrá impacto en los ecosistemas acuáticos debido a que éstos se encuentran bajo un mayor estrés por causa de diversas fuerzas antropogénicas, reducir la huella humana pesquera es un reto ecológico importante. Se piensa que la acuicultura es una estrategia tecnológica al problema de sobrepesca, capaz de reducir la presión hacia los bancos silvestres y se espera que tenga un potencial significativo para el desarrollo sustentable de sistemas alimentarios seguros (LONGO *et. al.*, 2019). Lamentablemente esto no es así. Existen serios problemas potenciales con la acuicultura como es el escape de peces y otras especies criadas en granja hacia lo salvaje, concentración de desechos y contaminación, modificación de hábitat, impactos en la salud humana asociados a químicos, además de los efectos ambientales no deseados a nivel local, regional y mundial.

En el caso particular de las granjas acuícolas estos últimos incluyen contaminación por nitrógeno y fósforo que generan las heces y la descomposición de alimentos, contaminación por fertilizantes, alguicidas, herbicidas y desinfectantes, uso excesivo de antibióticos y medicamentos veterinarios perjudiciales, el efecto de las fugas en las poblaciones y la transmisión de enfermedades entre individuos que escapan y las variedades silvestres, así como la pérdida de hábitats naturales (como mangles que son eliminados para colocar granjas acuícolas). Obtener y producir alimento para las especies que son cultivadas en granjas acuícolas implica una mayor presión en la pesca de peces e invertebrados, ya que de los segundos se obtiene el alimento para los primeros. Aproximadamente un tercio de la pesca global se destina a producir alimento para otros animales. De esa, cerca de la mitad se destina a la producción ineficiente o insostenible de harina y aceite de pescado (JAQUET, *et al.*, 2019). Además, según la evaluación de la FAO (2020:8), la fracción de poblaciones de peces que se encuentran dentro de niveles biológicamente sostenibles disminuyó del 90 % en 1974 al 65,8 % en 2017. Por el contrario, el porcentaje de poblaciones pescadas en niveles biológicamente insostenibles, o clasificados como sobreexplotados, aumentó de 10 % en 1974 a 34,2% en 2017.

Longo y colaboradores (2019) encontraron que la acuicultura se ha expandido en materia de producción, pero poco ha avanzado en materia de conservación pesquera,

más aún, la acuicultura puede estar contribuyendo de manera significativa al incremento de la demanda de productos marinos, lo cual es resultado un proceso de producción-consumo. Sus resultados apuntan a que la acuicultura no desplaza significativamente la captura de pescado y que más bien la primera suplementa a la segunda. Los factores socioeconómicos que le dan estructura a los sistemas de producción alimentaria juegan un papel importante en la forma en que moldean estos procesos. Promover el consumo de peces puede incrementar la demanda de todo tipo de alimentos acuáticos, ejerciendo más presión en los sistemas de producción y pesca. Al ser percibidos como negocios rentables, cada vez se generan más granjas acuícolas agravado con esto el problema de sobrepesca y de producción intensiva.

Tampoco debemos subestimar las causas sociales de por qué la producción acuicultura no ha reducido significativamente la pesca de captura como se había esperado. Una de ellas tiene que ver con el prestigio de “consumir lo real”. Mientras los consumidores con poder adquisitivo puedan comprar animales silvestres de fuentes “confiables”, este tipo de consumo no se reducirá (CONNIE, 2016).

Tensen (2016) señala que permitir el comercio legal de productos de vida silvestre para consumo, se contradice con el rechazo ético de comprar productos ilegales de fauna silvestre y termina alentando a más consumidores a adquirir estos productos ya que se considera aceptable. Mientras la preferencia de consumir animales silvestres de vida libre se mantenga, la demanda de sus productos no va a ser desplazada por la cría comercial. Debido a las preferencias del consumidor de especies silvestres y raras, los productos criados forman un mercado separado y paralelo, por lo que la demanda puede incrementar, lo que intensificaría la presión en las poblaciones silvestres.

Desafortunadamente es raro el caso en que las granjas de cría sean más costo-eficientes que la caza furtiva, debido a los costos de alimentación, alojamiento y producción por lo que “el producto” de granja no es económicamente atractivo para el consumidor final (TENSEN, 2016).

Con base en lo anterior, sostenemos que no se puede hablar de conservación del pulpo puesto que las granjas de producción no tienen como objetivo la reintroducción de individuos a su hábitat natural. Incluso, si lo hicieran, se enfrentarían a los mismos problemas y limitantes de los zoológicos, esto es: Los programas de reintroducción, además de ser costosos, tienen pocas probabilidades de éxito debido a factores ambientales siendo la principal la pérdida de hábitats naturales por causas antropogénicas (ORTIZ MILLÁN, 2019). Son pocos los casos de animales en cautiverio que pueden ser reintroducidos en vida libre: muchos sólo conocen el cautiverio y no están preparados para los desafíos de su liberación en hábitats naturales puesto que no están familiarizados con éstos, desconocen a sus depredadores, cómo y dónde obtener

alimento (ORTIZ MILLÁN, 2019). En algunos casos, la selección artificial que se da en cautiverio afecta características fenotípicas y conductuales de los individuos y las poblaciones, por lo que reintroducirlos en sus hábitats naturales es casi imposible. De acuerdo con Jaquet y colaboradores (2019) los animales acuícolas que se crían en cautiverio han desarrollado rasgos que no se ven en vida libre. Los primeros tienden a ser más agresivos, experimentan mayor estrés crónico y lesiones, y contraen más enfermedades debido a que tienen menor desarrollo inmunológico. Incluso, el color de las paredes de los tanques en los que se albergan puede tener efectos dramáticos en sus preferencias y provocar agresión (JAQUET, *et al.*, 2019).

Como vemos, los sistemas de acuicultura son vistos como un sustituto prometedor a la pesca de vida libre, pero inundar el mercado con animales de granja no necesariamente reduce la demanda de su variante silvestre. Las granjas acuícolas en realidad no ayudan a conservar a las variantes silvestres. Aunque las tecnologías actuales pueden tener el potencial de desplazar la captura todo parece indicar que la producción ha sido estructurada hacia una expansión más que a la conservación (LONGO, *et al.*, 2019).

Las granjas de pulpos se han justificado por una supuesta actual y creciente demanda mundial; lo que ha incrementado los esfuerzos para producirlo en granjas. De acuerdo con Jaquet y colaboradores (2019) dos tercios de la pesca global de pulpo se da en Asia (solo en China se pesca un tercio). Los principales importadores son Japón, la República de Corea y los países mediterráneos como España, Grecia, Portugal e Italia. La demanda de este molusco se ha incrementado en EUA, China y Australia, principalmente debido al aumento de mercados gourmet o exóticos, lo que explica el creciente interés científico y económico de establecer granjas para su producción y explotación industrial (JACQUET, *et al.*, 2019).

Afortunadamente; en los últimos años hemos visto una creciente preocupación por las mentes subjetivas de invertebrados como los cefalópodos, lo que nos lleva al siguiente punto: la importancia de la sintiencia desde una perspectiva ética.

SINTIENCIA Y SU IMPORTANCIA EN LA ÉTICA ANIMAL

La literatura científica que respalda la sintiencia en un número cada vez mayor de invertebrados ha crecido significativamente en los últimos años (Horta, 2022; Villamor, 2021). Para la población en general, resulta difícil comprender que especies como el pulpo, con las que tenemos tan poco en común, filogenéticamente hablando, puedan sentir dolor, estrés o sufrimiento. Sin embargo, existen evidencias neuroanatómicas, fisiológicas y de comportamiento que nos permiten concluir que los octópodos son seres sintientes. De acuerdo con el reporte *Review of the Evidence of*

Sentience in Cephalopod, Molluscs and Decapod Crustaceans, de Birch y colaboradoras (2021) estos animales cumplen, en mayor o menor medida, los siguientes criterios:

1. Poseen nociceptores,
2. tienen regiones cerebrales capaces de integrar información de diferentes fuentes sensoriales,
3. Cuentan con vías neurales que conectan los nociceptores a las regiones cerebrales mencionadas en el punto anterior,
4. Tienen respuestas conductuales a estímulos negativos moduladas por compuestos químicos que afectan el sistema nervioso,
5. Pueden sopesar entre un estímulo nocivo o desagradable y la posibilidad de recompensa, permitiéndoles tomar decisiones flexibles,
6. muestran comportamientos de autoprotección flexible (p. ej., cuidar heridas, protegerse, acicalarse, frotarse) de un tipo que probablemente implique representar la ubicación corporal de un estímulo nocivo,
7. Tienen aprendizaje asociativo,
8. Reaccionan favorablemente ante analgésicos cuando presentan una lesión o herida⁴

(BRICH, *et al.*, 2021: 17)

La pregunta por la sintiencia en invertebrados es relevante tanto en el ámbito legal como en el ético ya que si un ser es sintiente podemos poner límites éticos en cuanto a lo que los humanos le pueden hacer a estos individuos. Sabemos que la sintiencia incluye la capacidad de tener experiencias positivas y negativas; se hace particular énfasis en estas últimas pues son las que generan preocupaciones éticas.

Hemos señalado que un ser sintiente tiene intereses, por tanto, actuar deliberadamente en contra de éstos es éticamente inaceptable. (BRICH, *et al.*, 2021). Esto coincide con lo expuesto por Peter Singer quien señala que:

“la capacidad para sufrir y disfrutar es un requisito para tener cualquier otro interés... [esta capacidad] no solo necesaria sino también es suficiente para que podamos decir que un ser tiene interés, aunque sea mínimo, en no sufrir... si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento... Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sintiencia” (SINGER, 1999: 44).

La propuesta de Singer es fundamental, pues considera similitudes mínimas entre humanos y animales no humanos, y responde al conflicto de interés (entre los del humano de alimentarse y los del pulpo de no sufrir) desde una perspectiva de impartición de justicia (equidad) en la que se debe considerar las necesidades de cada uno de los involucrados para dar la resolución más justa y, por tanto, ética.

⁴ Para mayor información Cf. *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod, Molluscs and Decapod Crustaceans*. Birch, Jonathan; Burn, Charlotte; Schnell, Alexandra; Browning, Heather; Crump, Andrew. 2021. The London School of Economics and Political Science. London

Siguiendo la propuesta de Lockwood (1987), deberíamos abstenernos de realizar acciones que puedan causar un dolor no trivial en individuos, cuando no implique una necesidad para nuestro propio bienestar.

Los pulpos, al ser seres sintientes tienen intereses propios, por lo que pueden verse perjudicados o beneficiados (BROWNING, 2019). La cuestión sobre si se justifica éticamente mantenerlos “bajo cuidado humano” para su reproducción y la conservación de su especie en cautiverio (que en realidad es un eufemismo que intenta esconder la explotación y matanza de los pulpos para beneficio humano) puede ser descartada si centramos la respuesta en las éticas centradas en el sufrimiento. Estas éticas permiten un cuestionamiento directo hacia la explotación “humanitaria” o bienestarista de los animales destacando que impedir el sufrimiento es mucho más relevante para los animales que promover cualquier otro valor que les significara placer u otro tipo de valor positivo (VINDING 2020; BRIONES MARRERO, 2022).

BIENESTAR ANIMAL VS ÉTICAS CENTRADAS EN EL SUFRIMIENTO: ¿ACEPTACIÓN O RECHAZO A LAS GRANJAS DE PULPO?

De acuerdo con la OIE (2022), el término bienestar animal se define como:

“El estado físico y mental de un animal en relación con las condiciones en las que vive y muere. Un animal experimenta un bienestar adecuado si está sano, cómodo, bien alimentado, en seguridad, y si no padece sensaciones desagradables como dolor, miedo o desasosiego y es capaz de expresar comportamientos importantes para su estado de bienestar físico y mental. Un buen bienestar animal requiere prevenir enfermedades, cuidados veterinarios apropiados, refugio, manejo y nutrición, un entorno estimulante y seguro, una manipulación correcta y el sacrificio o matanza de manera humanitaria”.

Pensar en un bienestar animal de los pulpos, requiere asegurar que se conocen las necesidades a ser cubiertas y mejorar las condiciones de alojamiento, proporcionando áreas de refugio, dieta y enriquecimiento ambiental adecuados, según sus necesidades y deseos específicos. Según Rodríguez y Carmona (2008:211), sólo cuando se dominan las diferentes etapas productivas (alimentación, reproducción, crecimiento, adaptación al confinamiento), se puede asegurar el exitoso cultivo de una especie.

Se sabe poco sobre cómo garantizar el bienestar de estos animales acuáticos en granjas acuícolas o producciones industriales. Como señalan Browning y Veit (2020), hay apenas un par de documentos o manuales que detallan los estándares de cría de cefalópodos.

Estas especies requieren un ambiente acuático adecuado, por lo que se debe tener cuidado con el manejo de productos químicos dentro del tanque, pues pueden afectar su salud. También son influenciados por señales mecánicas y requieren adecuados ciclos diurnos/nocturnos. Todavía no se cuenta con el suficiente conocimiento respecto al tipo de enriquecimiento quimiosensorial, control de ruido y vibraciones a los que se les puede someter. Estudios etológicos señalan que la exploración y el miedo motivan el comportamiento del pulpo, más allá del potencial de recompensa que puede ser la comida, por lo tanto, tendrían que incorporarse constantemente objetos y entornos novedosos con el fin de evitar el aburrimiento y la frustración en estos animales. Al carecer de un caparazón protector son más vulnerables, por lo que es necesario proporcionar suficiente refugio y que las paredes de tanques y refugios sean opacas (de hecho, el color de la pared del tanque puede tener efectos dramáticos en las preferencias y la agresión de los peces (JACQUET *et al.*, 2019: 37). Otro aspecto importante para considerar son las diferencias de personalidad por individuo, que deben ser cubiertas (BROWNING, 2019).

El concepto de “bienestar animal”, nombra la idea de que el uso de animales debe llevarse a cabo minimizando los daños que se causa a estos que no son imprescindibles para dicho uso. Esto supondría que el uso de animales estaría justificado. Como vemos, es un término problemático, pues al usar a los animales con fines que beneficiarán únicamente al humano, se afecta negativamente su bienestar. Aún falta mucho para asegurar un verdadero criterio de bienestar animal. Quienes escribimos, consideramos que incluso si en un futuro las ideas bienestaristas fueran totalmente apoyadas legalmente por los Estados y cumplidas por las empresas y los consumidores, esto no sería suficiente ni éticamente aceptable para terminar con el sufrimiento animal.

Así, el también llamado “bienestarismo” no supone una opción éticamente aceptable, pues solo busca ciertas restricciones a su sufrimiento. Esto iría en contra de lo que defenderían todas aquellas posiciones éticas centradas en el sufrimiento (Rozas, *et al.* 2021), las cuales implican el rechazo total al uso de animales para beneficio humano pues, todas estas prácticas causan daños, dolor y otras formas de sufrimiento.

Quienes están a favor de crear las granjas de pulpos sostienen que podrían disminuir las experiencias negativas o sufrimiento de los individuos por medio de un adecuado manejo mediante prácticas de bienestar animal. Sin embargo, en el caso de los pulpos, como ya mencionamos, no podemos hablar de bienestar porque no se cuenta con suficiente información sobre su cuidado en cautiverio, debido a que hasta el momento los pulpos son individuos que se encuentran en vida libre. Se necesitan más estudios sobre otros problemas de bienestar como la salud, los sistemas de producción

masiva y los métodos de matanza que eviten o minimicen el dolor y sufrimiento (VAN HUIS, 2019:160).

Además, la crianza de pulpos para consumo humano no es una cuestión de si los tratamos con bienestar durante su vida, es una cuestión de que al final serán matados, yendo en contra de su interés por salvaguardar su propia vida. De ahí que consideremos que los parámetros de bienestar no sean suficiente para justificar una granja de pulpos.

Existen diferentes propuestas centradas en el sufrimiento, tanto consecuencialistas como deontologistas o del carácter moral. Todas rechazan que el placer y el sufrimiento son experiencias equivalentes en magnitud, solo que diametralmente opuestas (como dicta el utilitarismo) y, por ello, priorizan la prevención del sufrimiento sobre la promoción del disfrute. Para un individuo sintiente padecer sufrimiento no es comparable con gozar o sentir placer. Las dos experiencias no están en el mismo plano fisio-neuro-anatómico. Mantener a los animales en condiciones de bienestar, proveer el mejor de los tratos en los animales de consumo, el enriquecimiento ambiental, la atención veterinaria, la limpieza de los dispositivos de crianza, etcétera, no contrarrestan la experiencia del sufrimiento que les generamos a través de los tratos zootécnicos usados para su crianza, crecimiento, hacinamiento, encierro, y condiciones de muerte. El placer siempre será menos importante que el sufrimiento y daño por los que pasen los animales no humanos para ser consumidos por los primeros (Rozas, *et al.* 2021). El sufrimiento de los animales es muy relevante y la consideración moral de estos implica que debemos impedirles experiencias dolorosas pues uno de los intereses fundamentales de los seres sintientes, es el interés en no sufrir.

Si las experiencias de sufrimiento afectan negativamente a los seres sintientes de forma más significativa que las cualidades positivas del disfrute (BAUMEISTER *et al.*, 2001), ello implica tenemos la obligación moral de evitar el sufrimiento a los animales y no conformarnos únicamente con dar cierto bienestar y buen trato antes de matarlos. El valor del disfrute es mínimo respecto a las experiencias de sufrimiento y dolor que les generamos al privarles de la libertad, generales encierro, frustración, miedo y finalmente matanza.

Las implicaciones de las éticas centradas en el sufrimiento en relación al rechazo del uso de animales son compartidas por otras posiciones en ética que extienden aún más nuestra consideración moral hacia los animales no humanos. Una de estas posturas es el enfoque deontológico de los derechos animales de Francione (2010), quien señala que todos los seres sintientes humanos y no humanos tienen el derecho básico a no ser considerados propiedad de otros. Tienen derecho a no ser tratados exclusivamente como medios para un fin o recursos para otros, sino como fines en sí mismos.

