



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Luisa Pereira Harduim

Ocularcentrismo e a imagem dialética da leitura em silêncio

Rio de Janeiro

2021

Luisa Pereira Harduim

Ocularcentrismo e a imagem dialética da leitura em silêncio



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. José Maurício Domingues

Rio de Janeiro

2021

Luisa Pereira Harduim

Ocularcentrismo e a imagem dialética da leitura em silêncio

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 28 de junho de 2021.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Maurício Domingues (Orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Luiz Gustavo da Cunha de Souza
Universidade Federal de Santa Catarina

Rio de Janeiro

2021

AGRADECIMENTOS

Embora só tenha tido a oportunidade de vivenciar o espaço por um ano por conta da pandemia de COVID-19, agradeço ao Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) e todo seu corpo docente e de funcionários, conviver com pessoas tão dedicadas em prol da produção pública de conhecimento científico foi fundamental para acreditar em tempos melhores. Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que possibilitou materialmente a realização dos meus estudos e desta pesquisa. Agradeço imensamente ao Núcleo de Estudos em Teoria Social e América Latina (NETSAL), no qual os encontros foram fundamentais para minha formação. Agradeço especialmente ao meu orientador José Maurício Domingues, pela paciência e por acreditar no meu potencial. Agradeço profundamente aos amigos do subgrupo de Teoria Social: à Beatriz Martins, que me ajudou e incentivou desde o primeiro período e não tenho palavras para expressar tanto carinho; ao Daniel Ferreira e à Maria Eduarda Tavares, que sempre me acolheram e me inspiraram; ao Francisco Bedê, ao Raul Nunes, à Gabriela Caruso, ao Victor Piaia, à Mariane Reghim e ao Felipe Macedo, que me acompanharam nessa trajetória sempre proporcionando discussões importantíssimas. E não menos importante, as minhas amigas de turma: Vitória Gonzalez e Karime Ribeiro, por toda escuta e apoio. Desde sempre, também agradeço a minha família: aos meus pais Barbara Harduim e Ricardo Harduim e meu irmão Davi Harduim, que sempre acreditaram em mim e nos meus sonhos, aos meus avôs: Sinézio Harduim, que me ensinou o valor do esquecimento, mas tristemente faleceu no começo desse ano, e Jaci da Silva, que me ensina todos os dias o valor do trabalho árduo, e a minha avó de coração Neia Cardoso, que me ensina todos os dias o valor do afeto pelos outros.

Só posso responder-te: a tua pergunta é, ela mesma, um produto da abstração. Pergunta-te como chegas àquela pergunta; interroga-te se a tua pergunta não ocorre a partir de um ponto de vista ao qual eu não posso responder porque ele é um ponto de vista invertido. Pergunta-te se aquele progresso como tal existe para um pensar racional. Se tu te perguntas pela criação da natureza e do ser humano, abstrais, portanto, do ser humano e da natureza. Tu os assentas como não-sendo e ainda queres, contudo, que eu te os prove como sendo. Digo-te eu, agora: se renúncias à tua abstração também renúncias à tua pergunta ou, se quiseres manter a tua abstração, se então conseqüente, e quando pensando pensas o ser humano e a natureza como não sendo, então pensa-te a ti mesmo como não-sendo, tu que também és natureza e ser humano. Não penses, não me perguntes, pois, tão logo pensas e perguntas, tua abstração do ser da natureza e do homem não tem sentido algum. Ou és um tal egoísta que assentas tudo como nada e queres, tu mesmo, ser?

RESUMO

HARDUIM, Luisa. *Ocularcentrismo e a imagem dialética da leitura em silêncio*. Orientador: José Maurício Domingues. 2021. 95 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

A partir da teoria crítica, o objetivo da dissertação consiste em delinear a imagem dialética da leitura em silêncio. Embora o silêncio seja parte de um questionamento sobre a comunicação social, a leitura silenciosa também é uma leitura visual, cuja orientação institucional moderna inculca a necessidade de formação do público esclarecido segundo a maior rapidez. Presente no movimento histórico do esclarecimento, a afirmação do sujeito do conhecimento liberal é também a disposição de um pensamento racional que instrumentaliza os corpos separando os seus sentidos e estabelecendo uma supervalorização do sentido visual como apropriado para o encontro com a verdade. Tal legitimação do conhecimento incide em um ocularcentrismo e na reprodução das características de análise da teoria tradicional: eternidade da verdade, interioridade contemplativa e literalidade das imagens visuais. Nesse sentido, embora advinda da cultura monástica, na divisão social do tempo de produção capitalista, a leitura silenciosa se torna indispensável para a individualização da produção do conhecimento.

Palavras-chave: leitura silenciosa; ocularcentrismo; silenciamento do público; teoria crítica.

ABSTRACT

HARDUIM, Luisa. *Ocularcentrism and the dialectical image of reading in silence*. Orientador: José Maurício Domingues. 2021. 95 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Based on the critical theory, the objective of the dissertation is to outline the dialectical image of the silent reading. Although silence is part of a questioning about social communication, silent reading is also a visual reading, whose modern institutional orientation inculcates the need to train an enlightened public according to the higher speed. As part of the historical movement of the enlightenment, the affirmation of the liberal subject of knowledge is also the disposition of a rational thought that instrumentalizes bodies, separating their senses and establishing an overvaluation of the visual sense as appropriate for the encounter with the truth. Such legitimization of knowledge focuses on an ocularcentrism and on the reproduction of the analysis characteristics of the traditional theory: eternity of the truth, contemplative interiority and literality of visual images. In this sense, although arising from the monastic culture, in the social division of capitalist production time, the silent reading becomes indispensable for the individualization of knowledge production.

Keywords: silent reading; ocularcentrism; public silencing; critical theory.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	8
1	À LUZ DA TEORIA TRADICIONAL.....	16
1.1	O esclarecimento e a verdade.....	18
1.2	Esclarecimento do público e valorização da escrita.....	25
2	A HIERARQUIA DA VISÃO NA MODERNIDADE.....	34
2.1	Ocularcentrismo e cultura tipográfica.....	37
2.2	Da forma de vida monástica à aceleração do tempo de produção.....	45
3	A IMAGEM DIALÉTICA DA LEITURA EM SILÊNCIO.....	56
3.1	Silêncio: questão sociológica.....	61
3.2	Ler em silêncio: o questionamento sobre silenciamento do público.....	70
	CONCLUSÃO.....	84
	REFERÊNCIAS.....	88

INTRODUÇÃO

A partir do processo de abstração presente na leitura silenciosa, a proposta da dissertação consiste na afirmação da relação entre a constituição do indivíduo moderno e a supervalorização da visão. Inerente a qualquer realidade material, a percepção visual do processo social não é a única possibilidade de recepção corporal. Ao restringir as categorias conceituais por descrições visuais, por exemplo através da luz, a experiência científica se limita aos moldes estabelecidos pelo esclarecimento moderno. Tal esclarecimento incide numa alfabetização silenciosa, cuja orientação de leitura silenciosa normatiza o domínio do sentido visual. Embora o silêncio seja necessariamente um questionamento das sonoridades nos espaços acústicos, o caso da leitura em silêncio é sobretudo um processo de isolamento dos sujeitos participantes. Traçada nos três capítulos que se seguem, a argumentação consiste no domínio visual, ou seja, o oclularcentrismo como demarcador da abstração da verdade justificada por uma teoria tradicional, cuja formação educacional consiste na disciplinarização dos corpos em prol de uma promessa da maior velocidade para a eficiência, assim como demanda o contexto capitalista e neoliberal.

No intuito de retomar a crítica ao esclarecimento no movimento histórico da modernidade, o legado científico da teoria crítica consiste numa extensa e importante bibliografia de denúncia da verdade ahistórica e individualizada. No entanto, em uma pesquisa para dissertação, não seria possível esgotar os inúmeros desdobramentos das discussões que os teóricos críticos suscitaram. Nesse sentido, a escolha dos autores necessariamente perpassa um recorte que não é justo à densidade da teoria crítica, mas que embasa uma orientação metodológica sobretudo transdisciplinar. Inevitavelmente, a revisão bibliográfica incide nos grandes autores fundadores da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno e Max Horkheimer, além de alguns expoentes contemporâneos, Jürgen Habermas, Martin Jay, Gabriel Cohn e José Maurício Domingues. Embora a teoria crítica demarque uma justificativa metodológica, no caso do objeto da leitura silenciosa, tais autores não são suficientes para contextualização das práticas de leitura e do silêncio. Destarte Marshall McLuhan, George Steiner, Guy Debord, Paul Zumthor, Ivan Illich, Walter Ong, David Olson, Georges Didi-Huberman, Roger Chartier, Paul Saenger, Sergio Cortés, Eni Orlandi, Murray Schafer, John Cage, José Wisnik, entre outros são importantes para o delineamento da imagem dialética da leitura em silêncio.

O objetivo não consiste numa análise histórica da teoria crítica, tampouco numa reprodução de seus autores clássicos. Nesse sentido, não há como restringir as discussões apenas aos sociólogos, embora seja uma pesquisa sociológica. As discussões sobre a subjetividade, a prática científica de escrita e leitura, a cultura tipográfica e o silêncio são parte de um emaranhado conceitual denso, cuja pesquisa desta dissertação apenas sublinha questionamentos. Não há como suprir todas as perguntas com indícios de respostas, mas possibilitar novas perguntas. Desde a maiêutica socrática, a concepção de busca pela verdade não se resume ao seu encontro, mas no processo de parir (ou dar a luz a) um conhecimento¹. Por que persiste a metáfora da luz?

Escrever a partir da dialética não é fácil, já que sua história se estende em períodos muito longos. A concepção de dialética na antiguidade² se difere da mesma atualmente. No intuito de afirmar especificamente a crítica imanente, a dialética se restringe à influência de um autor já moderno. A dialética para Hegel compõe um questionamento importante para a tradição da teoria crítica. Ao ser reinterpretada por Karl Marx e, posteriormente, por Adorno e Horkheimer, o mecanismo da crítica imanente orienta as pesquisas como um método ametódico. Adorno escreve como um procedimento “metodicamente sem método” (Adorno, 2017, p. 30), já que a contradição de ser e não ser um método é relevante para o entendimento das pesquisas em teoria crítica.

Por vezes, o termo “dialética” é utilizado para explicar forças opostas, no entanto, a concepção de oposição se difere de contradição. Quando a dialética significa mera oposição, ela se transforma em fonte de erros (Adorno, 2015, p. 215). Em relação à oposição, a análise incidirá em dois objetos distintos, assim explicitando suas diferenças e embates, ou até mesmo exigindo a apresentação não só da prova, como também da contra prova. No entanto, a partir da contradição, a dialética incide em um mesmo objeto e sua transformação. A dialética como método não consiste na contraposição de teses e antíteses, mas na própria concepção de não-identidade (Gurvitch, 1987, p. 29). Nesse sentido, a orientação científica não configura um campo de forças, mas as possibilidades das próprias forças. “Ser e não ser” é necessariamente uma questão ontológica que se conecta ao procedimento epistemológico. Ao escrever sobre um

¹ A partir dos escritos de Platão, Sócrates afirma ser parteiro das almas dos homens, assim ele cuida de “almas que estão na iminência de dar à luz” (Dorion, 2006, p. 54).