Con base en lo anterior, podemos sostener que si criar pulpos en granjas implica que padecerán de experiencias desagradables y/o sufrimiento este último debe ser considerado y, por tanto, debemos rechazarlas.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Históricamente, la visión antropocéntrica hegemónica nos ha repetido que los animales destinados para consumo humano tienen un “fin zootécnico”, esto es, deben cumplir con la actividad para la cual fueron creados de acuerdo con sus características físicas y aptitudes. En el presente trabajo rechazamos esta postura pues consideramos que cumplir un fin meramente antropocéntrico no es el fin o el *telos* de ningún animal. La idea de fin zootécnico es resultado de una relación de dominación y discriminación en la que los animales son instrumentalizados a tal grado que no se les concibe como seres vivos con intereses propios, sino que son reducidos o cosificados para convertirse en un producto o subproducto para consumo humano. Debido a que el cultivo de estos invertebrados cefalópodos puede considerarse reciente respecto al de los animales considerados “domesticados” históricamente cierto sector de la población humana no encuentra objeción moral en preferir la fuente de alimentación basada en animales invertebrados que en la de vertebrados: “Si tú consumes cerdo no debes objetar que yo consuma pulpo”. Lo anterior resulta una falacia “*tu quoque*” o “Tú también”, la cual pretende poner de manifiesto una contradicción por medio de descalificar una acusación o crítica recibida aludiendo a que el oponente también la ha cometido (BATÚ, 2020). Consideramos que para cierta parte de la población que reconoce el sistema nervioso y el consecuente sufrimiento en los vertebrados, podría cuestionar la conciencia y sintiencia en los invertebrados y argumentar que los pulpos u otros invertebrados no son dignos de consideración moral. En contradicción con lo anterior, cada vez más hay reportes y evidencias científicas que señalan que muchos invertebrados poseen la capacidad de experimentar dolor (VILLAMOR, 2021)

Por otra parte, históricamente, las ovejas, las vacas, los cerdos y las gallinas han sido las principales especies criadas por la humanidad. En el siglo XX se crearon las granjas industriales cuyo objetivo fue incrementar el número de animales destinados a consumo humano. Esta forma de producción trajo consigo nuevas formas de maltrato y sufrimiento animal sin precedentes.

Incluso en aquellos dispositivos granja-matadero de animales terrestres o acuícolas donde se han aplicado medidas bienestaristas, los impactos negativos en los animales prevalecen y el asesinato final siempre será inevitable para los animales, por lo que estos dispositivos de crianza, explotación y muerte animal resultan éticamente inadmisibles.

Pese a ello existe una pregunta recurrente que emerge en cualquier espacio de discusión sobre el especismo y el veganismo: ¿Existe un punto medio? ¿Se puede estar en contra de las granjas acuícolas de pulpos y a favor de la producción de cerdos con la finalidad de convertir sus cuerpos en comida humana? Desde las éticas centradas en el sufrimiento y el antiespecismo la respuesta es un rotundo no.

Sin embargo, cabe hacer notar que atrás de las preguntas anteriores subyace la denominada disonancia cognitiva que muchos individuos humanos presentan cuando se habla de maltrato animal y veganismo. Por ejemplo: Muchas personas están dispuestas a renunciar a la opresión que sufren los animales siempre y cuando no interfiera con su sistema de creencias, valores y privilegios. Esto cambia radicalmente si el renunciar a su supremacía humana sobre los animales requiere de la renuncia a las tradiciones familiares, las costumbres milenarias y los privilegios humanos más arraigados que demanden voluntad y cambios de paradigmas. En otras palabras: muchos humanos -una vez informados- podrían renunciar a usar un abrigo de piel de oso, ir al zoológico o comprar perros para no ser cómplices de los opresores y explotadores de animales. Pero cuando se habla de renunciar a comer carne, pescado o marisco, es decir, cambiar drásticamente nuestra alimentación, el asunto cambia. Porque no se trata de una acción puntual que realicemos de vez en cuando. Supone una modificación de nuestros hábitos alimenticios diarios, de nuestra nutrición. Significa un cambio importante. Un esfuerzo real. Melanie Joy (2013) en su libro “Por qué amamos a los perros, comemos cerdos y usamos vacas: una introducción al carnismo” describe este fenómeno sobre la psicología del consumo de carne.

Como hemos señalado a lo largo de este texto, los argumentos que se presentan para sostener que las granjas de pulpos son antropocéntricas y únicamente atienden a factores económicos, pero no existe una justificación ética para realizarlas. Son animales sintientes, que deben permanecer libres. Actualmente, los pulpos son 100% silvestres, no se han domesticado, ni identificado las necesidades que tendrían en cautiverio para promover un estado adecuado de bienestar animal (Marshall, 2021). De ahí que sostengamos que las granjas de pulpos deben ser rechazadas desde su inicio, así como deben de ser rechazadas las granjas y los rastros de animales que el humano ha domesticado para su explotación.

Algunos consideran que el surgimiento de las granjas de pulpos es inevitable en la búsqueda por acceder a alimento más barato y fácil de obtener. Pero como hemos señalado, el motivo que presentan quienes están a favor de la cría de pulpos es para satisfacer un mercado nuevo que se está abriendo debido a argumentos falaces de todo tipo: acabar con el hambre de la humanidad, conservar la especie, abaratar la proteína, abastecer un mercado gourmet, etcétera. Ninguno de estos argumentos está por encima de la consideración y el deber ético de no generarle sufrimiento a los animales.

Además, resulta adecuado enfatizar que la acuicultura es una producción de alimento definida por el encierro, control y posesión sobre la crianza de organismos acuáticos. Es un dispositivo que genera dolor, sufrimiento, encierro y muerte para los animales allí criados. Este tipo de prácticas es un golpe especista por partida doble hacia los animales silvestres que entran a programas de “conservación” en granjas pues se les “quita” el estatus de fauna silvestre (y por tanto de ser protegida) y se les percibe como un objeto creado *ex profeso* para ser consumido. Así, los animales nacidos y criados en granjas se convierten en el alimento que podrá satisfacer nuestras necesidades de consumo “exótico” o “local”, mientras que a los individuos de la misma especie que se encuentran en libertad se les protege. Desde un punto de vista ético no antropocéntrico, esta postura es contradictoria e insostenible.

Consideramos que las éticas centradas en el sufrimiento deben ser aplicadas a todo animal sintiente, incluidos los pulpos.

El reconocimiento de la sintiencia se está volviendo más importante en las decisiones legales (Broom, 2014: 4). La Ley de Animales (Procedimientos Científicos) del Reino Unido (1986) se actualizó en 2012 para incluir a todos los cefalópodos. Aunque esta normativa protege a esta especie durante la investigación, todavía no existe una ley que garantice su bienestar para consumo (Proctor *et al.*, 2013: 894).

El informe *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*, concluye que el bienestar de estos animales no es posible en la acuicultura y se sugiere la posibilidad de que el Reino Unido no importe pulpos procedentes de esta práctica, así como una prohibición de las granjas en su país.

Contrariamente a lo que afirman los que promueven la crianza de pulpos en granja, respecto a que se fomentaría la conservación de estas especies, tendría un impacto ambiental importante que no aliviaría la presión en las poblaciones en vida libre. Las prácticas de acuicultura poco aportan a la conservación, por lo que podemos esperar que será el mismo escenario para la cría de pulpos en granjas.

Desde 2008 se reporta que la pesca de pulpo ha sido de 350,000 toneladas métricas. Probablemente, este dato es conservador puesto que la pesca no suele ser reportada, particularmente si es pesca artesanal.

La demanda de pulpos se ha incrementado en los últimos años, esto ha provocado una sobre-pesca del mismo la cual, combinada con la mayor demanda, está haciendo que el precio suba (Jaquet, et al., 2019). De ahí que la opción de las granjas resulte tan atractiva para el mercado antropocéntrico. Pero no se están considerando ni a los animales, ni los costos ecológicos ni las consecuencias ambientales pues, al igual que con acuicultura de carnívoros, no se estaría aliviando la presión hacia el

medio ambiente. Criarlos en granjas resulta contraproducente como una práctica ambientalmente sostenible y de producción para alimento humano (Jaquet, *et al.*, 2019).

Los “derechos de los animales”, no se reducen al bienestarismo que permite la explotación de los animales (como los pulpos), siempre y cuando protejamos sus intereses “lo suficiente”. Bajo esta óptica no se cuestiona el uso y abuso de los animales; mientras tengan estándares de bienestar durante sus vidas. Las éticas centradas en el sufrimiento contradicen lo anterior, las experiencias de sufrimiento afectan negativamente a los seres sintientes de forma mucho más significativa que las experiencias positivas del disfrute. Por lo tanto, el bienestar animal debe ser rechazado para ser remplazado por las éticas centradas en el sufrimiento, con ello la “crianza bienestarista de los pulpos” resulta inaceptable. Todos los seres sintientes (humanos y no humanos) tienen el derecho básico a no ser considerados propiedad de otros. Se nace libre, y vale la pena reiterarlo cuantas veces sea necesario.

REFERENCIAS

- ÁVILA GAITÁN, I.D. Las ocho inflexiones de los animalismos situados. *Fractal*, No. 91, 2023. Disponible en: <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal91Avila.php>. Acceso ene. 2023.
- BATTÚ, N. Falacias y manejos falaces con impacto jurídico: ideas para detectarlos y neutralizarlos. 1a ed. Santa Fe: Ediciones Universidad Nacional del Litoral, 2020.
- BIRCH, J. et al. Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod, Molluscs and Decapod Crustaceans. Londres: The London School of Economics and Political Science, 2021.
- BRIONES, A. Una defensa de las axiologías centradas en el sufrimiento. *Ágora*, vol. 41, pp. 13-25, 2022.
- BROOM, D.M. Considering animal's feelings. *Animal Sentience*, vol. 5, no. 5, pp. 1-12, 2016.
- BROOM, D.M. Sentience and animal welfare. Wallingford: CABI, 2014.
- BROWNING, H. What is good for an octopus? *Animal Sentience*, vol. 243, 2019.
- BROWNING, H. y VEIT, W. Improving invertebrate welfare. *Animal Sentience*, vol. 5, no. 29, 2020.
- CONNIFF, R. Wildlife Farming: Does It Help Or Hurt Threatened Species? *Yale Environment 360*, New Haven, Yale School of the Environment, 2016. Disponible en: https://e360.yale.edu/features/wildlife_farming_does_it_help_or_hurt_threatened_species. Acceso jun. 2022.
- FARIA, C. Equality, Priority and Nonhuman Animals. *Dilemata*, vol. 14, pp. 225-236, 2014.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION. Aquaculture. Roma. Disponible en: <https://www.fao.org/fishery/es/aquaculture>. Acceso sep. 2022.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION. Artículo 6.19 Principios Generales. Código de Conducta para la Pesca Responsable. Disponible en: <https://www.fao.org/3/W4493S/w4493s03.htm>. Acceso el 30 jun 2022.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION. El estado mundial de la pesca y la acuicultura. Roma. 243p. 2020. Disponible en: <https://www.fao.org/3/ca9229es/ca9229es.pdf>. Acceso sep. 2022.

FRANCIONE, G. Introducción a los derechos de los animales: ¿Tu hijo o el perro? Prensa de la Universidad de Temple, 2010.

GIMENEZ-CANDELA, M. Dignity, sentience, personality: the legal relationship between Animals and Humans. *Da Derecho Animal*, vol. 9, no. 2, pp. 17-28, 2018.

HORTA, O. Egalitarianism and Animals. *Between the Species*, vol. 19, pp. 108-144, 2016.

HORTA, O. Un paso adelante en defensa de los animales. Madrid: Plaza y Valdés, 2022.

JACQUET, J., FRANKS, B. and GODFREY-SMITH, P. The octopus mind and the argument against farming it. *Animal Sentience*, vol. 26, no. 19, 2019.

JACQUET, J., FRANKS, B., GODFREY-SMITH, P. y SÁNCHEZ SUÁREZ, W. The Case Against Octopus Farming. *Issues in Science and Technology*, vol. 35, no. 2, pp. 37-44, 2019.

JOY, M. Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo. Plaza y Valdés, 2013.

LOCKWOOD, J.A. The moral standing of insects and the ethics of extinction. *Florida Entomologist*, vol. 70, pp. 70-89, 1987.

LONGO STEFANO B., CLARK, B., YORK, R., JORGENSON, A.K. Aquaculture and the displacement of fisheries captures. *Conservation Biology*, vol. 33, no. 4, pp. 832-841, 2019.

LOW, P. Cambridge Declaration on Consciousness, En: PANKSEPP, J.; REISS, D.; EDELMAN, D.; VAN SWINDEREN, B.; LOW, P.; KOCH, C. (Ed.), proclamada en Cambridge, UK, en la Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, Julio 7, 2012. Disponible en: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Acceso ago. 2022.

MARSHALL, C. The world's first octopus farm - should it go ahead? BBC environment and rural affairs correspondent, 2021. Disponible en: <https://www.bbc.com/news/science-environment-59667645>. Acceso jun. 2022.

MELLOR, D.J. Welfare-aligned Sentience: Enhanced Capacities to Experience, Interact, Anticipate, Choose and Survive. OIE. Código Sanitario para los Animales Terrestres 6/08/2022. Capítulo 7.1. Introducción a las recomendaciones para el bienestar de los animales. Disponible en: https://www.woah.org/fileadmin/Home/esp/Health_standards/tahc/current/chapitre_aw_introduction.pdf. Acceso dic. 2022.

OLIVEIRA, E. M., y GOLDIN, J. R. La legislación de protección animal para fines científicos y la no inclusión de los invertebrados – análisis bioético. *Revista Bioética*, vol. 22, no. 1, pp. 45-56, 2014.

ORTIZ MILLÁN, G., ¿Son éticamente justificables los zoológicos? En: Aguilera Drey, B., Lecaros, J.A., Valdés Meza, E. (Ed.) *Ética animal, fundamentos empíricos, teóricos y dimensión práctica*, pp. 307-324, 2019.

PROCTOR, H.S., Carder, G. y Cornish, A.R. Searching for animal sentience: A systematic review of the scientific literature. *Animals*, vol. 3, pp. 882-906, 2013.

RIDLON A.D., Wasson K., Waters T., Adams J., Donatuto J., Fleener G. et al. Conservation aquaculture as a tool for imperiled marine species: Evaluation of opportunities and risks for Olympia oysters. *Ostrea lurida*. *PLoS ONE*, vol. 16, no. 6, 2021.

ROZAS, M., CANCINO-RODEZNO, A. y HORTA, O. Las éticas centradas en el sufrimiento y sus implicaciones para el cuestionamiento del uso de los animales: Suffering-Focused Ethics and their Implications for the Critique of the Use of Animals. *Revista De Filosofía*, vol. 38, no. 99, pp. 81-97, 2021.

SHIPMAN, M. Aquaculture does little, if anything, to conserve wild fisheries. North Carolina State University, 2019. Disponible en: <https://news.ncsu.edu/2019/02/study-aquaculture-does-little-if-anything-to-serve-wild-fisheries/>. Acceso jun. 2022.

SINGER, P. Todos los animales son iguales. En: *Liberación animal*. Madrid: Trotta. pp. 37–59, 1999.
TÉLLEZ, E., SCHUNEMANN, A., VANDA, B., Y LINARES, J. Argumentos con los que se intenta legitimar la enseñanza lesiva con animales en medicina veterinaria y zootecnia. *Dilemata*, vol. 15, pp. 289-298, 2014.

TENSEN, L. Under what circumstances can wildlife farming benefit species conservation? *Global Ecology and Conservation*, vol. 6, pp. 286-298, 2016.

VAN HUIS, A. Welfare of farmed insects. *Journal of Insects as food and feed*, vol. 5, no. 3, pp. 159-162, 2019.

VINDING, M. Suffering-focused ethics: Defense and implications, Copenhagen: Ratio Ethica Acceso en dic. 2022.

VILLAMOR, A. The Suffering of Invertebrates: An Approach from Animal Ethics. *Tópicos, Revista de Filosofía* 61, pp. 403-420, 2007-8498 (en línea). Disponible en: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/1197/1843>. Acceso sep. 2022.

GLISSANT Y GUATTARI. CONJETURAS SOBRE UN LIBRO NO ESCRITO

GLISSANT AND GUATTARI. CONJECTURES ABOUT AN UNWRITTEN BOOK

*Cristina Pósleman*¹

*Carlos Aguirre Aguirre*²

Resumen: A partir de una fotografía que reúne a Guattari y Glissant, y de los testimonios sobre un libro que planeaban escribir juntos, proponemos pensar un posible pacto de complicidad poética que se teje entre la estela de sendas obras. Para ello, cotejamos algunas categorías nucleadas preferentemente en torno a la figura del rizoma; y resaltamos la idea de abismo negro para dar cuenta de cierta asimetría relativa a las respectivas condiciones de enunciación. Nuestro propósito es esbozar, en el encuentro de estas escrituras, ese libro no escrito que nutriría las hipótesis sobre una reciprocidad teórica y metodológica entre las respectivas propuestas.

Palabras-clave: Guattari-Glissant-rizoma-abismo negro

Abstract: Starting from a photograph that brings together Guattari and Glissant, and from the testimonies about a book they planned to write together, we propose to think about a possible pact of poetic complicity that is woven between the wake of their two works. To do this, we compare some categories nucleated preferably around the figure of the rhizome; and we highlight the idea of black abyss to account for a certain asymmetry relative to the respective conditions of enunciation. Our purpose is to outline, in the meeting of these writings, that unwritten book that would nourish the hypotheses about a theoretical and methodological reciprocity between the respective proposals.

Keywords: Guattari-Glissant-rhizome-black abyss

Resumo: A partir de uma fotografia que reúne Guattari e Glissant, e dos depoimentos sobre um livro que pretendiam escrever juntos, propomos pensar um possível pacto de cumplicidade poética que se tece entre o rastro de ambas as obras. Para isso, comparamos algumas categorias preferencialmente centradas na figura do rizoma; e destacamos a ideia de um abismo negro para dar conta de uma certa assimetria relativa às respectivas condições de enunciação. Nosso propósito é delinear, no encontro desses escritos, aquele livro não escrito que alimentaria as hipóteses sobre uma reciprocidade teórica e metodológica entre as respectivas propostas.