² A partir da interpretação por Platão de Sócrates, a considerada clássica concepção antiga de dialética consiste numa perspectiva ascendente, positiva e racionalista, cuja valorização da contemplação passiva possibilita uma hierarquia inerente a uma ontologia estável, que “conduz à apreensão contemplativa das ideias eternas” (Gurvitch, 1987, p. 36).

objeto, não só se realiza uma descrição calcada no método (epistemologia), como também uma definição do ser de tal objeto descrito (ontologia).

Ao reconstruir a dialética como procedimento metodológico, a crítica imanente é indispensavelmente um processo de realização da pesquisa (Adorno, 2015, p. 36). As categorias compartilhadas por uma comunicação social são relevantes para a própria negação dos pensamentos presentes em tal comunicação. A ciência não é um ente como é o caso dos pesquisadores, públicos e qualquer pessoa presente no momento de realização da ciência. No caso desta dissertação, a escolha de escrever sobre a prática de leitura silenciosa incide na materialidade da própria prática de leitura dos textos científicos. Os textos científicos são obrigatoriamente metodológicos, já que “o espírito da ciência é o espírito do método” (Adorno, 2017, p. 129). Nesse sentido, os textos científicos estão encharcados de uma reprodução ideal da escrita de quem estabeleceu tais métodos, assim como de uma reprodução de uma prática social, ou seja, uma disciplinarização dos corpos participantes da ciência, tanto dos pesquisadores e demais atores sociais, quanto dos leitores, públicos, professores e estudantes.

Para o procedimento da crítica imanente, a descrição ontológica não reduz o objeto a um conceito, e sim, reconhece a sua finitude e inadequação. O questionamento dialético delinea a inverdade que habita a verdade (Adorno, 2017, p. 55), já que sua afirmação epistemológica não isola o objeto, mas relaciona o conceito com sua totalidade (Adorno, 2017, p. 23). Objeto e conceito não são equivalentes. O conceito é sempre uma mudança do assunto em questão (Adorno, 2017, p. 8). Nesse sentido, a definição do objeto nunca é sublinhar sua identidade verificável por uma técnica específica, e sim, reconhecer a não-identidade do mesmo. A relação sujeito-objeto não se concretiza na percepção correta do sujeito-pesquisador em relação ao objeto percebido, mas na afirmação temporal da vida da matéria. Deste modo, a ciência não pode ser uma abstração (teórica ou não) dos fatos, mas a interconexão entre o movimento do conceito e da coisa objetificada.

A partir da teoria crítica, o objeto de pesquisa sociológico é necessariamente reflexivo, no sentido de que tal realidade social possui sua própria interpretação (Benhabib, 1986, p. 33). Em rastros hegelianos, a internalização do objeto reflexivo inculca uma intersubjetividade, cuja crítica marxiana incide na designação do processo de pensamento, ou seja, o isolamento da ideia como sujeito autônomo. A diferença entre a realidade objetiva e o pensamento humano consiste numa diferenciação entre o movimento do objeto e o movimento do conceito, sendo o último nunca uma cópia imagética do primeiro, mas a certeza de uma constituição teórica sempre sujeita a sua redefinição (Horkheimer, 1993, p. 189). Enquanto, para Hegel, o processo de abstração é identificado como expressão absoluta, para Marx, tal ideia de criação do real é a

materialidade transposta e traduzida subjetivamente (Benhabib, 1986, p. 140). Nesse sentido, é preciso desmistificar a dialética hegeliana para sublinhar um método de pesquisa que trace as contradições da realidade socialmente e historicamente instituídas.

Para a concepção de “movimento hegeliano”, o princípio de negação é relevante no processo de identificação do objeto, já que sua definição se conecta com a própria negação do pensamento definido. Destarte o ser não se fecha em uma identidade, mas se projeta como uma demanda ou um programa (Adorno, 2017, p. 21). Tal projeção não resultará em cálculos de porcentagem da margem de erro. O procedimento consiste na derivação imanente da própria argumentação, assim relacionando o particular com a totalidade (Adorno, 2017, p. 38). A particularidade de qualquer objeto é relacionável com o processo histórico presente não só a partir da fala do sujeito, como também da presença do objeto. Assim questionamentos como: “quem fala?”, “onde fala?”, “como fala?” e “como descreve a presença?” são relevantes. No caso de uma pesquisa sociológica, quem fala não é só o sujeito-pesquisador que escolhe as palavras, mas também o objeto que pode estar tanto quanto implícito e explícito em entrevistas, apresentações de relatos e compartilhamento de fontes.

A relação entre sujeito e objeto incide no próprio fato da interconexão possível entre o conhecimento dos mesmos. A verdade da realização de uma pesquisa sobre o objeto é também a afirmação da historicidade da mesma. Um exemplo presente neste próprio texto é a capa indicando o ano de publicação, ou até mesmo a escolha bibliográfica e os recursos comunicativos. Há algumas décadas atrás, não seria possível escrever digitalmente como é o caso, mas manualmente com aparelhos marcadores em papéis. A inscrição textual em uma matéria específica também indica o processo histórico presente na realização científica da pesquisa. Nesse sentido, o momento da pesquisa e da observação dos fatos é sempre mediada por um movimento histórico inerente ao próprio momento. A mediação do imediato é uma das principais orientações imbuídas pela teoria crítica. Assim, não há como isolar um momento individualmente, tampouco garantir que uma pesquisa informe a completude do significado de qualquer momento.

Escrever sobre um objeto sociológico é um esforço contraditório, no caso o objeto necessariamente é parte de uma teoria social. Primeiro porque o objeto nunca é perceptível somente a partir de mim (sujeito-pesquisador), já que o objeto também percebe. O objeto sociológico indispensavelmente perpassa um movimento histórico, uma comunicação social e relações entre pessoas. A escolha da palavra pessoa incide numa especificidade da caracterização do indivíduo, sujeito ou qualquer nome dado à particularidade social. As dicotomias particular-universal, indivíduo-sociedade e sujeito-objeto são relevantes para

orientação científica dos escritos sociológicos, já que a sociologia é uma ciência moderna. Embora nem todos os sociólogos se posicionem explicitamente sobre suas definições de conceitos, as escolhas metodológicas e as análises sobre o objeto sociológico estabelecem tal condição.

Na proposta de sublinhar uma “escrita tradicional”, a referência à teoria tradicional é relevante para justificativa sobre a escrita específica desta pesquisa. Talvez a escrita deste texto seja lida como um ensaio, no entanto, não é esta a orientação da reconstrução metodológica da teoria crítica. Por vezes, a classificação “ensaio” define tantas características que nem sempre é associável à proposta de Adorno. Adorno apresenta a escrita tradicional como “a tentação permanente de uma forma” (Adorno, 2003, p. 19), ou seja, a nitidez da realidade desfragmentada. A certeza das categorias verdadeiras para análise correta do dado verídico enfatiza um limite bem nítido do objeto descrito. A necessidade da forma para projeção passada ou futura, assim como a própria forma do texto são elementos considerados, muitas vezes, indispensáveis. Não só para cálculos matemáticos, como também para legitimidade documentária e tipificação simbólica; a forma é parte de um “pensamento complexo” que pode ser empregado em qualquer conteúdo material.

Ao não estabelecer uma forma, a proposta metodológica retorna seu questionamento à própria concepção de “forma-metodologia”, assim como apresentam as regras, normas, protocolos e procedimentos mecânicos de reprodução social. Ao não estabelecer uma forma-objeto, embora as condições persistam em uma mesma expressão social (escrita), a metodologia desta pesquisa não consiste em atualizar as constelações de Adorno, tampouco as galáxias de Marshall McLuhan, embora esta relação entre os autores seja possível através das discussões sobre suas definições de totalidade (Stamps, 1995, p. 21). A totalidade não é universal (como se fosse possível dissociar o corpo humano de sua multiplicidade cultural) e nem absoluta (como se existisse um conhecimento eterno), e sim, fragmentos de momentos vivenciados. Nesse sentido, a metáfora do mosaico apresenta diversos elementos conectados que apenas esboçam uma possível interpretação da imagem.

No caso desta dissertação, não interessa a discussão sobre o nome do desenho metodológico da teoria crítica, mas os questionamentos que os autores suscitaram. A proposta consiste numa expressão da problemática que tanto Adorno quanto McLuhan se interessavam: a perda do som como meio-chave da capacidade de falar ou ouvir (Stamps, 1995, p. 39). Embora não seja possível esboçar a capacidade de falar ou ouvir, o questionamento desta dissertação é pertinente como discussão das sonoridades tanto presente na comunicação de símbolos quanto

na produção do conhecimento. Por que a preocupação com o som? Por que enfatizar a comunicação sonora, já que ela não é exclusiva da reprodução social?

O questionamento sobre as próprias fontes científicas veiculadas através de livros (seja destes autores apresentados, como também de diversos outros) inculca uma problemática sobre as “sonoridades” das práticas sociais. Caso a perda do som seja relevante como apresentado, é possível pensar a leitura (por exemplo da própria dissertação) tanto como expressão audível, quanto silenciosa. O imediato da leitura científica é mediada por um movimento histórico presente na modernidade. E, novamente, caso a concepção de perda do som seja relevante, é possível considerar o silêncio como tal perda, ou também como som? A prática moderna de leitura silenciosa pode ser relacionada com a questão da perda do som? Não há respostas exatas para as perguntas aqui presentes, mas alguns caminhos que mais aprofundam tais questionamentos do que apresentam resultados. Nesse sentido, não há como demonstrar um dualismo entre leitura oral (ou audível) e leitura silenciosa, pois isso leva a hierarquias e a petrificação dos fragmentos, mas apenas aprofundar a orientação normativa de um tipo específico de leitura.

O processo de alfabetização presente na base da racionalidade instrumental moderna consiste sobretudo numa valorização da leitura silenciosa, a partir de uma leitura visual, como técnica de velocidade para eficiência da produção de conhecimento fomentada por políticas neoliberais. Com os desdobramentos da scriptoria monástica, a leitura silenciosa é sobretudo uma orientação visual da prática de leitura, cuja diferenciação entre leitura oral e silenciosa incide em posicionamentos socioculturais divergentes (Chartier, 2011b, p. 82). No entanto, a mesma leitura silenciosa não pode ser reduzida à mera uniformização da produção de conhecimento, já que a prática de leitura (também especificamente a prática de leitura silenciosa) configura uma multiplicidade. Nesse sentido, a leitura silenciosa “não é única e as capacidades daqueles que a praticam podem variar consideravelmente” (Chartier, 2011b, p. 84).