Palavras-chave: Guattari-Glissant-rizoma-abismo negro

¹ Instituto de Expresión Visual-Universidad Nacional de San Juan (IEV-UNSJ), San Juan, Argentina. ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-9986-6183>. E-mail: cristinaposleman@yahoo.com.ar

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Filosofía – Universidad Nacional de San Juan (IDEF-UNSJ), San Juan, Argentina. E-mail: aguirreaguirreCarlos@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

<https://doi.org/10.36311/1982-8004.2023.v16.n2.p47-60>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUCCIÓN: UNA FOTOGRAFÍA

Entre las fuentes que certifican la relación entre Édouard Glissant y Félix Guattari, sobresale sobre todo una, por su rico contenido gestual. Nos referimos a una famosa fotografía que circula en la red desde hace tiempo. Guattari tiene una mano apoyada amistosamente en el hombro de Glissant, quien le convida fuego con su cigarrillo. Una atmósfera de intimidad palpita en la escena. No se sabe muy bien quién tomó la fotografía, si Sylvie Glissant, la esposa de Édouard, o Josephine Guattari, la presumiblemente por entonces pareja de Guattari³. Lo que sí nos es posible arriesgar es que allí no sólo se cristaliza la historia de una amistad. O que, en todo caso, esto ocurre en la medida en que allí late una miríada de fenómenos intelectuales, teóricos y, principalmente, poéticos. Una usina de efectos que juega con la polisemia de los gestos. ¿Quiénes se abrazan? ¿Frente a qué miradas? ¿Por qué están en una biblioteca? ¿Son acaso los libros que pueblan la escena las hidras carnosas de un mapa heterogéneo que desestabiliza las paralizaciones de la Historia (con mayúscula)? ¿O son simplemente zonas apiladas, desconocidas y de títulos invisibles que murmuran otro tiempo por venir? ¿Con qué otras máquinas hacen máquina? Glissant y Guattari dan la espalda a las estanterías, aunque, se sabe, de sus encuentros resultó el sueño de escribir un libro juntos.

Glissant sobrevivirá al amigo. En ocasión de un homenaje a Guattari, realizado en el año 1994, convocado por el artista experimental Jean-Jacques Lebel, al que está invitado un grupo numeroso y diverso de personas cercanas al homenajeado, Glissant se refiere a las conversaciones mantenidas con su amigo sobre la escritura, el lenguaje y la poesía⁴. Parece querer interceder frente a la tendencia que se arraigaría en los ochenta, a adjudicar al pensamiento guattariniano el carácter de escurridizo respecto del compromiso frente a los movimientos de la historia y las coyunturas. Cariñosamente en guardia, Glissant atribuye a la inmensa lucidez de Guattari el hecho de haber atendido a lo que nombra como lugar común de las culturas. Y resalta la enorme generosidad del amigo, por considerar este lugar común no como un emplazamiento cerrado a priori, sino como un núcleo que se replica al infinito. Glissant expresa su sincero agradecimiento por haber aprendido esto de Guattari.

Por eso, la fotografía, que permanece como testimonio de una relación promisoriosa, es una invitación a habitar un paisaje virtual. No es un libro imposible, ni uno fallido. Es un libro cuya inconcreción material puede ser asumida como posibilidad abierta. Aún sin ser escrito, el libro ya tuvo su aparición en el número

³ En comunicación virtual con Bruno Guattari y Sylvie Glissant.

⁴ Lebel, J.J. [François]. (2021, Octubre 1). Monument [Archivo de video]. Recuperado de <https://vimeo.com/619813462>. Se trata del registro audiovisual que resultó de la obra titulada "Homenaje a Félix Guattari", realizada por el artista Jean-Jacques Lebel, en el marco de la exposición colectiva "Hors Limites", que se llevó a cabo en el Centro Georges Pompidou (1994-1995). La obra se instaló en el Foro del Centro. Durante la duración de la exposición que fue de tres meses, Lebel improvisaba encuentros con invitados como, a parte de Edouard Glissant, Allen Ginsberg, Pascale Criton, Serge Pey, entre otros.

especial de Chimerès (1994), la revista que Guattari crea y dirige con Deleuze⁵. Habría que reconocer, también, que es un libro que no ha sido tan evocado como otros posibles trabajos que Guattari habría concretado, si su vida no se hubiera interrumpido tan pronto. Quizás algo se venía con Deleuze, como sugiere el párrafo final del texto que Oury escribe como homenaje a su compañero de 40 años⁶. Pero este libro que escribiría con Glissant se ha convertido en los últimos años, en unas de las piezas clave para poner a hablar juntas voces que, como intentaremos mostrar, se precisan mutuamente. Nos detenemos ahora en el despliegue de esta conexión.

EL PACTO POÉTICO

Glissant y Guattari se conocen a través del mencionado Jean-Jaques Lebel, quien, merecido es compartir esta información, es ese joven que lleva en sus hombros a Caroline de Bendern en la célebre imagen que retrata los aires de mayo del 68. El vínculo entre ellos se forja precisamente a principios de los ochenta como una amistad sin vueltas, según lo relatado por Sylvie Glissant (2016, p. 19).

Félix Guattari es ya un psicoanalista y filósofo controvertido. Ha publicado *Psicoanálisis y Transversalidad* (1972), *La revolución molecular* (1977) y *El inconsciente maquínico* (1979). Junto a Gilles Deleuze han publicado dos libros, *Kafka. Por una literatura menor* (1974) y *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia* (1972-73/1985). Publicarán un tercero por esos años, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1980/2002). Ni los textos que escribe solo, ni los libros escritos a dúo con el filósofo de Vincennes, son unos más en la biblioteca de la *intelligentzia* francesa. Han sacudido fuerte, como para empezar, al ambiente *psi*. El propio Lacan se ha sentido interpelado y alterado por el supuesto libro que en conjunto Deleuze y Guattari publicarían entrados los setenta⁷. Pero no sólo eso. No hay duda de que el ambiente *psi* está por esas épocas entreverado con el artístico y que este se ve expresamente influenciado por los libros de Félix. (Aunque quizás pueda decirse que el arte y el psicoanálisis siempre lo estuvieron y que el estudio sobre esas articulaciones, aún está lejos de agotarse). El mismo Guattari vive rodeado de artistas. Basta con nombrar, a parte del propio Lebel, a Allen Ginsberg,

⁵ Nos referimos a: Revue Chimères, n. 90, p. 19-31, mar./2016/3. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2016-3.htm>. Acceso en: 3 abr. 2023.

⁶ Reproducimos el fragmento: “Todo un mundo de intercambios, de iniciativas, de toma de posición. Y el trabajo minucioso, riguroso, con Gilles Deleuze, hasta ese día de agosto, 29, cuando ellos debían encontrarse nuevamente...” (OURY, 1992. Trad. nuestra)

⁷ Lacan habla de Deleuze en más de una ocasión. Sobre todo entre 1967 y 1969, se refiere a *Diferencia y repetición* (1968) y a *Lógica del sentido* (1969). Pero sin dudas el libro más elogiado es *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel* (1967), al que reconoce como lo mejor escrito sobre masoquismo hasta el momento (DOSSE, 2007, p. 223). Distinta es su reacción cuando se entera que Guattari, su discípulo y analizado, está escribiendo un texto junto a Deleuze. Invita a Guattari a cenar para hablar de ello. Fue la última vez que se encontraron. Según testimonios cercanos, tras la publicación de *El Antiedipo* Lacan estaba furioso y se toma el asunto como una ofensa personal, incluso llegó a alentar a sus discípulos a desacreditar el libro (DOSSE, 2007, 222-223, 252).

Pascale Criton, Chistine Piot, Serge Pey, entre la larga lista que podría resultar. Con el pasar de los años no es un delirio considerar estas confluencias afectivas, como ensayos de las utopías guattarinianas. Lejos de pensarlas como horizontes distantes, estas experiencias son vividas como oportunidades de intensificación de las singularidades, de operaciones micropolíticas -para usar la jerga-, que serían, para Guattari, la única vía capaz de dar batalla al fascismo en todas sus dimensiones.

Por eso, desde ya cabe una advertencia. En varias ocasiones el propio Guattari se encargó de aclarar que, lo que a partir de finales de los ochenta teorizará como paradigma estético, no coincide exclusivamente con el mundo de les artistas. Lo que a Guattari le interesa es resaltar la relación de inherencia de la dimensión estética con respecto a las lógicas relacionales. Esto quiere decir, procurar dejar todo lo despejado que se pueda lo que llama focos de singularización de la existencia, que, al momento de elaboración de estas teorías, se encuentran recubiertos por la valorización capitalística (GUATTARI, 1991, p. 1-2). Las marcas de la experimentación de esta articulación será la constante en la mayoría de los textos de Guattari.

Lo cierto es que algunos de los planteos que viene haciendo han provocado más de una molestia. Unos de los más controversiales son, sin dudas, que el deseo no es el lugar de la falta y que el inconsciente no está alojado en el lenguaje; que es una fábrica, no un teatro de representación. Pero, atendamos a *El Antiedipo*. Quizás sea preciso tener en cuenta, entre los planteos de Deleuze y Guattari, uno que no llegará a movilizar tanto al ambiente filosófico francés ni al *psi*, como lo harán los que acabamos de enumerar. Y a juzgar por las fuentes que reseñan las visitas de Guattari a Latinoamérica, puede ser que haya influido más en el ámbito académico y militante de Brasil, Chile y Argentina⁸. El caso es que, hasta el momento, continúa casi imperceptible en la ensayística metropolitana⁹. Transcribimos una vez más esta cita que, desde hace unos cuantos años, nos está llevando a lecturas de Deleuze y Guattari, e incluso de otros autores de la llamada filosofía francesa contemporánea, que se corren respecto de las hipótesis de lectura cuyo enfoque se restringe a la llamada filosofía occidental¹⁰. Los

⁸ Guattari viajó a Brasil en siete oportunidades, entre 1979 y 1991. Visita Chile y Argentina en 1991. Para una profundización del contexto de dichas visitas, remitimos a: KAMINSKY, G. Guattari. Cartografías del deseo. Buenos Aires: La marca, 1995; GUATTARI, F. Las luchas del deseo. Capitalismo, territorio, ecología. Santiago: Pólvora, 2020.

Reconocemos la influencia de Deleuze y Guattari en la obra de la filósofa Suely Rolnik, una de las pocas que articula esta influencia en el contexto de enfoques descoloniales. Remitimos a: ROLNIK, S. Esferas da insurreição. Notas para uma visa não caferinada. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

⁹ Tomamos el concepto de “metropolitana” como lo comprende Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (1961). Lo “metropolitano”, en un sentido vasto, Fanon lo analiza como lugar y proyecto que instituye una determinada forma de comprender los efectos de los discursos civilizatorios y del ejercicio imperial del colonialismo moderno. En esto, no solo se explica la dominación metropolitana en términos políticos y económicos, sino también en los órdenes subjetivos, existenciales y micropolíticos que dinamizan severas formas de racialización en los cuerpos y las poblaciones

¹⁰ Utilizamos el término occidental en minúsculas para dar cuenta de la distancia que elegimos asumir respecto de las catalogaciones eurocentradas. Pero insistimos en el término porque nos parece la mejor manera de enmarcar la propuesta editorial que nos viene de las metrópolis europeas y norteamericanas.

autores escriben: “Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y veremos que, incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima” (DELEUZE y GUATTARI, 1985, p. 177). Este pronunciamiento ponía en entre vistas fibras sensibles de ese aparato teórico clínico que se había vuelto monstruoso. Vale decir, se había convertido en una batería de conceptos, categorías e indicaciones clínico metodológicas que se auto dispone, durante el siglo al que le fue funcional, como un dispositivo de análisis universal que, sin filtros, es extrapolado a contextos coloniales. Y, que pasa por alto que, así incurre en lo que Fanon nombra como “oblatividad sádica”, una operación consistente en adjudicarse tácitamente cierta corrección epistémico racial al suponer condiciones universales de constitución psíquica o subjetiva (FANON, 2015, p. 137). De manera tal que, en el análisis clínico, el mismo dispositivo se aplica al militante por la independencia argelina, como al burgués blanco, descendiente de galos; a la académica afrodescendiente como a la blanca de la *Sorbonne*.

Ya en los ochenta había pasado mucha agua por el río. La europeidad comenzaba a estar entre los ojos de la academia. Unas ráfagas fuertes de crítica anticolonialista, dejaban ver el cinismo constitutivo del contrato epistemológico¹¹ ahora aceptado por las lógicas financieristas y la nueva máquina comunicacional e informacional. Los gritos de la antipsiquiatría no habían hecho posible problematizar suficientemente la complicidad de la modernidad respecto del colonialismo. A pesar de que ponía en entredicho la biunivocidad de lo real (o la aplicación del esquema familiarista a toda relación social), no alcanzaba a detectar, según Deleuze y Guattari, las marcas de la relación de indiscernibilidad entre ellas. Y, por ello, no alcanzaba a divisar la operación de racialización que, para los autores, está en la base misma del programa capitalista (DELEUZE y GUATTARI, 1985, p. 330). En 1981 Deleuze y Guattari publicarán *Mil Mesetas*, donde sellan definitivamente este giro anticolonialista que habían emprendido en los setenta, sumando al análisis de las implicancias recíprocas e inmanente de la esfera del deseo y de lo social y político, que habían efectuado en *El Antiedipo* el desarrollo de lo que llaman ecumenización de la axiomática capitalista. En ese momento teorizan particularmente sobre la condición bimodal isomórfica y heterogénea de la expansión de la “ofensiva neoliberal a escala mundial” (2002, p. 443), refiriéndose a la articulación de los efectos de la axiomática en el espectro de las naciones sobre las que se aplica. Si *El Antiedipo* intersecciona deseo y política mostrándonos un capitalismo que recurre a la violencia cínica oblativa para su expansión, *Mil Mesetas* nos muestra un capitalismo ecuménico que no tiene empero en restar axiomas (es decir, derechos) cuando se trata de sustraer la condición de no axiomatizables de las minorías. Más aún cuando se trata de las periferias polimórficas, como nuestros países sureños (2002, p. 444). Con

¹¹ Con esta expresión nos referimos a las condiciones –muchas veces tácitas– bajo las cuales se lleva a cabo la dinámica de intercambios entre las instituciones académicas.

ellas se juega más rápido y más furioso. Pero al momento de cartografiar las líneas que compondrían la resistencia a esta ofensiva neoliberal, los autores no dudan en referirse particularmente a textos literarios. Sin Fitzgerald, sin Maupassant, sin d'Aurevilly, las líneas de fuga creadoras de nuevos territorios existenciales, son imposibles. No hay página en la que no palpite la indicación performativa: más atención a las intensidades, a las velocidades; que a las categorizaciones aplicativas.

Por parte de Glissant, el multilingüismo oral, poético y escritural venía siendo una inquietud temprana manifestada en los diálogos académicos e intelectuales con Henri Pichette, Denis Roche, Maurice Roche y Maurice Nadeau, en tanto integrantes de la dramaturgia y la literatura experimental francesa de la primera mitad de la década de los cincuenta¹². Tales vínculos habían conducido a Glissant a manifestar su interés por el surrealismo principalmente debido a la influencia de Nadeau y a la repercusión del poemario *Cuaderno de un retorno al país natal* (1939), de Aimé Césaire, en la generación de jóvenes intelectuales martiniqueses (entre ellos también Frantz Fanon). La modulación estética de Glissant resultaba, entonces, cómplice de una lectura particular del surrealismo y de Césaire, pues, vaya al caso, el espíritu de trabajos poéticos y ensayísticos como *El Sol de la Conciencia* (1956-2004) y *Las Indias* (1956) consiste en un intento por radiografiar las patologías de las lógicas relacionales, que involucra no solo la fecundidad viva de las historias orales, la subjetividad caribeña y el desarraigo de las poblaciones trasplantadas del Caribe, sino también el movimiento cosmológico creativo de las mixturas nacidas del trauma, la economía de la plantación y las huellas de un pasado doloroso -el barco negrero en tanto cosmogonía del Caribe siguiendo el relato de Glissant en *Introducción a una poética de lo diverso* (1996-2022)-.

Ahora bien, siguiendo la ruta de una hipotética complicidad entre Glissant y Guattari constelada desde y para sacudir un determinado estado de cosas, resulta revelador notar antes cómo las inquietudes estéticas de Glissant decantan, ya en los años setenta y ochenta, en una prosa poética y cultural inquietada por los estadios políticos de los procesos de liberación nacional y descolonización en el entonces llamado Tercer Mundo, y cuya mayor concreción analítica será su trabajo *El Discurso Antillano* (1981-2010). No sólo Sylvie Glissant destaca la movilización de su pareja por encargarse, siguiendo a *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon (1952-2015), de la tarea colosal que significa trazar un “inventario de lo real” (FANON, 2015, p. 151), sino también Raphaël Confiant, Jean Bernabé y Patrick Chamoiseau, autores de *Elogio de la Creolidad* (1989-2013). Esta triada de escritores notan que *El Discurso...* de Glissant analiza cómo lo “real caribeño” es una comunidad “balbuceante e inmóvil” (2013, p. 35) mediante una autoexploración con sentido catártico, nuevamente en referencia

¹² Ver en: <http://www.edouardglissant.fr/jeunesse.html>

a Fanon, y empujada por constituirse como manifestación estético política capaz de fracturar los valores occidentales y la universalidad de lo Uno (2013, p. 16).

Entonces, ¿qué núcleo en común con Guattari muestra esta intención de Glissant por articular un desvío poético nacido de lo sublimado (GLISSANT, 2010: 182) por la Historia colonial? El concepto de sublimación aparece repetidas veces en *El Discurso...* y en *Filosofía de la Relación* (2009-2019) de Glissant. Más allá del uso psicoanalítico que se reconoce en los análisis de Sigmund Freud, Jacques Lacan y Melanie Klein para explicar el proceso de pérdida de un objeto sexual y su reemplazo por un objeto no sexual, Glissant lo resignifica, sin mayores detalles, en la forma de subsunción histórico cultural por parte de Occidente (con mayúsculas, como lo escribe Glissant) de las diversidades. De la misma manera que Fanon, Glissant intenta vincular los hechos y comentarlos, para después notar cómo en “cada línea escrita en cada proposición enunciada tenemos una impresión de algo inacabado” (FANON, 2015, p. 151). Con esto, el delirio verbal y lingüístico de *El Discurso...* desarma las fijaciones imperialistas y las esquematizaciones previas al momento de pensar los flujos continuos que organizan los meandros culturales del Caribe. Glissant apuesta por lo Diverso, “que no es lo caótico ni lo estéril, (que) significa el esfuerzo del espíritu humano hacia una relación universal, sin trascendencia universalista” (2010, p. 182).