A abstração presente no processo de leitura silenciosa também não pode ser reduzida a uma atividade passiva. A partir da teoria crítica, a análise e a abstração são necessariamente atividades transformativas (Horkheimer, 1993, p. 234). A redução teórica de análises por dualismos (por exemplo leitura-visual/leitura-oral) inculca uma hierarquia, assim como estabelece a filosofia primeira (*prima philosophia*), cuja redução a um princípio primeiro acaba por condicionar tudo a sua derivação (Stamps, 1995, p. 37). Nesse sentido, não há uma primeira pergunta, tampouco um princípio original da pesquisa. O objetivo não é cumprir uma promessa, resolver um problema e nem meramente descrever a realidade. A própria realidade depende do meio pelo qual estamos realizando a comunicação, assim como o caso da leitura silenciosa que

talvez permaneça até o momento da tua própria leitura. Afinal, o que também importa com essa crítica imanente da leitura silenciosa a partir do ocularcentrismo é o que você fará com ela.

No primeiro capítulo, os questionamentos sobre a teoria crítica endossam a justificativa da metodologia escolhida; os estudos das obras de Adorno e Horkheimer orientam um questionamento teórico da própria orientação metodológica. A exposição de uma teoria tradicional não incide numa mera oposição moral à teoria crítica, mas numa rememoração de rastros e denúncias de outras produções de conhecimento. O movimento filosófico do esclarecimento persiste como conceituação de algumas categorias importantes para o atual sistema social hegemônico: tempo, verdade e sujeito. Como eternização da verdade interiorizada, a teoria tradicional insiste numa promessa da fórmula perfeita, enquanto o questionamento da imperfeição persiste em aberto. Na modernidade, a incidência de um ritual da produção do conhecimento é também uma imagem da problemática de um ideal do público esclarecido. A metáfora da luz persiste desde a imaginação cristã até a imaginação científica esclarecida.

Tanto a reforma protestante quanto a revolução científica se opunham à concepção de consciência moderna, assim instituindo uma divisão entre certeza e certitude, ou seja, a verdade objetiva e subjetiva (Nelson, 1969). A certeza só é alcançada por certificados de provas, enquanto a certitude através da inteligibilidade subjetiva da consciência (Morse, 1988, p. 31). A formação de uma concepção de consciência é parte relevante do imaginário moderno, cuja formação do próprio indivíduo incide na necessidade de afirmação de tal consciência. Nesse sentido, a palavra conscientização é utilizada tanto como uma promessa de realização dos princípios da liberdade igualitária, quanto da crítica social para a tal tomada de consciência e transformação social. A relação entre consciência, mente e esclarecimento delinea um questionamento importante para concepção de produção moderna do conhecimento.

A partir da defesa de um público esclarecido, no segundo capítulo, a caracterização da supervalorização da visão incide num questionamento da concepção de indivíduo como sujeito do conhecimento. O conhecimento esclarecido é sobretudo uma metáfora visual da claridade, ou seja, de uma luminosidade. A relação entre luz e verdade é uma tendência mecânica de reprodução das cópias perfeitas, embora as formas ainda permaneçam se desfigurando. Na teoria tradicional, o ideal da verdade é também um ideal de um sujeito que reproduz a normatização temporal da divisão do trabalho capitalista. A produção do conhecimento perpassa uma concepção única do ritual metodológico, cuja formação cultural insiste em induzir à produção visual. O melhor exemplo que posso informar é esta própria dissertação escrita como meio visual de reprodução silenciosa (assim como imagino que seja tal leitura), cuja

eficiência de produção do tempo de leitura condiz com uma rotina intensamente angustiante com todo conhecimento que ainda não se leu.

A partir da afirmação do ocularcentrismo como dominante na formação cultural moderna, o terceiro capítulo delinea a imagem dialética de uma leitura silenciosa. A relação entre o leitor solitário e o livro consiste sobretudo numa individualização da comunicação do conhecimento produzido, cuja rapidez na realização da leitura condiz com a propensão de uma eficiência subjacente às políticas neoliberais. As orientações institucionais de práticas visuais de leitura caracterizam a formação de um público moderno autodesignado como esclarecido. Através de uma comunicação silenciosa, o público esclarecido configura normas específicas das vivências, pois a necessária afirmação do indivíduo (sujeito do conhecimento) consiste na consolidação de uma divisão entre si e o mundo, embora pouco se afirme sobre o mundo através de si ou de si próprio como parte do mundo. Nesse sentido, tal movimento histórico incide em um processo esquizofrênico de bifurcação da existência (Domingues, 1995, p. 62).

Enquanto se exige uma formalização protocolar de uma escrita científica limitada à configuração de uma dissertação, nem sempre se questiona o processo de compartilhamento das obras. A materialidade de uma leitura silenciosa é também a afirmação de um corpo em silêncio, cuja definição de indivíduo ofusca o movimento do objeto. Embora a existência de corpos (de tais indivíduos) no mundo seja também a expressão de diversos sons involuntários, o silêncio é necessariamente um acordo social, assim subentendido através da criação de uma imaginação sonora. Ao abordar o silêncio, muitas vezes se discute sobre o vazio, no entanto, o vazio não é a ausência de sentido. O vazio também significa, assim como é na resignificação do vazio que a teoria crítica esboça uma outra perspectiva sobre a consciência, a percepção sensorial e a expressão corporal presente na comunicação da produção de conhecimento. Qual é a relevância da formação de um corpo que precisa estar parado para assistir aulas e ler livros? A reprodução de espaços de produção do conhecimento condiz com a própria dinâmica social? O silenciamento do público no ato de leitura é suscetível ao estranhamento das nossas próprias práticas de pesquisa, assim como a desnaturalização das possibilidades de como nos comunicamos.