Así se va sellando este pacto, con mosaicos múltiples que se construyen y destruyen allende al mar Atlántico, y que se avizoran como componentes de un sentido estético mayor, en el que cada particularidad no se disuelve en la otra, sino que se articula en una relación multilingüe inacabada, imprevista y abismal. Con esto, la inquietud de Deleuze y Guattari por lo que llaman movimientos de desterritorialización de las máquinas deseantes en *El Antiedipo* y que podemos reencontrar, aunque ya no igual, en la teorización de las dinámicas de intensificación y desintensificación de las líneas que constituyen los agenciamientos, que elaboran en *Mil Mesetas...*, resuena con el empuje glissanteano por entender este concepto de lo Diverso en clave de una estrategia que desborda el imaginario occidental, y con ello su larga amalgama de dicotomías.

En consonancia con estos planteos, hay uno que puede considerarse ejemplar, y es la obstinación de Glissant por crear un lenguaje que haga tambalear las uniformizaciones de la tradición occidental y el credo identitario de los discursos civilizatorios coloniales. El autor canaliza esta cuestión en lo que conceptualiza como un pensamiento de la opacidad (GLISSANT, 2017, p. 144; 2019, p. 78). Echa mano del vocabulario ontológico, y teoriza la opacidad como un ser-como-siendo que se oscurece bifurcadamente por sobre los rodeos esclarecedores y unificadores de los absolutos del Ser (GLISSANT, 2019, p. 72). Y conecta esta constelación conceptual en torno a la opacidad con la teoría del caos de Ilya Prigogine y el nomadismo de Deleuze y Guattari. El préstamo que hace Glissant de los estudios de Prigogine se evidencia en la artesanía

de la noción de Caos-Mundo (Glissant la escribe con mayúscula), que no está ligada con leyes dinámicas estables, sino con movimientos fluctuantes temporalmente. Y que, por ello, impiden una explicación de las dispersiones culturales a partir de normas biológico naturales (PRIGOGINE, 1997, p. 108). Glissant se ve atraído por el hecho de que, bajo este espíritu, hay un principio de irreversibilidad detectado en la forma de una ley temporal. En su pensamiento este factor se hace lugar como un movimiento nómada en el que las huellas y los archipiélagos dialogan, se resquebrajan y mutan en una fecunda disolución dentro de lo multilingüe. En esta misma línea, Glissant desarticula la figura del rizoma, no sin presentar su diferencia, coherentemente con su propia tesis sobre la lógica relacional. Dice Glissant: “el pensamiento de Deleuze y Guattari relativiza sistemáticamente. No resulta indiferente que uno de sus primeros objetivos haya sido el libro (libro-raíz, libro-raicilla, libro-rizoma) y la *cuantificación de la escritura* (...) [E]sta rápida incursión de ambos autores en la Relación (el relevo, lo relativo, lo relatado) ignora grandemente *las situaciones que son otras*” (GLISSANT, 2010, p. 188, cursivas en el original). Efectivamente, hay un factor que Glissant extraña en la teoría de Deleuze y Guattari, y que no es otro que la posibilidad de admitir la negociación con cierta abstracción controversial anidada en la figura del rizoma, inclusive acordando con la teoría de los agenciamientos maquínicos y el nomadismo postulados en *Mil Mesetas...* Factor que él mismo despejará en su trabajo de reapropiación del concepto.

Vale aclarar que el propio Guattari se acercará cada vez más a la teoría del caos, quizás dejándose atravesar por el aire de época, pero seguramente también influenciado por su amigo Glissant. En efecto, *Caósmosis* vendrá en el año 1992. Posiblemente mucho de lo que Guattari estaba pensando en esos años resultaría material para ese libro añorado. Hay un término potentísimo que presenta en una entrevista que le hace el chileno Juan Luis Martínez en el año 1991, durante su estancia en Chile. Martínez está indagando sobre la idea del entrevistado acerca de la relación del inconsciente, la poesía y el trabajo esquizoanalítico. Guattari acuña el término caosmética, para referirse al movimiento de inmersión poética en las zonas de este inconsciente maquínico, como una manera de realimentar el absoluto desorden, la catástrofe, y refundarlo en el mismo movimiento en que se produce esa abolición (MARTÍNEZ, 2000).

Seguramente la fotografía nos está alentando a captar la precisión entre, y la fecundidad de, las conexiones entre el pensamiento antillano -incluida la poesía-, y el metropolitano.

A lo anterior, se suma el interés de Guattari y Glissant por el happening de Lebel como arte de lo inmediato que, creado desde el remontaje de los rescoldos pretéritos de la *culture pop*, pareciera ser el canal *beat* de eso que Glissant ve también en la obra del chileno Roberto Matta. Escribe: “[l]o que reconocemos en ella es ante todo el movimiento que anima nuestros impulsos idealistas más personales y consolida

nuestro enraizamiento en la realidad más común (GLISSANT, 1984, p. 22). Para Lebel el happening diagrama un estado espiritual especial, libre de sofisticaciones y “de prejuicios de la industria” (1967, p. 24). Hay una osadía creativa que es, asimismo, afrenta estética contra un reparto de lo sensible, parafraseando a Jacques Rancière, administrado por la industria cultural.

Dándonos una licencia metodológica, pensamos que puede ser fecundo considerar este vínculo entre Guattari y Glissant una especie de *happening* poético enfocado en buscar el componente práctico y cultural de nuevas formas de hacer y deshacer no sólo la propia obra de arte en el mundo, sino de performar ensayos de mundos mismos; de idear nuevas formas de mirar imbuidas en el caos -el Caos-Mundo de Glissant (2016) y la Caósmosis de Guattari (1996)-, en las cuales se ven involucradas esas metamorfosis que niegan toda lectura sintética y dialéctica de lo real. Oscar Masotta da una puntada sugestiva al señalar que el *happening* dinamiza una hibridación de los códigos y una “técnica de discontinuidad” (2017, p. 154). Desmitificar, desacralizar, revelar e indagar el repertorio generalizador del pensamiento occidental, partiendo del hecho de, como dice Glissant, “Occidente no es un lugar, sino un proyecto” (2010, p. 9), nos habla de las sinuosidades de un drama poético nacido por y en el caos histórico y epistemológico; en medio de un vínculo afectivo, teórico y cómplice sin síntesis, sin libro, sin la solemnidad de una claridad estética y sí, en cambio, guiado por el inventario de las opacidades (GLISSANT, 2010) y de las célebres máquinas deseantes que se manifiestan contra los auto centramientos de un Yo transparente, soberano y rector (GUATTARI, 1996).

Viene al caso compartir nuestras conjeturas sobre el papel que tiene Lebel en este vínculo. Quizás haya sido este personaje lo suficientemente inquieto como para provocar esas presentaciones cuyas proyecciones sobrepasarían el mero divertimento social e incluso el vínculo práctico artístico, y se enfocarían en diagramar las heterogénesis de un Ser procesual y polifónico (GUATTARI, 1996, p.72) o de un Ser que se afirma solo para distraerlo (GLISSANT, 2019, p. 216).

EL ABISMO NEGRO

Entonces, ¿cómo va desplegándose este pacto poético? ¿Cuál sería esa materia intensa -para llamarle en jerga-, que lo compondría?

Cuando Glissant y Guattari se conocen las estelas de la Revolución Mexicana y la Revolución Rusa estaban perdiendo su soplo dentro del marxismo occidental, y el psicoanálisis lacaniano entraba en un periodo de estancamiento en Europa. Las luchas anticoloniales de África y Latinoamérica, las movilizaciones por los derechos civiles de las comunidades negras en Estados Unidos, y la emergencia de los movimientos indigenistas

y feministas comenzaban a calar hondo en los procesos de subjetivación política y cultural poniendo en escena mecanismos de alterización y racialización que se creían superados. Como veníamos presentando, el campo artístico, la esfera *psi* y las filosofías occidentales ya no podían desatender el tenor de estas modulaciones conceptuales entre la filosofía de las opacidades y del abismo negro; y la de los flujos deseantes y de las dinámicas maquínicas de las multiplicidades, que se estaba desatando. Si el mayo del 68 tuvo o no lugar es, por los años ochenta, conversación pasada. Lo que queda claro, dentro de todas las incertidumbres que este acontecimiento había dejado encendidas, es que la inercia con la que opera el lenguaje de la lógica relacional imperante ha sido discontinuada. Para Guattari se trataba de dar cuenta de una dictadura del significante en agonía (GUATTARI, 1998, p. 28-30)¹³, mientras que para Glissant se trata de una necesidad de pesquisar nuevas filiaciones que funcionan sobre un campo plurilingüe; una tragedia “de muchos Nosotros, de tantos Yo, implicados en uno solo, y dado por todos” (2010, p. 146). Sylvie Glissant nota que su compañero comienza a pensar una forma no lineal de escribir la historia, de vivirla y de frecuentarla precisamente en estas rupturas, incluso en su opacidad, en sus agujeros, en sus “abismos”. Escribe que “Félix y Édouard también se encontraron en esta relación con las huellas que, en la creación y en el arte, son siempre productivas” (GLISSANT, 2016, p. 22. Trad. nuestra).

A juzgar por lo que Guattari escribirá luego con Deleuze en *¿Qué es la filosofía?* (1991-1992), la contundencia de cierta condición constitutiva de los hilos que mueven lo que ellos conciben como el proceso de “europeización” (1992, p. 110) ya no es soslayable. Vienen desde *El Antiedipo* echando mano a escrituras escasamente visitadas por la filosofía dominante, que les proporcionan las evidencias que requieren. En efecto, el movimiento de la negritud encabezado por Césaire, Suzanne Césaire, Leopold Sengor y León-Gontran Damas, y la analítica de la alienación antillana de Fanon, han venido desnudando la complicidad de los intelectuales, militantes y psicoanalistas con el accionar de esta maquinaria de europeización. Ejemplo de esto son las discusiones abiertas por Fanon en *Piel negra...* y por Césaire en *Discurso sobre el colonialismo* (1950) sobre las operaciones ahistóricas del complejo de dependencia analizado por Octave Mannoni en su *Psicología de la colonización* (1956)¹⁴. Mostrando cierta resonancia con este propósito, la experimentación guattariniana no se agotará en las teorizaciones sobre el lenguaje. Su compromiso con las luchas por la independencia

¹³ Elegimos este texto para apuntar el desafío de Guattari de argumentar en contra del significante, ya que es la primera vez de una serie de oportunidades en las que lo hará.

¹⁴ Cabe señalar que la crítica de Fanon a la teoría de Mannoni indaga el supuesto proceso de dependencia inconsciente del malgache para con el colonizador. Fanon señala que hablar de un complejo de dependencia no sólo ontologiza el vínculo racista, sino también convierte al racismo y al colonialismo en problemas cuya solución se daría en la superación del trastorno —*el complejo de Caliban*— ocluyendo los elementos históricos, existenciales y prácticos que los configuran y reproducen. Por su parte, Césaire apunta que Mannoni es cómplice de un humanismo reaccionario cuyo sentido es producir explicaciones abstractas del colonialismo anti-negro. Una revisión hecha por el propio Mannoni sobre su trabajo se puede encontrar en *La otra escena: claves de lo imaginario*.

argelina y su posicionamiento respecto de la resistencia Palestina palparán en su trabajo de manera tal que, por momentos, el tono emancipatorio disputará con el analítico, su propósito fundamental. Un empeñamiento por descifrar los hilos que conectan las dimensiones existenciales nutre este interés por elaborar un pensamiento que articule el trabajo especulativo sobre la subjetividad y el mundo, sobre el deseo, por un lado, con el tenor de las luchas coyunturales políticas y sociales que afectan inmediatamente los cuerpos y las voces implicados, por otro. Así como, de manera específica, ya no la relación o los hilos vinculantes, sino la *Relación* (el autor escribe el término con mayúsculas y cursivas), será el objeto de experimentación que Glissant prefiere, Guattari se inclina por las lógicas conectivas o las dinámicas de configuración de lo que llama agenciamientos maquínicos.

Hagamos un paréntesis para reseñar el despliegue de la categoría de relación (por ahora con minúsculas) en el recorte más a mano de la filosofía europea. Inmediatamente sale a la superficie el hecho de que la mayor parte de estos sistemas, han adjudicado a la categoría de relación la condición de accidente, de modo o atributo de las cosas, como en Aristóteles, o de modo de conocer o esquema a priori del sujeto del conocimiento como en Kant. De cualquier modo, hasta la emergencia de las teorías del otro y de la otredad, que surgen en el siglo pasado, ha permanecido siempre como una categoría que no ha requerido más explicaciones que aquellas dadas en función de su condición de accesoria. Tanto Glissant como Guattari (también con Deleuze), van a operar un giro fundamental respecto de estos antecedentes, no necesariamente anteriores en el tiempo.

En este sentido, la apuesta por lo poético en Glissant marca una diferencia que provoca volver al pensamiento guattariniano, no sin haber incorporado factores que no encontramos de otra manera que en cruce con la filosofía antillana. Aunque nos vemos bajo la tentación de identificar lo poético de Glissant con lo que Guattari llama paradigma estético, cabe no perder de vista las diferencias. Lo poético opera, en la escritura glissantiana, en el horizonte de una geografía de la relación. Mientras que para Guattari se trata básicamente de desplazar el paradigma cientificista que concibe las lógicas relacionales en función de cláusulas valorativas capitalísticas a priori. Más que una geografía de la relación, Guattari apuesta por una diagramática de la liberación de focos de singularización.

En clave de Glissant la *Relación* (ahora sí con mayúsculas y cursivas), se disipa desde el caos originario de la trata de esclavos, pasando por los griot, la historia del poema y el libro; por la Torre de Babel que queda por construir, hasta la inestable disposición de lo multilingüe extendido en el Todo-Mundo. Y, ante todo, se desarrolla como un pensamiento estrategia encallado en la geografía antillana, en sus polirraíces, con la fuerza de presagiar nuevos imaginarios. El pensamiento de la *Relación* “no

confunde idénticos, distingue entre diferentes, para armonizarlos mejor. Los diferentes convierten en cenizas los racismos y los ostracismos y sus monogonías” (GLISSANT, 2019, p. 80). Las mayúsculas no operan la sustancialización de la categoría, en el sentido de otorgarle un significado y una operatividad centralizada, endogámica y segregativa. Lo que hacen, al contrario, es apuntarla como compromiso geográfico y marca temporal.

Por todo ello, si el rizoma crea, y si crear es militar la inhabilitación del pensamiento universalista de lo Mismo, esto no se efectúa sin vincular tal propósito con aquellas teorías que han sido sistemáticamente segregadas de la *intelligentzia* metropolitana. Para que el nomadismo opere performativamente por medio de líneas de fuga creativas es necesario y urgente interferir dónde y cuándo el proceso de europeización, al que se refieren Deleuze y Guattari, se tensiona para auto conservarse. En ese momento, es necesario referir a la filosofía del abismo negro, al gesto consistente en la inmersión escritural en la que se deja advertir eso que Kamau Brathwaite llama “unidad submarina”. Brathwaite escribe: “multilingüe multiétnico muchos antepasados / fragmentos / la unidad es submarina / respirando aire, nuestro problema es cómo estudiar los fragmentos/la totalidad” (1974, p. 90. Trad. nuestra). Glissant en *Poética de la Relación* y en *Filosofía de la Relación* insiste en tomar el *ethos* poético de Brathwaite para indagar un devenir fragmentado, errante y no teleológico contra las ontologías racistas encastradas en la pulsión totalitaria de la raíz-única (2019, p. 49). Precisamente ese abismo es la zona en la que se recusa la idea de una raíz sedentaria y se fortalece el nomadismo de una raíz diversificada: un rizoma (2019, p. 45). De esta manera se plantea el proyecto poético y político de sumergirse en la historia abismal del barco negrero, en tanto caos originario de las poblaciones caribeñas.

Posterior a la lectura sobre el nomadismo de *El Discurso...*, en su *Poética...* Glissant se servirá nuevamente del rizoma, sin por ello dejar de fracturarlo al entrelazarlo con la geografía mineral-vegetal antillana. Escribe: “Gilles Deleuze y Félix Guattari han criticado las nociones de raíz y probablemente la de arraigo (...). El pensamiento del rizoma estaría en el comienzo de aquello que llamo una poética de la Relación, según la cual toda identidad se despliega en una relación con el Otro” (GLISSANT, 2019, p. 55).

Este gesto de Glissant nos permite también advertir cómo la voces de Du Bois, Carpentier, Césaire, Brathwaite y, sobre todo, la de Fanon ya no serán sorteables para los autores del AE y MM, debido a que, siguiendo a Sylvia Wynter, mientras Césaire, al construir la inversión simbólica de la “metafísica sacra de blancura” fue el contradiscurso fundador de las Antillas, los discursos posteriores de Fanon y Glissant “fueron la continuación del acto de levantamiento poético contra el papel impuesto a la población negra grupos del Nuevo Mundo como los portadores encarnados de una carencia ontológica al modelo secular del ser [y del] Hombre” (1989, p. 641).

Trad. nuestra). Aún con diferencias, esta línea del pensamiento anticolonialista se ha expandido a través de publicaciones, congresos y departamentos académicos, y especialmente la militancia ha calado hondo en el discurso que asigna a la violencia colonial el lugar de efecto colateral de la modernidad capitalista.

Sin garantías, como propone Stuart Hall (2010), después de Glissant es posible evitar aplicaciones acomodaticias de las categorías guattarinianas, otorgando una lectura que, sin forzamientos, pone a prueba su alcance. De vuelta a Guattari, podemos advertir con algo más de nitidez que, por ejemplo, la estela de Fanon en el medio de *El Antiedipo*, la influencia de Samir Amín y de Elías Sanbar en *Mil Mesetas*, como así mismo los intercambios con Glissant, todo ello, no dejará a la batería de conceptos intocada y va a desplazar definitivamente a la teoría del inconsciente, del deseo maquínico, de la máquina abstracta, de la axiomática capitalista, al escenario de la crítica de la modernidad colonial con el fin de tramar una estética indispensable para comprender el glissantiano Todo-Mundo infinito de la *Relación*.