1 À LUZ DA TEORIA TRADICIONAL

"A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes" (Marx; Engels, 2005, p. 40); provavelmente esta é uma das citações mais conhecidas da obra panfletária dos autores "fundantes" da teoria crítica. No entanto, nem tanto reconhecida é a nota de rodapé dizendo que tal história de todas as sociedades, "isto é, toda história escrita" (Marx; Engels, 2005, p. 40). A história das lutas de classes é uma história escrita, e não uma história oral, nem uma história eterna. A especificidade da "história escrita" é relacionada com outra obra de Friedrich Engels (1984) em que o mesmo aborda a origem da família, da propriedade privada e do Estado. A argumentação do autor perpassa a divisão evolutiva entre sociedades primitivas expondo a classificação histórica de um dos primeiros antropólogos do evolucionismo cultural (Lewis Morgan), no caso a afirmação de sociedades iletradas, ou seja, que não possuem uma história escrita.

Segundo Engels, o próprio Marx dizia que os tempos "primitivos" eram possíveis de serem estudados através das sociedades ameríndias (Engels, 1984, P. 74). No entanto, a introdução deste capítulo não é expor a teoria racista e determinista de categorização das sociedades em estágios de letramento, até porque a própria crítica de reprodução de um sistema de conceitos já expõe isto. Também não há como concordar com a argumentação de tal referência antropológica, embora a justificativa de uma sociedade sem Estado seja relevante para configuração de outras temporalidades e concepções de verdade. A afirmação de uma história escrita moderna consiste sobretudo em uma especificação das técnicas corporais e normatização de um conhecimento individualizado. Nesse sentido, em um primeiro momento deste capítulo, a configuração de uma verdade esclarecida é exposta através da argumentação de uma teoria tradicional presente na formação da ciência moderna. Já na segunda parte deste capítulo, tal formação é aprofundada através da concepção de público esclarecido, cuja valorização da escrita incide numa disciplinarização específica dos corpos.

A proposta de aprofundar a imanência da escrita não apresenta a argumentação de uma sociedade antes da escrita e posterior à escrita (assim como justifica a classificação de sociedades "primitivas e pré-históricas"), pelo contrário, a escrita e a não escrita persistem juntas numa mesma história, no entanto, em normatizações distintas, assim como através de linguagens e instrumentos distintos. A pluralidade das práticas de escrita e leitura é uma das características mais importantes para a afirmação de uma multiplicidade da comunicação social. No entanto, o público esclarecido atualmente estabelece uma formação escrita não só formatada

em protocolos institucionais, assim como designa a burocratização da organização estatal, como também em um condicionamento corporal da prática de escrita e leitura. Nesse sentido, a relação entre luta de classes e história escrita é também a afirmação de um reducionismo da técnica a uma cultura textual letrada, alfabetizada ou esclarecida.

A comunidade, que estabelece rituais de reprodução da cultura letrada, é conceituada por diversos autores como intelectuais, acadêmicos ou até mesmo como críticos. No entanto, não é relevante para a dissertação se ater aos nomes, mas ao movimento histórico presente nas relações da comunidade letrada, no caso, um mecanismo específico na interpretação dos textos utilizados. Nesse sentido, não só há uma reprodução corporal de uma técnica de escrita e leitura, como também um condicionamento epistemológico de caracterização da verdade. No intuito de abordar a teoria do conhecimento presente neste processo de comunicação social, a teoria crítica se faz relevante não só como alternativa do que seria uma suposta teoria tradicional, mas sobretudo como uma possibilidade de questionamento da comunicação social para além de uma separação entre teoria e prática.

A teoria do conhecimento só é verdadeira quando leva em conta a impossibilidade de seu próprio começo e quando se deixa levar, em cada um de seus passos, pela sua inadequação com a coisa mesma. Ela é falsa, porém, quando acredita que é bem-sucedida; quando acredita que suas construções e seus conceitos aporéticos sempre corresponderiam às coisas. Em outras palavras, ela é falsa segundo a medida da cientificidade que lhe é própria (Adorno, 2015, p. 65).

Para teoria tradicional, a lógica do conhecimento incide em três características importantes para o esclarecimento moderno: a eternidade da verdade, o saber como apoio divino e uma concepção específica da interioridade humana. A reprodução da teoria tradicional consiste na afirmação da (auto)consciência moderna, já que sua importância para a formação do indivíduo projeta a necessidade de um público esclarecido. O esclarecimento é a marca do movimento científico presente na modernidade, pois justifica diversas transformações relevantes para a constitucionalidade do Estado-nação, sobretudo na configuração de suas instituições, por exemplo as educacionais. No caso das instituições educacionais, as práticas de leitura e escrita são relevantes como inserção social em uma cultura específica, assim como na recepção dos estudos científicos. A cultura letrada configura a alfabetização como condição necessária para inserção nas comunidades científicas.