Y ENTONCES EL LIBRO NO ESCRITO

Volvamos a la fotografía. Presumíamos que la imagen plasmada allí nos permite especular sobre el destino de un libro. El vínculo de Glissant con Guattari no se nos presenta como un intercambio entre dos teorías que se encuentran en medio de la batalla por la emancipación de voces y cuerpos frente al aparato de poder capitalista y colonial. Es cierto que se cruzan, pero ninguna de las dos pasa por alto que sus respectivas lecturas cargan con las marcas de experiencias no sólo diferentes sino en las que también murmura una asimetría cruel. El gesto de la fotografía, uno que podríamos sumar a la lista que describe minuciosamente Vilém Flusser en *Los gestos. Fenomenología y comunicación* (1991-1994), es un acto de complicidad poética que habita lejos de toda contemplación estéril, pues en él se palpa la necesidad epidérmica de sellar una relación sin nombre aún. Son, en cambio, dos escrituras que se encuentran para que el futuro las ponga a hablar juntas, como parte de una conexión imaginada cuya poética se levanta en un libro por venir, de movimientos frágiles y sutiles tejidos en su inesquivable diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

AMINSKY, G. *Guattari. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: La marca, 1995

BERNABÉ, J.; CHAMOISEAU, P.; CONFIAINT, R. *Elogio de la Creolidad*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2013.

BRATHWAITE, E. K. *Caribbean Man in Space and Time: A Bibliographical and Conceptual Approach*. Kingston: Savacou Publications, 1974.

- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. ¿Qué es la Filosofía?. Barcelona: Anagrama, 1992.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- DOSSE, F. *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*. París: La Découverte, 2007.
- FANON, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal, 2015.
- FLUSSER, VILÉM. *Los gestos. Fenomenología y comunicación*. Barcelona: Herder, 1994.
- GLISSANT, É. Bocetos para cuatro artistas. El Correo de la Unesco, n. 7, p. 22-27, jul. 1984.
- GLISSANT, É. *El Discurso Antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.
- GLISSANT, É. *Filosofía de la relación: poesía en extensión*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miluno Editorial, 2019.
- GLISSANT, É. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002.
- GLISSANT, É. *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017
- GLISSANT, É. *Sol de la Conciencia*. Barcelona: ElCobre Ediciones: 2004.
- GLISSANT, É. *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: ElCobre Ediciones, 2006.
- GLISSANT, S. et al. Conversation autour d'un rêve de Glissant et Guattari. Chimères, Revue des schizoanalyses, n. 90, p. 19-31, 2016.
- GUATTARI, F. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- GUATTARI, F. Conversación con Juan Luis Martínez. Jul. / Agos. 2000. Disponible en: <http://www.lettras.mysite.com/jlmartinez230801.htm>
- GUATTARI, F. De un signo al otro. Artefacto. Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, n. 6, p. p. 28-70, jul. 1998.
- GUATTARI, F. La revolution moleculaire. París: Ed. Recherches, 1977.
- GUATTARI, F. *Las luchas del deseo. Capitalismo, territorio, ecología*. Santiago: Pólvora, 2020.
- GUATTARI, F. *L'inconscient machinique*. París: Ed. Recherches, 1979.
- GUATTARI, F. *Psychoanalyse et transversalité*. París: Maspéro, 1974.
- LEBEL, J.J. *El happening*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1967.
- LEBEL, J.J. Monument [Archivo de video]. Oct. 2021. Disponible en: <https://vimeo.com/619813462>
- MASOTTA, O. *Revolución en el arte*. Buenos Aires: Mansalva, 2017.
- PRIGOGINE, I. *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica, 1997.
- URRIBARRI, F. Guattari: el Paradigma Estético. Zona Erógena, n. 10, p. 2-8, 1991.
- WYNTER, S. Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles. World Literature Today, v. 63, n. 4, p. 637-648, 1989.

Submitido em: 17/11/2023

Aprovado em: 04/12/2023

CAROLINA MARIA DE JESUS: VIOLÊNCIA DE GÊNERO E SUA TRAJETÓRIA

CAROLINA MARIA DE JESUS: GENDER VIOLENCE AND ITS TRAJECTORY

*Gabriela de Cássia Savério Rocha*¹

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão sobre a trajetória da escritora brasileira Carolina Maria de Jesus, contextualizando sua vida em relação à discussão sobre violência de gênero e a prática da escrita. Carolina, nascida em 14 de março de 1914, destacou-se por suas obras “Quarto de Despejo” e “Diário de Bitita”, que oferecem uma visão profunda das complexidades enfrentadas por mulheres negras e marginalizadas no Brasil do século XX. A análise do artigo destaca como as obras de Carolina Maria de Jesus se tornam um testemunho autêntico de sua experiência, tornando-se uma forma de escrita de si. A narrativa autobiográfica não apenas aborda as adversidades enfrentadas pela autora, mas também lança luz sobre as especificidades da violência de gênero em seu contexto social. Ao utilizar a escrita como meio de expressão, Carolina contribuiu para a ampliação do entendimento sobre as interseccionalidades entre raça, gênero e classe. O trabalho também explora a escrita, praticada por Carolina Maria de Jesus, como ferramenta transformadora que questiona as estruturas sociais que perpetuam essas violências.

Palavras-Chave: Violência, escrita, gênero, raça e interseccionalidade.

Abstract: This article proposes a reflection on the trajectory of Brazilian writer Carolina Maria de Jesus, contextualizing her life in relation to the discussion about gender violence and the practice of writing. Carolina, born on March 14, 1914, stood out for her works “Quarto de Despejo” and “Diário de Bitita”, which offer a deep insight into the complexities faced by black and marginalized women in 20th century Brazil. The analysis of the article highlights how Carolina Maria de Jesus’ works become an authentic testimony of her experience, becoming a form of self-writing. The autobiographical narrative not only addresses the adversities faced by the author, but also sheds light on the specificities of gender violence in her social context. By using writing as a means of expression, Carolina contributed to expanding the understanding of the interseccionalities between race, gender and class. The work also explores writing, practiced by Carolina Maria de Jesus, as a transformative tool that questions the social structures that perpetuate this violence.

Keywords: Violence, writing, gender, race and intersectionality.

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” “Marília (PPGCS/UNESP). Bolsista CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). E-mail: gabriela.c.rocha@unesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8871-6449>

<https://doi.org/10.36311/1982-8004.2023.v16.n2.p61-86>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

QUEM É CAROLINA?

Ao trabalhar com a escrita de Carolina que em boa parte se trata de uma escrita confessional, onde ela recria seu dia-a-dia e utiliza da literatura para poder moldar a realidade que ela não pode controlar, mas sim recriar através de sua caneta, se faz necessário traçar sua trajetória, em como sua escrita se desenvolveu de acordo com seus passos se tornando parte dela e de sua sobrevivência.

Sua escrita, se trata de *escrevivência*², que em concepção inicial, como aponta Evaristo (2020) que desenvolveu o conceito, o mesmo se realiza no ato da escrita das mulheres negras, como sendo uma ação que pretende desfazer a imagem do passado na qual o corpo e a voz das mulheres negras escravizadas tinham sua potência acorrentadas sob o controle dos escravocratas.

Morfologicamente, está na associação que se dá entre escrever e viver, ou seja escrever as vivências, recuperar os fatos vividos pela escrita. *Escrevivência*, está, portanto, profundamente associado com a vivência de quem narra, de quem escreve, mas, ao mesmo tempo em que este sujeito da escrita apresenta em seu texto sua história, também conta a do outro uma vez que pertence a um coletivo que se emaranha em uma teia de histórias que se cruzam pela marca da pele, sexo e classe.

Assim, citando Evaristo (2020, p.12) “a nossa *escrevivência* não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos.” A escrita nunca é inocente, trás em cada letra um propósito político em seu sentido mais amplo, assim toda a subjetividade de Carolina está transcrita, assim como sua posição em seus escritos, e toda essa força advém de sua caminhada.

Em um contexto mais amplo, ela se rebela ao escrever, sua escrita de *rés-do-chão* demonstra seus passos marcados pela repressão vivida. Pensando no âmbito literário sua escrita ao mesmo tempo que foi aceita, também foi excluída, assim como seu corpo.

Carolina Maria de Jesus tornou-se uma escritora conhecida nacional e internacionalmente, após a publicação de seu livro: “Quarto de despejo: diário de uma favelada” em 1960, um diário autobiográfico não ficcional onde relatou seu cotidiano na favela paulista do Canindé do período de julho de 1955 a dezembro de 1959, via intermédio de Audálio Dantas, jovem jornalista da Folha da Noite que a “descobriu” e ajudou nessa publicação.

O sucesso de sua obra foi tido como extraordinário em consonância com o clima populista vigente na sociedade brasileira da virada da década de 1950/ 1960,

² Este conceito foi cunhado por Conceição Evaristo, e seu significado segundo a mesma é a junção entre “escrever” e “viver”, ou seja, é uma forma de “escrever vivências”

tendo um reconhecimento relâmpago que aliado à uma superexposição lançou a escritora em emaranhado de polêmicas, problemas e contestações.

Esses anovelados tinham em suas raízes o fato de Carolina ser mulher, mãe solo, negra, semialfabetizada, pobre e em termos que inúmeras vezes a autora utilizou, e utilizaram para descrevê-la favelada.

Outro fato, é que seu gênero interferia em como a autora era quista, segundo Lima Duarte (2003), a produção intelectual da mulher foi obscurecida na história literária, seja nas situações em que houve a “incorporação” da obra feita por mulheres por outro, ou pelas condições adversas que as acometeram, ainda ressalta que a maioria dessas mulheres que foram brutalmente esquecidas ou “silenciadas” eram instruídas e pertencentes a classes mais abastadas e se mulheres pobres por seu talento viessem a ser conhecidas em seu anonimato, eram duplamente silenciadas. Carolina nessa perspectiva, mesmo situada no século XX, evidenciou o grau de adversidade, mas ela não foi duplamente silenciada e sim triplamente por ser negra.

Ou seja, classe, raça e gênero tornam a trajetória da escritora complexa, uma vez que a mesma, teve que conviver com os estigmas sociais atribuídos a materialidade de seu corpo e foi reduzida a estas questões que se degradam em violências.

Mas, através de sua escrita a autora retrata de forma bastante clara e detalhada a labuta do dia a dia, suas experiências, crenças, desejos e sua visão de como deveria ser a vida. Sendo assim, escritoras negras como Carolina Maria de Jesus, assumem o papel de escrever nos corpos literários brasileiros a imagem de uma autorrepresentação, surgindo assim, uma narrativa sócio-histórica que é de si, mas que também é coletiva, a fala de um corpo que não é tão somente descrito, mas sobretudo vivido.

Ainda no que se identifica sobre a escrita é possível pensar em Antônio Candido (1995), quando explica que a produção cultural contemporânea apresenta uma transição que é identificada na formação social brasileira como uma “dialética da malandragem”, ou a “dialética da marginalidade”.

A “dialética da malandragem” preconiza a conciliação que o malandro faz ao transitar entre a ordem e a desordem com o intuito de ocupar um determinado espaço social, já a “dialética da marginalidade” faz uma proposta de superação da desigualdade social, não mais por uma conciliação, mas pelo confronto, expondo a violência de maneira direta através de sua produção cultural (ANTÔNIO CÂNDIDO, 1995).

Nesse sentido, é perceptível que o texto de Carolina aliado ao contexto produzido representa a violência da sociedade brasileira confrontando-a. Sua literatura, portanto, além de ser uma escrevivência é marginal uma vez que ela como sujeita

histórica insurge e traz para a superfície uma realidade até então que estava “ocultada”, dando voz aqueles que historicamente foram silenciados.

A centralidade dessa voz de denúncia do dito marginal, que trata os problemas que o afetam, mas cujo a base está ligada a realidade social e tem consciência disso, é expressa por Carolina inúmeras vezes:

... Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isso em prol dos outros” (JESUS, 2014, p. 30).

Duro é o pão que nós comemos. Dura é a cama que dormimos. Dura é a vida do favelado. Oh! São Paulo rainha que ostenta vaidosa a tua coroa de ouro que são os arranha-céus. Que veste viludo e seda e calça meias de algodão que é a favela (JESUS, 2014, p. 35).

No Brasil, a produção literária da escritora ainda é pouco difundida, e não é reconhecida popularmente, apenas seu primeiro livro acaba sendo destaque em análise, uma vez que este foi um fenômeno de vendas se tornando popular, mas isso por pouco tempo, uma vez que pouco a pouco a autora foi sendo apagada, uma vez que ela foi vítima da curiosidade e do preconceito.

ONDE NASCEU CAROLINA E SUA TRAJETÓRIA

Ao falar de sua trajetória, tenho em vista usar o máximo das próprias experiências descritas pela autora em seu livro *Diário de Bitita*, uma obra póstuma da autora que reúne textos que falam sobre sua infância e juventude. O livro foi publicado na França em 1982, pela Éditions Métailie sendo intitulado *Journal de Bitita*³, e publicado no Brasil quatro anos depois, em 1986, a partir da tradução do francês para o português brasileiro, pela Nova Fronteira, sendo esta inclusive a única edição. Essa obra não teve muita notoriedade quando lançada passando quase que despercebida e ainda hoje é pouco difundida.

A escolha dessa obra como norteadora para falar sobre a vida da autora se dá por ali estar suas memórias escritas, então me parece incoerente usar outra fonte como principal, claro que outras fontes serão utilizadas, mas deixarei Carolina guiar.

³ A publicação do *Diário de Bitita* foi feita por intermédio de duas jornalistas, Maryvonne Lapouge e Clélia Pisa que foram visitar Carolina em seu sítio em Parelheiros, em meados de 1970 para entrevista-la. Assim a autora lhes entregou os manuscritos e elas tornaram-se responsáveis pelo trabalho de editoração e publicação. Em 1975, retornaram à França levando, junto com entrevistas gravadas, os originais do livro de Carolina Maria de Jesus, que foi traduzido para o francês e denominado “diário”, dado o sucesso que *Quarto de despejo* alcançara na Europa. Lançado então na França em 1982 com o título *Journal de Bitita*, no Brasil o título veio a ser publicado em 1986, quando a Nova fronteira comprou os direitos do livro. Os originais destes cadernos atualmente se encontram no Instituto Moreira Salles

Em uma provável data de 14 de março de 1914 Carolina Maria de Jesus nasceu, é dito provável, porque não se sabe ao certo a data de seu nascimento, sua certidão consta a data apresentada acima, mas a de batismo é de 1915, em algumas memórias tem seis anos em 1927. Essa incerteza era muito frequente em um período em que o registro civil ainda não estava firmando, acabando por ocorrer tardiamente, e ainda existiam os obstáculos em torno da classe e raça (COSTA, 2015).

No dia 27 de agosto de 1927 o vovô faleceu. Minha mãe disse-me que eu estava com seis anos. Será que eu nasci no ano de 1921? Há os que dizem que nasci no ano de 1914. Eu notava que os pretos não sabiam ler. Nunca vi um livro nas mãos de um negro. Os negros não serviam ao exército porque não eram registrados, não eram sorteados. Eles diziam:

- É orgulho. Só os brancos que são considerados brasileiros. Ninguém na minha família tinha registro. Não era necessário atestado de óbito para sepultar os mortos. (JESUS, 1986, p. 120).

Sua cidade natal é Sacramento, localizada no triângulo mineiro, fundada em 1820, que se tornou, na segunda metade do século XIX, um importante centro de produção de plantio de café. Tendo sua população composta principalmente por descendentes de escravos e indígenas, não ultrapassava 16 mil habitantes, apenas 4.000 mil moravam na área urbana e os mais pobres nas regiões periféricas, onde tinham casas precárias que eram construídas em terrenos que pertenciam a Igreja Católica e que posteriormente foram arrestadas pelo poder público local (AZEREDO, 2018).

A autora é fruto de uma sociedade que dava seus primeiros passos para um novo regime, a República, como também o do pós-abolição, ou seja, a autora está situada no que se denomina atualmente como uma personagem pós-abolição, fazendo assim, parte de uma população negra “invisibilizada” que tivera seus antepassados nascidos sob a escravidão, e com o fim da mesma tornaram-se homens e mulheres “livres”, porém sem nenhum acesso aos direitos civis, políticos e sociais que foram prometidos.

Seus avós foram beneficiados pela lei do Ventre Livre, sua infância e adolescência foram marcadas pelas dificuldades advindas, tanto de sua origem social, quando racial e de gênero, em sua narrativa fica clara a necessidade em trabalhar desde cedo em casas de famílias abastardas.

O meu avô era um vulto que saía da senzala alquebrado e desiludido, reconhecendo que havia trabalhado para enriquecer o seu sinhô português. Porque os que haviam nascido aqui no Brasil tinham nojo de viver explorando o negro (JESUS, 1986, p. 120).

Raça, gênero e sua classe social sempre foram assuntos recorrentes para Carolina, sendo sempre questões presentes em seu dia-a-dia, sendo inclusive a discriminação racial um assunto oriundo no seio familiar da mesma:

Sua tia avó, Ana Marcelina, mulata clara, não gostava de negros, embora Otaviano, seu filho, fosse retinto. Desejava para os filhos casamentos com pessoas de pele clara, talvez como um modo de ascensão social. Não permitiu que sua filha Mariinha se unisse ao homem que amava, por ser negro. Mariinha casou-se com um branco que era alcoólatra; tiveram dois filhos e Mariinha morreu cedo e infeliz. Carolina e o irmão não podiam entrar na casa da tia Ana, por serem escuros. (CASTRO; MACHADO, 2007. p. 70).

O trecho citado acima, exprime os rastros enraizados de uma sociedade escravista que através de hierarquias sociais, tento entre brancos que faziam questão de manter as estruturas e relações de poder, como entre os negros que também estabeleciam uma forma própria de se defender do racismo. Ou seja, mesmo não havendo mais a escravidão de forma oficial, ainda assim as relações sociais reproduziam uma sociedade escravista.

Tanto que Carolina relata as interdições que eram naturalizadas nas dinâmicas sociais, relatando a arbitrariedade policial, assunto ainda vivido na população negra, como também a proibição dos negros para frequentar o centro da cidade em dias que fossem úteis, uma vez, que os mesmos deveriam estar trabalhando nas fazendas.

Até mesmo a igreja que era considerada como solo sagrado pelas forças policiais, e servia de refúgio para os negros tinha a mesma interdição e hierarquia, uma vez que aos negros era permitido frequentar apenas a missa das seis da manhã (CASTRO e MACHADO, 2007).

Ou seja, a segregação era palpável, vocês são filhos de Deus, mas não podem se misturar com os brancos, essa era a lógica, vocês existem, mas estão na segunda classe. Castro e Machado (2007) ainda salientam que em Sacramento havia a proibição dos negros de frequentarem o centro da cidade em dias úteis, pois, eles deveriam estar trabalhando e não zanzando.

O que pode nos levar a questão da necropolítica perante os corpos negros. Nesse sentido, a necropolítica está relacionada a capacidade de estabelecer parâmetros em que a submissão da vida pela morte está legitimada. Assim, para Mbembe (2018), necropolítica não se dá só por uma instrumentalização da vida, mas também pela destruição dos corpos, não se tratando só de deixar morrer, mas de fazer morrer também.

Esse poder de morte (necropoder) é um elemento estrutural do capitalismo neoliberal que atua por meio de práticas e tecnologias de gerenciamento de morte de

certos grupos e populações. A necropolítica e uma forma sofisticada e aprofunda dos conceitos de biopoder, do filósofo Michel Foucault, e estado de exceção, de Giorgio Agamben. Embora robustos, eles não dão conta totalmente das formas de controle de vida e morte produzidas a partir dos processos colonizadores (MBEMBE, 2018).

O corpo considerável “matável” e justamente aquele que está em risco de morte a todo instante devido ao parâmetro definidor primordial da raça. Mbembe (2018) ainda explica que, com esse termo, sua proposta era demonstrar as várias formas pelos quais, no mundo contemporâneo, existem estruturas com o objetivo de provocar a destruição de alguns grupos.

Essas estruturas são formas contemporâneas de vidas sujeitas ao poder da morte e seus respectivos “mundos de morte”, através de formas de existência social nas quais vastas populações são submetidas às condições de vida que os conferem um status de “mortos-vivos”.

No caso, Carolina se adequava a esse grupo, sua existência era indesejada, os seus perseguidos e sua literatura reduzida a sua cor, ao seu corpo e onde habitava. Carolina, não chegou a vias da violência extrema que é a morte, mas isso não significa que não chegou perto dela inúmeras vezes. Inclusive as condições precárias que lhe eram atribuídas a fez pensar na morte e passar e ver a mesma mais de uma vez:

Hoje eu estou disposta. O que me entristece é o suicídio do senhor Tomás. Coitado. Suicidou-se porque cansou de sofrer com o custo da vida . (JESUS ,1986, p. 138).

Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidar-nos. Desisti. Olhei meus filhos e fiquei com dó. Eles estão cheios de vida. Quem vive, precisa comer. Fiquei nervosa, pensando: será que Deus esqueceu-me? Será que ele ficou de mal comigo? (JESUS, 2014, p.151).

Quero ver como é que eu vou morrer. Ninguém deve alimentar a ideia de suicídio. Mas hoje em dia os que vivem até chegar a hora da morte, é um herói. Porque quem não é forte desanima (JESUS, 2014, p. 152).

Mas a mãe, negra, inciente e sem cultura, não podia revelar que o seu filho era neto do doutor X, ou Y. Porque a mãe ia perder o emprego. Que luta para aquela mãe criar aquele filho! Quantas mães solteiras se suicidavam, outras morriam tísicas de tanto chorar (JESUS, 1986, 38).

No caso de Carolina o principal relato é o da fome, a fome permeou a vida da autora, ela viu e viveu a fome e como escritora escreveu para suportá-la:

Quando eu não tinha nada o que comer, em vez de xingar eu escrevia. Tem pessoas que, quando estão nervosas, xingam ou pensam na morte como solução. Eu escrevia o meu diário (JESUS, 2014, p. 169).

Todavia, é perceptível que essas políticas no âmbito da necropolítica, variam, e como políticas genocidas em curso, limitam todos os âmbitos em que a população alvo transitam e necessitam para a sobrevivência. Assim como ainda hoje é possível comprovar uma vez que o Brasil voltou para o Mapa Mundial da Fome, como já demonstrou pesquisas do instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), assim, um governo que não possibilita garantias básicas de vida para sua população como por exemplo alimentação, possui de fato uma política da morte.

Continuando sua caminhada aos sete anos, foi apadrinhada por uma senhora de posses de Sacramento, dona Maria Leite, que a matriculou no Colégio Alan Kardec, do grupo espírita Esperança e Caridade (SANTOS, 2009), onde foi alfabetizada, cursou a primeira e a segunda série do primário, mas teve que sair da escola, para trabalhar, uma vez que em 1924, mudou-se para a cidade de Lajeado em Minas Gerais, junto de com sua família em busca de melhores condições de vida.

O fato de abandonar a escola foi uma coisa dolorosa para a jovem Carolina:

Foi com pesar que deixei a escola. Chorei porque ainda faltavam dois anos para eu receber meu diploma. Único meio foi resignar-me, porque as decisões paternas vencem, a minha mãe encaixotava os nossos utensílios, eu encaixotava os meus livros. A única coisa que eu realmente venerava. (JESUS,1986, p. 128).

Mesmo sua formação tendo uma fragilidade, do ponto de vista formal da educação, a mesma, possibilitou que a escritora viesse a ser uma ávida leitora e escritora, superando de longe o que lhe era imposto enquanto mulher negra.

Os próximos anos da autora são marcados por idas e vindas percorrendo longos trajetos, na maioria das vezes a pé, entre os estados de Minas Gerais e São Paulo, fazendo um pouco de tudo para sobreviver, trabalhou como auxiliar de enfermagem, faxineira em hotéis, vendeu cerveja, tentou até ser artista de circo e muitas vezes quando não conseguia moradia dormia sob pontes e estradas CASTRO e MACHADO, 2007).

A vida nômade da autora se deu pelas condições de sobrevivência, a mesma, procurava recursos para estabelecer-se, ainda pensando nessas migrações, Costa (2015) destaca três tipos que são mais frequentes entre os descendentes de ex-escravizados, com a promulgação da Lei Áurea. A primeira está relacionada ao que o autor citado vai chamar de grande estabilidade, que se deu nos primeiros anos de liberdade, quando muitos fazendeiros conseguiram manter os negros que foram libertos em suas propriedades criando, desta forma, um vínculo de gratidão.

A segunda forma, e por aqueles que não conseguiram esta estabilidade e tinham que acabar migrando para diversas fazendas a fim de sobrevivendo, como uma

“moeda de troca”, em trabalhos temporários que impossibilitavam a mobilidade social devido à sua inconstância (COSTA, 2015).

A terceira está associada com a migração definitiva para os centros em ascensão, estando profundamente ligada ao fator geracional, sendo majoritariamente constituída pelos filhos e netos de mulheres e homens ex-escravizados, tendo seus descendentes diretos migrado na década de 1920, quando já não era realizável ter a mesma condição financeira e social dos seus ancestrais (COSTA, 2015).

Até quem tinha vínculo mesmo que com uma pequena propriedade acabou tomando o rumo das metrópoles, pois o campo, nesse período, passou por uma desvalorização devido à erosão do solo, às pragas e à queda do preço do café.

A trajetória de Carolina, portanto, pode ser como um entrelaço das duas últimas situações apresentadas. Primeiramente marcada pela instabilidade das idas e vindas de sacramento pelo fato das dificuldades para sobreviver na pequena cidade, tendo assim em sua trajetória inúmeras passagens em fazendas nos municípios próximos. Saúde, custos e família são as questões centrais para compreender esses deslocamentos.

Vale ressaltar que a ligação com a família, especialmente com o avô e com a mãe, muitas vezes justificava os retornos e a proximidade geográfica. Outro fator é o medo, uma vez que, que no traçar de seu caminho havia o desconhecido, o temor, já que os jornais nos primeiros anos do século XX, adotaram uma política de terror para manter a população negra nas fazendas (COSTA, 2015, p. 107).

Todavia, ocorre uma transição durante a década de 1920, uma reviravolta nos jornais, que começaram a estimular a migração divulgando muitas vagas de trabalho nas indústrias, assim, os grandes centros, em especial São Paulo, se tornaram cada vez mais instigantes (COSTA, 2015).

Ainda mais com o ganho de força do discurso de Vargas sobre a industrialização, somado a violência em Sacramento que é retratada pela escritora como sendo uma cidade extremamente racista e sexista, onde os negros temiam a polícia, pois, mesmo não tendo praticado nenhum delito podiam ser detidos, com prisões totalmente arbitrárias sem poder recorrer a nenhuma autoridade (NEVES, 2019).

Neste contexto, em mais um dos regressos de Carolina a sua cidade ela e sua mãe foram presas, humilhadas e torturadas, sendo acusadas de bruxaria por ler o livro de São Cipriano, que na verdade era um dicionário, a escritora lia em frente de sua casa quando sofrerá a violência:

Ele nos espancava com um cassetete de borracha. Minha mãe queria proteger-me. Colocou o braço na minha frente recebendo as pancadas. O braço quebrou, ela desmaiou. Eu fui ampará-la o soldado continuou espancando-me. Cinco dias presa e sem comer” (JESUS, 1986, 180).

Associar a figura do negro a bruxaria e à feitiçaria e outras práticas religiosas que são consideradas mal-vistas, pela tradição cristã foi uma constante durante o período da escravidão e perdura até os dias de hoje.

Na atualidade isso não mudou, a cultura, tradição e costumes do povo negro são tidos como manifestações inferiores à cultura dos brancos. Segundo, Maia:

[...] podemos perceber vestígios de apropriação religiosa. O diabo ficava associado à cultura dos negros (uma ideia imposta pelos brancos), pois, no que tange à religiosidade, tudo o que poderia ter uma representação negativa recaía sobre esses indivíduos (frequentemente pretos) (MAIA, 2014, p. 35).

Schwarcz (1987) ainda ressalta que muito do conteúdo de matérias jornalísticas da imprensa paulista do fim do século XIX, descrevia o negro como “o bruxeiro, o feiticeiro”, ademais como bárbaro e violento, realizadores de feitiçarias e males.

Tanto que não é de se admirar que Carolina relate que a violência para com a população negra é uma constante. Inclusive casos como este relatado são frequentes nas primeiras décadas de século XX, tendo ocorrido assassinatos muito similares aos existentes no sul dos Estados Unidos, sendo a motivação o ódio racial (COSTA, 2015).

Continuando a trajetória da escritora, ela não tinha uma relação de proximidade com a maioria de seus familiares e os poucos que tinha foram sendo rompidos, seu avô aquém ela idolatrava e quem ela considerava “O Sócrates africano” devido sua sabedoria e seu grande caráter, se comparado aos outros familiares, morre em 1927, dez anos depois sua mãe dona Cota também morre.

As pessoas que iam visitar o vovô saíam comentando:

- Que homem inteligente. Se soubesse ler, seria o Sócrates africano.
- O que será Sócrates africano?

Outros comentavam:

- Foi crime não educá-lo. E este homem seria O Homem! Poderiam criar uma lei de educação geral, porque as pessoas cultas que adquirem conhecimento do seu grau intelectual têm capacidade para ver dentro de si (JESUS, 1986, p. 128).

E é neste contexto que Carolina parte definitivamente para a capital paulista. Vale ressaltar que aquele período era efervescente, a revolução de 1930 havia trazido consigo uma transformação na estrutura econômica, na qual as atividades urbanas industriais tornaram-se o foco dos esforços do governo, que visa estabelecer novas condições sociais para firmar seus objetivos (BONDUKI, 1988).

Esse posicionamento do governo Vargas era mais do que esperado devido à necessidade que a crise de 1929 estampou de forma dura, que foi a fragilidade de uma nação totalmente agroexportadora, dependente do mercado externo para o seu desenvolvimento (MOREIRA, 2003).

A revolução citada também promoveu mudanças na forma como o Estado lidava com os diversos aspectos da força de trabalho, ou seja, a pretensão e prioridade era firmar uma política dirigida aos trabalhadores, isso por dois motivos: o primeiro é que, os novos grupos participantes do poder – classes média, tenentes, oligarquias periféricas – não podiam oferecer as bases para que Vargas conseguisse se sustentar, logo era necessário estabelecer um compromisso com um novo personagem, as massas trabalhadoras urbana, para que assim pudesse garantir a legalidade do poder político recém-instaurado. O segundo motivo é que ao mesmo tempo que era construída uma estratégia de desenvolvimento econômico baseado na indústria, foi elaborado um horizonte para o cálculo dos ônus sobre a força de trabalho que as empresas capitalistas teriam que arcar, situação que até então não era controlada (BONDUKI, 1988).

Para os pobres aquele momento era tido como oportuno, os que se alistassem no exército, por parte do governo, recebiam uma bonificação, e os que serviram acreditavam que com isso poderiam deixar algo aos filhos e familiares. E perceptível, portanto, que uma cidade onde havia muitas pessoas em situação de fome e miséria enxergam a Revolução de 1930 não como um golpe perpetrado por Getúlio Vargas à Júlio Prestes, mas sim como uma forma de melhorar, mesmo que irrisoriamente sua condição de vida através do bônus militar (FARIAS, 2018).

E talvez em função das coisas que viu e presenciou, como aponta Farias (2018), ela tenha se tornado uma valente getulista, inclusive um de seus primeiros textos conhecidos, já escritos enquanto morava em São Paulo, foi sobre sua admiração à pessoa de Getúlio Vargas.

Foi o orgulho da nossa gente.

É opinião brasileira

Que tivemos um presidente

Que honrou a nossa bandeira.

Getúlio, heróico e potente,
Grande alma nacional,
Deveria ser o presidente
Desde o tempo de Cabral.

Éramos um povo inibido,
Apático e sem ação
Mas Getúlio, o destemido...
Nos deu um empurrão.

Retirou do operário a tibieza
Deu-lhe apoio e proteção
Convidou-lhe com delicadeza
A colaborar no progresso da nação
(JESUS, 1996 p.135).

Este poema foi publicado em 24 de fevereiro de 1941, com a foto da escritora que foi ao jornal Folha do Amanhã, apresentando sua literatura⁴ ao Jornalista Willy Aureli em busca de sua primeira publicação, seu objetivo era ser conhecida como. Ela continuou ainda apresentando seus textos nas redações, e também mandando por correspondência, mas sem ter êxito naquele momento (FARIAS, 2018)

SÃO PAULO E FAVELA DO CONINDÉ

Em 1937⁵, a pé, apenas com a coragem e mínimos recursos, ela ainda desorientada migra em busca de oportunidades e uma vida melhor. Sua primeira impressão, quando chegou a Estação da Luz, foi observar o quão tudo lhe parecia caótico.

⁴ Todavia, pesquisas mostram que ao consultar o acervo do jornal, há na verdade um equívoco nas datas: a matéria ocorreu um ano antes do mencionado, mais precisamente no dia 25 de fevereiro de 1940, existiu uma certa hesitação em publicar Carolina, inclusive Aureli desdenha da escritora e sua capacidade, dizendo estar saturado das figuras “exóticas”, em especial de mulheres, ele inclusive a destaca como um “bello espécime de mulher negra” (AURELI, 1940).

⁵ Essa data, 1937, é o ano que a autora escreve em seus diários, bem como nas entrevistas que ela deu ao longo de sua vida. Todavia, em alguns outros textos biográficos, o ano de 1947 aparece como aquele em que ela chegou a São Paulo, entretanto, será mantido as datas do diário de Carolina como as mais exatas.

Nunca havia visto tantas pessoas reunidas. Pensei: ‘será que hoje é dia de festa?’ Fiquei preocupada com o corre-corre dos paulistanos. Olhares ansiosos, inquietos à espera das conduções. Uns empurrando os outros e ninguém reclamava, aquilo era normal?” (LEVINE; MEIHY, 1994, p. 214).⁶

Em seu primeiro momento em São Paulo trabalhou como empregada doméstica para uma família, então inicialmente, a crise habitacional da cidade não a afetava, uma vez que empregada doméstica foi o seu principal ofício, ela residia onde trabalhava. Muitas vezes era explorada e não recebia por seus serviços, mas não tinha medo de deixar os empregos quando sentia-se lesada.

Inclusive ser empregada doméstica era uma das poucas opções de trabalho para as mulheres negras e ainda continha muitos resquícios do regime escravocrata, há relatos que no começo do século XX, existiam patrões que utilizavam chicote para punir as empregadas, e elas acabavam por se submeter para ter onde dormir e o que comer (BERNARDO, 1998).

Essa situação análoga à escravidão resulta em uma perda tripla: não existe lar, nem direitos sobre seu próprio corpo e politicamente essa pessoa também não está representada (MBEMBE, 2018).

Ainda pensando nessa situação é possível observar que a conjugação do racismo e sexismo sobre mulheres negras gera uma repressão social que causa serias consequências em todas as dimensões da vida, o que reflete de forma expressiva na mão de obra feminina negra. Dados de 2006, baseados no ministério do trabalho e da justiça apontam que, mulheres negras que ocupavam trabalhos manuais eram um percentual de 79,4%, sendo que destas, “51% estão alocadas no emprego doméstico e 28,4% são lavadeiras, passadeiras, cozinheiras, serventes” (CARNEIRO, 2011).

Todavia, a marginalidade que lhe conferiam potencializou sua expressão criativa, que moldou e sustentou suas autoavaliações e autodefinições, que culminaram através de sua escrita, sendo este um momento de liberdade e forma de resistir ao conjunto de opressões que a afligia.

Dentro deste contexto, ela foi vivendo seus primeiros anos em São Paulo, entre empregos de doméstica, em fabricas e em hotéis como camareira, mas não se

⁶ Durante a minha pesquisa, ao levantar os dados, a principal fonte usada para falar sobre Carolina é o livro dos autores José Carlos Sabe Bom Meihy e Robert M. Levine, intitulado *Cinderela Negra – A saga de Carolina Maria de Jesus*. No entanto, em minha pesquisa quero que a voz que ecoe mais seja a de Carolina, então sim, utilizarei as partes que são falas de Carolina, sem dúvidas esse se trata de um trabalho exímio, todavia, apresento minhas ressalvas ao título, que pode que tem seus problemas, uma vez que sugere que seja uma narrativa de superação individual, o que não corresponde a realidade da autora. Cinderela, faz alusão a um personagem de contos de fada, no qual uma jovem branca, porém oprimida encontra a felicidade através do amor e da ascensão social, o que não é o caso de Carolina, embora a mesma tenha alcançado em certa medida o reconhecimento e sucesso literário com suas obras, ela ainda sim enfrentou até seus últimos dias a pobreza e a exclusão social. Assim esse título tende a romantizar a história da autora.

matinha nas ocupações por muito tempo o que acabou por gerar muitas dificuldades, e com a aspiração de ser poetisa pensou que talvez fosse melhor ir para o Rio de Janeiro, o ano era 1940 e ela acreditava que ali estaria o auge da cultura letrada brasileira, e de fato ali estavam grandes escritores como: Clarice Lispector, Graciliano Ramos, Jorge Amado, Manoel Bandeira, Cecília Meireles, Carlos Drummond de Andrade, mas ela não conseguiu adentrar esse mundo (NEVES, 2019).