1.1 O esclarecimento e a verdade

Esclarecer é tornar algo claro (perceptível aos olhos) como mais iluminado, no entanto, ao tratar daqueles que esclarecem, o verbo significa elucidar ou explicar o assunto em questão, já que aqueles esclarecidos são instruídos e informados. A relação direta entre a veracidade da informação e a imaginação visual é relevante para o processo de esclarecimento. Nesse sentido, para o esclarecimento, a caracterização da verdade limita o acontecimento ao sentido visual, assim o processo mental categoriza os objetos por contextos discursivos que limitam a relação entre o pesquisador e o objeto. O processo burocrático de legitimação visual incide em protocolos institucionais, cuja reprodução de métodos científicos é também o condicionamento do corpo humano em uma divisão social do tempo de trabalho capitalista. Ao determinar formas científicas da imagem capturada, a certeza de uma visão nítida é uma característica marcante para a eternidade de qualquer concepção. A materialidade de uma página escrita, foto tirada ou um desenho não é “produto final”, como se seus componentes se mantivessem para sempre intactos, ou como se a própria relação com tal objeto não se modificasse conforme à dinâmica social. No entanto, a teoria tradicional não só propõe uma concepção de eternidade, como também projeta sua própria argumentação através do desejo de ser a palavra final, ou até mesmo ousar durar a eternidade.

Desde Platão até Kant, a verdade é delimitada como eterna (Adorno, 2017, p. 14); ela é parte tanto de teologias quanto de teorias científicas. A eternidade é a contagem de tempo infinito. Assim como é possível acrescentar mais dias e anos nos calendários, também é possível retomar os dias e anos passados para conceituar o tempo infinito de uma ordem existente, seja por destino ou por dominação do mundo. O tempo eterno é uma abstração presente tanto nas narrativas míticas quanto em muitas fórmulas científicas. Na eternidade, nosso pensamento é essencialmente temporal, no entanto, sem a finitude do próprio tempo é também um pensamento totalitário. Adorno nomeia esta tradição filosófica como filosofia primeira (*prima philosophia*), aquela que oferece princípios fundamentais do ser e seu pensamento (Adorno, 2017, p. 16). Nesse sentido, a teoria tradicional incide num trabalho racional de memorização compulsiva e repetição monótona de receitas universais, cuja característica metafísica da certeza de uma validação final se assemelha a revelação pela santidade, assim demarcando não a transitoriedade dos fatos humanos, mas sim o isolamento exagerado de um pensamento claro de si mesmo (Horkheimer, 1993, p. 191).

A teoria tradicional se assemelha ao mito, pois o “mito já é esclarecimento” e o esclarecimento pode se tornar um mito (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 13). A palavra esclarecimento tem como referência a filosofia kantiana e sua proposta de primeira crítica, cujas obras Adorno e Horkheimer se dedicaram a criticar. O esclarecimento reduz a verdade a uma unidade absoluta: eu penso (Adorno, 2015, p. 71). A palavra pensamento tem como referência a filosofia cartesiana³ que Kant se apropriou e opôs à tradição empírica⁴. No intuito de afirmar uma imanência da subjetividade, Kant tenta resolver o impasse da “finitude do infinito” através da diferença entre forma e conteúdo (Adorno, 2015, p. 72). Embora a ênfase da perspectiva kantiana seja na separação entre forma e conteúdo, a forma é sempre a mediação das matérias, assim demandando a intrínseca relação com seu conteúdo (Adorno, 2015, p. 244). Nesse sentido, a relação entre forma e conteúdo é associada à teoria das imagens, já que alcança a verdade através da duplicação (Adorno, 2015, p. 239).

A duplicação de uma imagem é parte tanto de obras artísticas, quanto de descrições científicas. O recorte de um momento específico configura uma imagem não só duplicada, como também imóvel. A definição do visar e de algo visado consiste na separação entre ter sentido (*noesis*) e ser ideal (*noema*), assim demandando do sujeito cognoscente o saber maior que apenas o fenômeno (Adorno, 2015, p. 197).

O “raio de olhar do eu” (*Blickstrahl des Ich*) - algo “funcional” em sentido kantiano, a “unidade da ação” - ou seja, um devir, é representado como “estado de coisa” - como ser - a fim de que possa ser descrito e apreendido como absoluta doação (Adorno, 2015, p. 267).

A proposta kantiana⁵ de alcançar uma identidade pura persiste em métodos como a fenomenologia husserliana⁶ (assim como defende a obra de Adorno (2015) sobre a metacrítica da teoria do conhecimento) e em divisões entre nominalismo e realismo. Os axiomas da completude e da continuidade determinam a ontologia de um indivíduo abstrato presente tanto na teoria tradicional quanto no pensamento burguês. O esclarecimento se distingue da ciência

³ Como redução da razão a uma dimensão subjetiva, o pensamento cartesiano afasta a racionalidade do mundo e desloca “para a interioridade contemplativa” (JAY, 2008, p. 105).

⁴ Embora a percepção seja um importante questionamento da produção de conhecimento, ao ser submetida aos juízos, “a ênfase empírica geral na percepção ignorava o componente ativo de todo conhecimento”, assim “o indizível fora excluído do domínio filosófico” (JAY, 2008, p. 106).

⁵ A dialética kantiana não ultrapassa a lógica formal e suas regras da não contradição e do terceiro excluído (GURVITCH, 19871, p. 57), assim separando mundo fenomênico e numênico e estabelecendo uma apologia do método discursivo.