E para sobreviver trabalhou de cozinheira, mas a realidade é que pouco se sabe sobre esse período, ela não permaneceu muito tempo no Rio, desiludida retorna a São Paulo e em 1942 já se encontra instalada (NEVES, 2019).

Já em 1945 ela engravida de um americano chamado Wallace, que partiu assim que soube da gravidez, mas devido as péssimas condições de vida da escritora naquele momento, ela acaba dando à luz a uma menina, que infelizmente nasce morta, a qual foi batizada com seu nome Maria Carolina (CASTRO e MACHADO, 2007).

Esse episódio da vida da escritora, só mostra o quanto a necropolítica é uma política de morte adaptada pelo Estado. Aquela criança não era desejada pela sociedade, seu pequeno corpo antes mesmo de se materializar já era considerado matável, assim como o de sua mãe, e este não é um fenômeno que foge a uma regra, essa é a regra!

A necropolítica é este poder que dita quem pode viver e quem deve morrer, isto com base no biopoder e em suas tecnologias de controlar populações, logo, esse “deixar morrer” se torna aceitável, mas não para todos os corpos. O corpo dito “matável” é aquele que está constantemente em risco devido ao parâmetro primordial de raça que define quem é considerado digno de vida e quem não é. Essa categoria de corpos é alvo de violência, opressão e exclusão, lhe sendo negado direitos e proteção pelo Estado.

Ela engravida pela segunda vez em 1948, de seu filho João, o pai era um marinheiro estrangeiro que também a abandonou, isso a deixou abalada, uma vez que, as portas do mercado de trabalho se fecharam e conseqüentemente as de moradia também, já que normalmente residia nas casas que trabalhava. Assim ela começa a catar papel, perdendo “o salário fixo e sujeitou-se à inconstância e ao ganho financeiro insignificante; de pobre, passou a miserável” (CASTRO e MACHADO, 2007, p. 35).

Assim a escritora começou a enfrentar a crise habitacional de São Paulo em seu momento mais crítico, entre os anos de 1945 e 1948, mais de 15.000 famílias foram despejadas, entre 10 e 15% dos paulistanos foram atingidos, no mais o custo de vida e a inflação estavam nas alturas (BONDUKI, 1988).

Carolina, assim como outras pessoas ocuparam um terreno, no entanto, o dono fez um requerimento na justiça para que houvesse a reintegração de posse da

terra, ganhando a causa, as pessoas que ali residiam tinham apenas dois meses para sair (FARIAS, 2017).

Procurando encontrar solução para sua situação, ela e outros moradores foram atrás do governador São Paulo em busca de moradia, conseguindo falar com o mesmo ela conta que Ademar de Barros (1901 – 1969), conversou com todos e consultando o prefeito, prometeu que em até três dias instalariam os desabrigados nas margens do rio Tietê, no bairro do Canindé (NEVES, 2019).

Logo o enfavelamento através da autoconstrução foi a saída que Carolina teve, ela e outras milhares de famílias após o despejo. A reurbanização naquele momento estava alterando de forma radical o antigo padrão de segregação espacial.

Arranjar qual tipo de moradia no antigo centro, mesmo que um porão no antigo centro, era quase que uma tarefa impossível devido aos altos preços e a precariedade. Inicialmente então para aplacar essa crise, zonas próximas do centro foram escolhidas para erguer os barracos, a própria prefeitura inclusive ajudou nesse processo distribuindo alguns materiais de construção. Uma outra opção para estas famílias era obter um lote de terra em regiões mais afastadas e que não possuíam nenhum tipo de acessibilidade urbana: transporte, esgoto, avenidas, comércio etc. Mediante este cenário as favelas acabavam tornando-se a opção mais atrativa (BONDUKI, 1988).

A origem da favela no Brasil, se dá na cidade do Rio de Janeiro, ocorrendo logo após o término da Guerra dos Canudos (1896-1897), quando o exército nacional vence os sertanejos, os militares pressionam o Ministério da Guerra para receberem o salário que lhes eram de direito, mas isso não acontece e sem recursos acabam sendo obrigados a no Morro da Providência na capital do país – que mais tarde foi rebatizado como Morro da Favela (NEVES, 2019).

Esse processo de favelização no século XX ocorre paulatinamente nas grandes cidades do país, como resultado de uma grande aglomeração e de pessoas vivendo em situações de precariedade sem assistência de serviços públicos.

Souza (2017) destaca que a condição e a situação do negro em nossa sociedade, é tida como “ralé brasileira”, termo que ele cunha para explicitar que, a população das favelas era sobretudo constituída por:

[...] negros recém-libertos e por mulatos e mestiços de toda ordem para quem a nova condição era apenas uma nova forma de degradação. A submersão na lavoura de subsistência ou a formação das favelas nas grandes cidades passam a ser o destino reservado pelo seu abandono. Temos aqui a constituição de uma configuração de classes que marcaria a modernização seletiva e desigual brasileira a partir de então. (SOUZA, 2017, p. 48).

Nessa conjuntura, a favela do Canindé, surge em decorrência da aglomeração das pessoas na capital paulista que não possuíam teto. Localizado então às margens do rio Tietê na década de 1950-1960, chegou a abrigar mais de 50 mil moradores. Atualmente, esta favela não existe mais, deu lugar ao estádio da Portuguesa (NEVES, 2019).

É importante frisar que este era um local insalubre e Carolina deixa claro isso mais de uma vez em sua narrativa, não havia esgoto, tinha lixo para todos os lados e existia apenas uma torneira que abastecia todo o complexo, o que formava filas quilométricas, todavia, foi esse lugar que lhe serviu de lar. “É que eu ganhei umas tábuas e vou fazer um quartinho para eu escrever e guardar os meus livros.” (JESUS, 2014, p. 86). No fim então de 1948, em seus últimos meses de gestação, a escritora constrói seu barraco na rua A, número 9, mais de 150 barracões estruturavam as quatro ruas da favela: rua A, rua B, rua C e rua do porto (CASTRO e MACHADO, 2007)

Esses espaços se mostram de despejo como a própria Carolina diz acima, e de novo vale citar Mbembe (2018) que chama a atenção para o fato de que mesmo nos Estados hoje pretensamente democráticos, o fazer colonial, inaugurado pela modernidade, nunca foi de fato abandonado. O “deixar morrer” veio acompanhado de um aparato intrincado e bem arquitetado que garante ao estado o poder da morte (necropolítica).

Esquecidos os ditos por Carolina foram despejados tidos como de segunda classe, a mesma reforça. “Sou rebotalho. Estou no quarto de despejo, e o que está no quarto de despejo ou queima-se ou joga-se no lixo” (JESUS, 2014, p.32). Ainda:

E que em 1948, quando começaram a demolir as casas térreas para construir os edifícios, nós, os pobres, que residíamos nas habitações coletivas, fomos despejados e ficamos residindo debaixo das pontes. É porisso que eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos. (JESUS, 2014, p.170)

No canindé ela teve mais dois filhos, em 6 de agosto de 1950 nasce José Carlos, o pai era um italiano ou português, e em 15 de julho de 1953, nasce Vera Eunice, filha de um espanhol. Existe, portanto, um ponto que interliga as gestações de Carolina: os pais eram estrangeiros brancos que a abandonaram, entretanto o pai da filha mais nova pagava uma pequena pensão que atrasava com frequência, mesmo ele sendo proprietários de uma fábrica de balanças (CASTRO e MACHADO, 2007).

Como já mencionado, para se sustentar e aos filhos, ela passou a catar papel, inclusive no lixo ela achava livros e papel, e assim obtinha seu material de escrita.

Em 1995, começou a escrever um diário relatando seu cotidiano e os daquele que também compartilhavam as mazelas da favela, medo, fome, violência de gênero, abandono e preconceito preenche as linhas de seus cadernos. Este material chamou a atenção do repórter Audálio Dantas, que culminou na publicação do primeiro livro de Carolina de Jesus, *Quarto de Despejo*.

A vida de Carolina muda radicalmente quando, pública seu primeiro livro, do anonimato passa a ser extremamente conhecida, amada e criticada, ambivalência com a qual ela teve dificuldade de lidar.

Em 5 de maio de 1960, foi então lançado “*Quarto de Despejo: diário de uma favelada*”, seu conteúdo correspondente aos diários escritos nos anos de 1955, 1958 e 1959. Nos três primeiros dias vendeu mais de 10 mil cópias, tendo uma atenção significativa da imprensa nacional, despertou também a internacional, atualmente, o livro foi traduzido para 19 idiomas e publicado em mais de 40 países.

No mesmo ano de lançamento do livro, era inaugurada a nova capital modernista, a cidade de Brasília, o grande símbolo desenvolvimentista do governo de Juscelino Kubitschek, o aceleração da indústria e sua expansão, era expressa pelo slogan “50 anos em 5”. A forma de comunicação utilizada pelo político era diferente, ele trazia elementos técnicos, números e estatísticas, que não faziam parte do estilo da época (MOREIRA, 2003).

O modelo político que foi sugerido, sustentado com o capital estrangeiro, não era nenhuma novidade para o país, uma vez que em 1930, Vargas, já tinha se articulado da mesma maneira.

Essa guinada para com a industrialização, não significou de maneira nenhuma romper com as oligarquias ruais, ao contrário disso, houve uma adaptação as demandas ruralistas, categoria que elabora uma modernização da produção latifundiária de caráter tradicional, com o intuito de expandir o setor. Ainda que não possuíssem uma hegemonia como durante o Império e Primeira República, conseguiram constituir um setor político profundamente expressivo, inclusive a construção da nova capital estava vinculada aos interesses destes proprietários de terras que ampliaram suas fronteiras produtivas sem nenhuma regulamentação estatal, o que claro, favorecia e muito a manutenção dos grandes latifúndios. Inclusive não é por acaso que Carlos Lacerda político da oposição, populariza a frase irônica de que a organização fundiária da operação Brasília: “esta é zona pioneira que pioneira vai ficando nas mãos dos latifundiários que terão agora cartórios bem mais próximos para a sua grilagem” (MOREIRA, 2003, p. 187).

O governo JK foi iniciado de forma turbulenta com tentativa de anulação das eleições, desta forma, foi recorrido a uma intervenção militar para que assim pudesse

assumir a presidência, uma característica latente foi a de conseguir atingir suas metas de desenvolvimento mantendo o regime democrático. Todavia a:

[...] cidadania, isto é, os direitos sociais, políticos, jurídicos e econômicos da população nacional, não teve um desenvolvimento nem correlato nem comparável ao ritmo e à grandeza do que aconteceu no campo econômico” (MOREIRA, 2003, p. 188).

Deste modo, mais de 70% da população ainda residia em zonas rurais no final da década de 1950, este é o impacto da ausência da reforma agrária, da extensão dos direitos trabalhistas aos homens e mulheres do campo e o aumento do latifúndio moderno, que tem de se ajustar a industrialização, tornando assim fictícia qualquer projeção de melhoria de vida (MOREIRA, 2003).

Neste contexto, percebendo as relações Carolina atenta aos problemas sociais escreve o poema “Colono e o Fazendeiro”, tendo a questão da terra como principal enfoque:

Diz o brasileiro
que acabou a escravidão...
mas o colono sua o anno inteiro
E nunca tem um tostão!

Se o colono está doente
é preciso trabalhar!
Lucta o pobre, no sol quente
e nada tem para guardar...

Cinco da madrugada:
toca o fiscal a corneta
despertando o camarada
prá ir fazé a colheita.

Chega à roça. O sol nasce.
Cada um na sua linha
suando. E para comer?
só feijão e farinha...

Nunca pode melhorar
esta negra situação
Carne não pode comprar
pra não dever pró patrão!

Fazendeiro ao fim do mez
dá um vale de cem mil réis.
Artigo que custa seis
vende ao colono por dez

Colono não tem futuro
trabalha todo o dia.
O pobre não tem seguro
e nem aposentadoria...

Elle perde a mocidade
a vida inteira no matto
e não tem sociedade!
onde está o seu sindicato?

Elle passa o anno inteiro
trabalhando. Que 'grandeza'.
Enriquece o fazendeiro
e termina na pobreza! (JESUS, 1996, p. 147).

Nessa mesma direção, os problemas da cidade também eram diversos, as mazelas urbanas eram muitas e a escritora expressa seu profundo descontentamento e dor, exprimindo as mazelas urbanas do desenvolvimentismo nacional

16 de maio 1958: Eu amanheci nervosa. Porque eu queria ficar em casa, mas eu não tinha nada para comer.

...Eu não ia comer pão porque era tão pouco. Será que é só eu que levo esta vida? O que posso esperar do futuro? Um leito em Campos do Jordão. Eu quando estou com fome quero matar o Jânio, quero enforcar o Adhemar e queimar o Juscelino. As dificuldades corta o afeto do povo pelos políticos (JESUS, 2014, p. 33).

Outro ponto que merece destaque, é a favela como um cenário que incomodava a industrialização por anunciar a pobreza. A escritora negra denunciou em sua obra as incoerências da nação que emergia no cenário capitalista. Sua obra apresentou o contraste de uma sociedade branca que tinha ganas de apresentar-se como moderna, progressista e organizada.

O progresso do Brasil foi a tônica das administrações de Juscelino Kubitschek e de Jânio Quadros [...] Fatos concretos que evidenciam o crescimento da marginalidade traziam o fenômeno da pobreza para os discursos, que tiveram que incluir as favelas no vocabulário político. Neste cenário Carolina se fez mote, e seria impossível qualquer debate sobre o desenvolvimento sem passar por alguns argumentos contidos no livro. (MEIHY; LEVINE, 1994, p. 20).

Seus escritos, ganharam atenção quando o jovem repórter Audálio Dantas, passou a interessar-se pelos contrastes entre a realidade das favelas e as políticas de modernização da cidade de São Paulo, quando fez uma visita a favela do Canindé, em 1958. Foi ali que encontrou uma mulher que ameaçava alguns homens que brincavam no playground montado para as crianças. Dizendo-lhes que que iria pôr os nomes deles no livro que estava escrevendo (ALVES, 2014).

Isso chamou a atenção de Dantas que pediu para ver seus escritos e ficou derradeiramente encantado, ela apresentou seus poemas contos, romances, peças e músicas, mas o que lhe chamou atenção foram os 20 diários.

Nos dias que se passaram, Audálio fez inúmeras matérias para retratar Carolina no jornal, como uma descoberta, como exemplo de superação de vida. Começa ali uma parceria para publicar um livro com os textos diarísticos dela, com esse objetivo, foi feita uma preparação para que ela ganhasse notoriedade.

Uma matéria em 1950 na “Folha da Noite”, apresentou a escritora como tendo incríveis habilidades de retratar o cotidiano, sendo seus diários uma verdadeira reportagem da favela, o texto é finalizado, dizendo que impressionados Audálio Dantas e seus companheiros de redação, com esse material, custeariam uma edição. Em 1959, o nome da escritora estava presente na revista “O cruzeiro”, publicação de grande circulação e em 1960 poucos dias após a publicação de seu livro, uma terceira reportagem exalta a obra, mas uma vez comparando-a como uma grande repórter mazelas da modernidade (CASTRO e MACHADO, 2007).

A vida e a obra de Carolina se misturam não apenas no conteúdo, mas também em seu ofício de catadora, os seus materiais de escrita e leitura. Ela achava seus livros no lixo enquanto catava materiais para vender e sobreviver.

Escrevia em letras miúdas para fazer render o papel, mas isso muda após sair nas matérias de Audálio Dantas. Esse contato inaugura o que pode ser chamado de “segunda fase” da escrita carolineana (FERNANDEZ, 2019). Nesse momento ela passa a ter mais suporte e seus textos se tornam mais organizados.

Com o sucesso do Quarto de despejo, ela consegue realizar o sonho de sair da favela, primeiro se muda para um quarto nos fundos de uma casa em Osasco-SP, em 30 de agosto de 1960 e no final deste mesmo ano consegue conquistar sua casa de alvenaria em Santana, bairro paulistano de classe média baixa.

A imprensa cobriu sua saída do Canindé, onde foi destacada reação hostil de alguns moradores, que chegaram a tacar pedras no caminhão de mudança, de certa forma temiam serem expostos pela escrita de Carolina que por mais que carregasse a voz dos que ali moravam como uma denúncia, também utilizava-se de suas palavras como um instrumento de defesa para os conflitos cotidianos.

Toda a transformação de sua vida foi registrada nas páginas do livro seguinte, Casa de Alvenaria (1961), o último editado por Audálio Dantas. Que inclusive desmerece a produção literária da escritora, para o repórter seu testemunho era mais forte do que, os outros “gêneros literários”, entre aspas como ele ressalva, não tinham relevância, essa divergência causou tensões entre os dois. Inclusive isso foi uma constante na vida da mesma, o direito ao conhecimento e às artes sempre lhe foram negados desde a infância e acompanhou a escritora até sua morte, mesmo assim ela resistiu, por sua escrita mantendo sempre sua autonomia.

A obra citada acima também é baseada em diários, que contavam a transição da vida de Carolina, sendo iniciado um pouco antes da publicação do Quarto de Despejo, com o dia da assinatura do contrato em 5 de maio de 1960. Sendo uma obra mais agressiva ela percorre a euforia inicial na sala de visitas e sua finalização em 21 de maio 1961, mostra ela já desiludida e cheia de críticas à sala de estar paulistana.

No final de 1962, já vivia uma crise financeira, tinha dificuldades para administrar os ganhos que recebia de seus livros e desconfiava não estar recebendo corretamente, principalmente por parte dos livros publicados internacionalmente.

Com a mesma rapidez que ela ascendeu também foi sendo apagada, perdendo o apoio da elite que alcançou como escritora e voltando quase que paulatinamente a sua situação anterior, de acordo com Sousa (2012) a escritora se infiltrou na literatura brasileira pela mídia, sendo um produto dos veículos de comunicação, entretanto, após o sucesso de vendas do primeiro livro ela foi rejeitada. Ela não se enquadrava nos estereótipos de mulher negra:

“Negra, espera-se que seja humilde, mas não é. Mulher, espera-se que seja submissa, mas não é. [Com pouca escolaridade], espera-se que seja ignorante, mas não é. E não sendo o que se espera dela, é rejeitada como pessoa pela sociedade e incompreendida como escritora” (CASTRO e MACHADO, 2007, p. 39).

No plano político, era cobrado dela coerência que não podia sustentar, uma vez que a ambiguidade era uma característica muito forte da sua pessoa. Em seus escritos e falas pode-se encontrar elogios a Fidel castro e poemas exaltando os EUA e suas políticas (FERNANDES, 2019).

Sendo assim, como aponta Fernandes (2019), a esquerda a tinha como de direita e a direita a via como uma revolucionária, somado a isso houveram muitos conflitos entre ela e a mídia, que frequentemente a ridicularizava por seu comportamento que era tido como “inadequado”, sendo acusada de imitar as classes dominantes, pelas roupas e locais que começou a frequentar. As pessoas se interessaram por saber como era a favela, mas não queriam alguém da favela fora dela (CASTRO e MACHADO, 2007).

Assim paulatinamente ela e suas obras foram caindo em esquecimento, mesmo ela se esforçando e publicando outros gêneros literários:

Ela tentava se firmar como escritora ficcional, leitora de clássicos e criadora de histórias que falavam, entre outros temas, de amor, traição, injustiça, vingança, remorso e verdade, o que estava longe de interessar a um meio desacostumado a dar voz aqueles que desafiavam a ordem estabelecida e procuravam ocupar espaços antes reservados a determinados grupos. (PERES, 2016 p. 91).

A escritora ainda consegue publicar, dois livros com recursos próprios: o romance “Pedaços da Fome” e “Provérbios”, ambos em 1963, mas nenhum fez sucesso, foram vistos com indiferença tanto pela mídia quanto pela literatura.

Por fim, com o início do regime militar no Brasil, as obras da escritora passaram a ser inadequadas para o cenário político instaurado, a crítica social não era mais bem vista, sendo considerada subversiva e susceptível de censura diante das imposições violentas destinadas ao cenário cultural e artístico, a partir do golpe militar de 1964. Embora não tenha sido censurado, como em Portugal, durante a ditadura de Salazar, as editoras evitavam seus textos (FERNANDEZ, 2019).

[...] no contexto mental da linha dura do governo militar, Carolina, na segunda metade dos anos 60, foi considerada uma ‘comunista’, pretensa advogada dos grevistas. Isto, mesmo sendo alguém que citava repetidas vezes John F. Kennedy (LEVINE e MEIHY, 1994, p. 35).

Em 13 de fevereiro de 1977, faleceu vítima de bronquite asmática deixando um imenso acervo literário inédito que, após anos de esquecimento, vem sendo publicado gradativamente.

Por fim, ao analisar a trajetória da autora é possível observar que sua escrita singular aliada ao contexto no qual produziu suas obras foi de encontro a exposição desses fenômenos sociais.

Sua resiliência ativa não à fez vítima passiva, ela enfrentou seus algozes com papel e caneta, não se calou em uma sociedade na qual se tem a imposição cultural do silêncio como “boa conduta” para as mulheres, a voz dela ressonou através da escrita que impactou e impacta até os dias de hoje. Quando escrevia ela resistia e compunha sua subjetividade.

CONCLUSÃO

Em síntese, a trajetória de Carolina Maria de Jesus foi marcada pela violência, todavia, emerge como um poderoso relato que transcende as páginas de seus diários, destacando-se como um testemunho eloquente da resiliência feminina diante das adversidades impostas pela violência de gênero. Carolina, mulher negra e catadora de papel, enfrentou não apenas as complexidades de sua condição social, mas também as inúmeras barreiras decorrentes de uma sociedade androcêntrica da sociedade brasileira do século XX.

Enquanto escritora através dos recursos literários que dispunha expôs a violência não como conciliação, mas como exposição direta das desigualdades de gênero, raça e classe. Sua escrita singular aliada ao contexto no qual produziu suas obras foi de encontro a exposição desses fenômenos sociais.

Ela se reconstruía, se buscava e se perdia na escrita, escrever era ser, ainda mais quando escrevia sobre si mesma. A literatura, portanto, foi para a autora uma das formas possíveis de desassujeitamento das violências que foram vividas.

Ao descrever sua vida na favela, Carolina expôs as injustiças e a dura realidade enfrentada por mulheres como ela. Suas palavras ilustram a violência física e psicológica que muitas mulheres enfrentavam na época, evidenciando a urgência de questionar e desafiar as normas sociais que perpetuavam a desigualdade de gênero.

A escrita autêntica e corajosa de Carolina Maria de Jesus não apenas documenta sua própria luta, mas também serve como uma denúncia potente contra a opressão sistêmica que marginalizava as mulheres em sua comunidade. Sua determinação em resistir às expectativas limitadas impostas pelo patriarcado e pela pobreza se transformou

em uma expressão literária única, capaz de inspirar gerações subsequentes a enfrentar suas próprias batalhas.

No contexto mais amplo, a narrativa de Carolina ressalta a importância de amplificar as vozes silenciadas das mulheres que, como ela, foram vítimas da violência de gênero. Sua vida e obra ecoam como um apelo, instigando-nos a refletir sobre a persistência dessas desigualdades. Assim, a trajetória de Carolina Maria de Jesus é muito mais do que um relato individual; é uma escrevivência.

AGRADECIMENTOS: E com prazer imenso que agradeço a CAPES, uma vez que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”

BIBLIOGRAFIA:

ALVES, Uelinton Farias. Introdução. In: JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. São Paulo: SESI-SP editora, 2014.

AURELI, W. Carolina Maria, poetiza preta. *Folha da Manhã*, São Paulo, 25 fevereiro 1940.

AZEREDO, Edson Guimaraes de. *As muitas vidas e identidades de Carolina Maria de Jesus: o uso do biográfico e do autobiográfico no ensino das relações étnico raciais*. 2018. 110 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de História) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2018.

BERTO, Faria Danila. *À BEIRA DO ABISMO: Entre literatura e escrita de si em Clarice Lispector*. 2018. 169 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2018.

BERNARDO, Terezinha. **Memória em branco e negro: um olhar sobre São Paulo**. São Paulo: Educ, 1998.

BONDUKI, Nabil. Crise de habitação e a luta pela moradia no pós-guerra. In: KOWARICK, L. *As lutas sociais e a cidade: São Paulo, passado e presente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

CASTRO, Eliana de Moura; MACHADO, Marília Novais da Mata. *Muito bem, Carolina! Biografia da Carolina Maria de Jesus*. Belo Horizonte: C/Arte, 2007

CANDIDO, A. O direito à literatura. In: *Vários escritos*. 3. ed. rev. ampl. São Paulo: Duas Cidades, 1995, pp. 235-263

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

COSTA, Renata Jesus da. *Subjetividades femininas: mulheres negras sobre o olhar de Carolina Maria de Jesus, Maria Conceição Evaristo e Paulina Chiziane*. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

COSTA, C. E. C. D. *Migrações negras no pós-abolição do sudeste cafeeiro (1888-1940)*. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, p. 101-126, jan./jun. 2015.

CONSTÂNCIA, O.; DUARTE, L.; NUNES, I. Escrivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. [s.l: s.n.]. Disponível em: <<https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf>>.

EVARISTO, Conceição. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) da dupla face. In: SCHNEIDER, Liane; MOREIRA, Nadilza Martins de Barros (org). Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora. 2. ed. João Pessoa: Editora do CCTA, 2020.

FARIAS, T. Carolina: uma biografia. Belo Horizonte: Ed. Malê, 2018.

FOUCAULT, Michel. **A escrita de si**. In: O que é um autor? Lisboa: Passagens. 1992. pp. 129-160.

JESUS, Carolina Maria de. Meu estranho diário. José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine (organizadores). São Paulo: Xamã, 1996.

_____. Quarto de Despejo: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

_____. Antologia Pessoal - Carolina Maria de Jesus. Organização de José Carlos Sebe Bom Meihy; [revisão de] Armando Freitas Filho. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996

_____. Diário de Bitita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MBEMBE, Achille. Políticas da inimizade. Lisboa: Antígona editorial, 2017.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NEVES, Romildo Rodrigues Junior. Identidade e memória em Diário de Bitita, de Carolina Maria de Jesus: uma “história contada” acerca dos anos de 1920 a 1940, no interior do Brasil. 2019. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2019.

PERES, Elena Pajaro. Carolina Maria de Jesus: insubordinação e ética numa literatura feminina de diáspora. In: Assis, Maria Elisabete Arruda de; Santos, Taís Valente dos. (Org.). Memória Feminina: mulheres na história, história de mulheres. 1ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2016

Pobreza, fome e desigualdade social: impactos na educação do Brasil. Disponível em: <https://observatoriodeducacao.institutounibanco.org.br/em-debate/pobreza-fome-e-desigualdade-social-impactos-na-educacao-do-brasil?gclid=CjwKCAjwl6OiBhA2EiwAuUwWZcpYIKCJBTB1mPXgeWTLWnUSrRGEMY0heE0WdSuAbGFK8hRHw_kMHxoC2VQQAvD_BwE>. Acesso em: 26 abr. 2023.

SANTOS, Joel Rufino dos. Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SOUSA, Germana H. P. D. Carolina Maria de Jesus: o estranho diário da escritora vira lata. Vinhedo: Horizonte, 2012.

SOUZA, Jessé. A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SCHWARCZ, Lília Moritz. Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MAIA, Glauciene da Costa. Feiticeiros Negros no Grão-Pará (1755-1772). Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 2014.

MEIHY, José C. S. B.; LEVINE, Robert M. Cinderela negra: A Saga de Carolina Maria de Jesus. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

MOREIRA, V. M. L. Os anos JK: industrialização e o modelo oligárquico de desenvolvimento rural.
In: NETO, J. F.; DELGADO, L. D. A. N. O tempo da experiência

Submetido em: 10/01/2024
Aprovado em: 17/01/2024

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ORIGINAIS

1. DA SUBMISSÃO DE ARTIGOS DA SEÇÃO DOSSIÊ

1.1 A Revista Aurora aceita artigos inéditos, que serão remetidos a pelo menos um parecerista do Conselho Editorial.

1.1.1 Cada autor pode submeter um artigo para cada seção.

1.1.2 Não há limite de artigos submetidos como co-autor.

1.1.3 O(s) autor(es) não precisa(m), necessariamente, estar(em) ligado(s) ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp-Marília.

1.2 No caso de publicação, a Revista Aurora se reserva o direito de manter o trabalho permanentemente disponível, permitindo-se ao autor a republicação, em quaisquer outros meios de divulgação, desde que mencionada a publicação original.

1.3 O artigo deve respeitar os prazos da Chamada de Trabalhos de cada edição, bem como sua temática.

1.3.1 O artigo deve ser submetido em formato .doc (Editor de Textos do Windows) no site da revista após o usuário ter sido cadastrado:<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/aurora/>

1.4 O artigo deve conter entre 32 mil e 55 mil caracteres com espaço, incluindo Título, nome(s) do(s) autor(es), Resumo e Palavras-Chave (em português e em uma língua estrangeira - ver item 1.4.4), fonte Times New Roman, tamanho 12.

1.4.1 O Título, sendo opcional o seu subtítulo, separado por dois pontos(:) e na língua do texto, deve vir em negrito.

1.4.2 Junto ao nome do(s) autor(es), abaixo do título, deve seguir, em rodapé, seu(s) breve(s) currículo(s) que o(s) qualifique na área de conhecimento do artigo.

1.4.3 O Resumo em português deve conter entre 100 e 250 palavras, conforme as Normas da ABNT NBR 6028/2003, seguido de quatro palavras-chave, figurando abaixo do resumo, antecedidas da expressão Palavras-Chave;, separadas entre si por ponto e finalizadas por ponto.

1.4.4 É obrigatório o Título, o Resumo e as Palavras-Chave em um dos idiomas: alemão, francês ou inglês (preferencialmente em inglês); apresentados em seguida da versão em português.

1.4.5 As Referências são obrigatórias, e devem seguir as Normas ABNT NBR 6023/2003, sendo apresentadas no final do artigo.

1.4.6 As notas explicativas, se houverem, devem ser enumeradas com algarismos arábicos, com numeração progressiva até o fim do artigo.

1.4.7 As citações, de acordo com as Normas ABNT NBR 10520/2002, seguem o sistema autor/data.

1.4.8 Para informações sobre apresentação de tabelas, anexos, siglas, ilustrações e fórmulas/equações, confrontar as Normas ABNT NBR 6022/2002.

2. DA SUBMISSÃO DE ARTIGOS DA SEÇÃO MISCELÂNEA

2.1 A Revista Aurora aceita artigos inéditos de autores com titulação mínima de graduação, que serão remetidos a pelo menos um parecerista do Conselho Editorial.

2.1.1 Cada autor pode submeter um artigo para cada seção.

2.1.2 Não há limite de artigos submetidos como co-autor.

2.1.3 O(s) autor(es) não precisa(m), necessariamente, estar(em) ligado(s) ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp-Marília.

2.2 No caso de publicação, a Revista Aurora se reserva o direito de manter o trabalho permanentemente disponível, permitindo-se ao autor a republicação, em quaisquer outros meios de divulgação, desde que mencionada a publicação original.

2.3 O artigo deverá respeitar os prazos da Chamada de Trabalhos de cada edição. Sua temática não deverá se enquadrar na temática proposta na Chamada de Trabalhos, ficando isolada da seção do Dossiê.

- 2.3.1 O seu autor deverá especificar, ao mandar o artigo, que se trata da seção Miscelânea.
- 2.3.2 O artigo deve ser enviado em formato .doc (Editor de Textos do Windows) no site da revista após o usuário ter sido cadastrado:<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/aurora/>
- 2.4 O artigo deve conter entre 32 mil e 55 mil caracteres com espaço, incluindo Título, nome(s) do(s) autor(es), Resumo e Palavras-Chave (em português e em uma língua estrangeira - ver ítem 2.4.4), fonte Times New Roman, tamanho 12.
- 2.4.1 O Título, sendo opcional o seu subtítulo, separado por dois pontos(:) e na língua do texto, deve vir em negrito.
- 2.4.2 Junto ao nome do(s) autor(es), abaixo do título, deve seguir, em rodapé, seu(s) breve(s) currículo(s) que o(s) qualifique na área de conhecimento do artigo.
- 2.4.3 O Resumo em português deve conter entre 100 e 250 palavras, conforme as Normas da ABNT NBR 6028/2003, seguido de quatro palavras-chave, figurando abaixo do resumo, antecedidas da expressão Palavras-Chave:, separadas entre si por ponto e finalizadas por ponto.
- 2.4.4 É obrigatório o Título, o Resumo e as Palavras-Chave em um dos idiomas: alemão, francês ou inglês (preferencialmente em inglês); apresentados em seguida da versão em português.
- 2.4.5 As Referências são obrigatórias, e devem seguir as Normas ABNT NBR 6023/2003, sendo apresentadas no final do artigo.
- 2.4.6 As notas explicativas, se houverem, devem ser enumeradas com algarismos arábicos, com numeração progressiva até o fim do artigo.
- 2.4.7 As citações, de acordo com as Normas ABNT NBR 10520/2002, seguem o sistemas autor/data.
- 2.4.8 Para informações sobre apresentação de tabelas, anexos, siglas, ilustrações e fórmulas/equações, confrontar as Normas ABNT NBR 6022/2002.

3. DA SUBMISSÃO DE TEXTOS DA SEÇÃO ESPECIAL

- 3.1 A Revista Aurora aceita textos inéditos ou de difícil acesso de intelectuais brasileiros ou estrangeiros que contribuam com as Ciências Sociais, ou traduções inéditas de textos relevantes às Ciências Sociais.
- 3.2 O texto deve ser enviado em fonte Times New Roman 12, formato .doc (Editor de Textos do Windows) para o e-mail:
aurora.revista@gmail.com
- 3.2.1 Deve ser especificado o autor do texto original e o título de seu texto. No caso de republicação, deve ser especificado o local da primeira publicação.
- 3.2.2 Deve ser especificado, no corpo do e-mail, o autor da transcrição do texto e anexada a documentação que legaliza a sua publicação, republicação, ou tradução.
- 3.2.3 O texto deve conter até 100 mil caracteres com espaço.
- 3.2.4 O autor que submeter o texto à Revista Aurora poderá escrever uma breve introdução ao texto oferecido, de até 10 mil caracteres com espaço, fonte Times New Roman 12, antecedendo o texto original.
- 3.2.5 O texto deve seguir rigorosamente a configuração normativa de seu autor original. Caso não haja, recorrer à ABNT NBR 6022/2002.
- 3.2.6 O autor que submeter o texto à Revista Aurora deve apresentar em rodapé seu breve currículo.
- 3.3 O texto, bem como a introdução realizada pelo autor que o apresenta, será submetido ao Conselho Editorial e ao Conselho Executivo.
- 3.4 No caso de publicação, a Revista Aurora se reserva o direito de manter o trabalho permanentemente disponível.

4. DA POLÍTICA EDITORIAL

4.1 Do Conselho Editorial

- 4.1.1 São membros do Conselho Editorial os professores vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp-Marília e professores convidados.

4.1.2 Os membros do Conselho Editorial serão os pareceristas dos trabalhos submetidos à Revista.

4.1.3 Cabe unicamente a cada membro do Conselho Editorial, na condição de parecerista, a decisão final da aprovação ou não para a publicação de um trabalho na Revista.

4.2 Do Conselho Executivo

4.2.1 O Conselho Executivo é composto pelo Presidente da Comissão de Publicações da Unesp-Marília, por professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp-Marília e por representantes discentes.

4.2.2 Os representantes discentes no Conselho Executivo são eleitos em assembléia do programa.

4.2.3 Não existem quaisquer privilégios ou benefícios aos representantes discentes do Conselho Executivo, no tocante à publicação de seus artigos, devendo estes submeter seus trabalhos do mesmo modo que qualquer autor.

4.2.4 Cabe ao Conselho Executivo, em decisão coletiva, definir a temática e os prazos de envio de trabalhos em cada Chamada de Trabalhos, bem como determinar previamente um número máximo de trabalhos para cada seção.

4.2.5 O Conselho Executivo, em decisão coletiva, submete aos pareceristas os trabalhos encaminhados à Revista.

4.2.6 O Conselho Executivo não tem poder de interferência na decisão final da publicação ou não de um trabalho, emitido pelo parecerista do Conselho Editorial.

4.3 Todo autor que submeter um trabalho à Revista Aurora terá direito a um parecer emitido por um parecerista do Conselho Editorial.

ITENS DE VERIFICAÇÃO PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