⁶ A fenomenologia husserliana eleva a intuição como um método absoluto do conhecimento, assim como repudia a não-identidade (JAY, 2008, p. 114).

por conta da mesma não ter consciência de si própria; a ciência é um instrumento e quem a utiliza estabelece um esclarecimento como uma filosofia da verdade (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 73). Para Horkheimer, a introdução de um sentido eterno na vida sem sentido é parte da posição da burguesia e seu empenho em fazer justiça contrariando tanto a restauração absolutista quanto o proletariado (Horkheimer, 1990, p. 149). O trabalho racional, não mais como parte de um trabalho manual, é abstraído nos deslocamentos dos dados exteriores. Tal sujeito do esclarecimento assegura a divisão social do trabalho através de sua interpretação da autoconservação; até porque a própria ciência se constitui através da autoconservação (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 75). A palavra autoconservação consiste numa interpretação da relação entre sociedade e natureza caracterizada pelo esclarecimento⁷. A partir da autoconservação, a ciência pode justificar não só a exploração e escravização de pessoas, como também legitimar as máximas da ação, assim como promete o liberalismo com o mercado livre (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 77).

“O burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário livre e do administrador é o sujeito lógico do esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 72). Como essência abstrata presente no pensamento burguês, o ego autônomo é a individualidade isolada de acontecimentos, que se coloca como condição de causa primeira do mundo, ou se considera o próprio mundo empregando um nós retórico harmonicista (Horkheimer, 1983, p. 132). A busca pela revelação do mistério do mundo ou do segredo universal que promete a teoria tradicional é também parte de um processo social de fetichização do pensamento - como uma rememoração monótona incapaz de transformação social somente através do trabalho racional (Horkheimer, 1990, p. 152).

Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 25), tanto a ciência quanto o mito provém da necessidade humana de explicação do mundo, já o esclarecimento é a radicalização de tal angústia do desconhecido. No entanto, o esclarecimento se torna mito quando reflete como verdade a ordem existente (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 33). A partir de dados originalmente isolados, a interpretação da realidade busca as essências das coisas que organizam um sistema definitivo e verificável na realidade imediata. Em comparação com as leis da natureza, a busca por leis sociais justifica a teoria tradicional como explicação do mundo. Tal explicação é inerente aos discursos de defesa da divisão social do trabalho capitalista por distinção entre aqueles que sabem e os que não sabem.

⁷ O “esclarecimento conduz a dessocialização da natureza e a desnaturalização do mundo humano” (HABERMAS, 2000, p. 164), assim estabelecendo a dominação tanto de uma natureza exterior objetivada, quanto de uma natureza interior reprimida (HABERMAS, 2000, p. 158).

A natureza humana conhece sua própria natureza renunciando a pretensão de ser semelhante a qualquer outra natureza. Tal explicação está presente tanto no mito quanto na ciência, embora o mimetismo⁸ seja um recurso primordial de sobrevivência. Nesse sentido, a transformação de si só pode ser entendida através da relação com outros, e não como um autointeresse.

O intelecto humano que tem origens biológicas e sociais, não é uma entidade absoluta, isolada e independente. Foi declarado ser assim apenas como resultado da divisão social do trabalho, a fim de justificar esta última na base da constituição natural do homem. As funções principais da produção - dirigir, planejar, organizar - foram consideradas como funções do intelecto puro, em contraste com as funções manuais de produção, consideradas como forma mais baixa e impura de trabalho, o trabalho dos escravos. Não é por acidente que a chamada psicologia platônica, na qual o intelecto foi pela primeira vez contrastado com outras "faculdades" humanas, particularmente com a vida do instinto, formulou-se segundo o modelo da divisão de poderes num estado rigidamente hierárquico (Horkheimer, 2002, p. 59).

A divisão burguesa do trabalho orienta as relações sociais através da autoconservação, assim impondo a escolha entre sobrevivência ou morte (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 36). A "psicologia platônica" serve à hierarquização não só de ideias e conceitos, como também de pessoas e suas faculdades da alma, e sobretudo a função que cada trabalho exige segundo sua divisão social (Adorno, 2017, p. 209). Quando Adorno escreve sobre incapacidade de ouvir com o próprio ouvido ou tocar com o próprio corpo, ou seja, a regressão das massas não é um atraso ao monopólio cultural, como se houvesse um "eu humano" naturalmente condicionado (Adorno, 2017, p. 126), mas uma imitação específica⁹ como absoluta numa produção em série (Adorno, 2017, p. 107).

O tempo eterno questiona a certeza de que um dia nós vamos morrer, e projeta um futuro perdido entre passados narrados. Nesse sentido, a delimitação dos objetos resulta da comparação de um pensamento harmônico com uma percepção em oposição interior-exterior. Presente na conceituação do objeto, o eu-indivíduo é um pensador que não nega suas próprias afirmativas, nem questiona a relação entre si e tudo. Com a adjetivação da eternidade, o tempo se repete mantendo alguns princípios fundamentais para ontologia do objeto. A eternidade do tempo pode se projetar tanto *a priori* quanto *a posteriori*, seja na busca pela causa primeira,

⁸ A imitação é um dos principais meios de aprendizagem na infância, no entanto, a formação burguesa orienta o abandono da imitação para o comportamento racional (Jay, 2008, p. 335).

⁹ A superação da imagem pela fórmula (Jay, 2008, p. 335).

quanto na previsão futura. A categorização que impõe um aparato conceitual como um modo de existência fundamenta a verdade ahistórica (Horkheimer, 1983, p. 121), pois na eterna continuidade do tempo, o objeto é cindido entre o que se é e o que deveria ser.

Para teoria tradicional, o objeto deverá corresponder ao conceito e nem sempre é ciente do que se é, já que o conceito é parte de um “pensamento complexo” livre de contradição (Horkheimer, 1983, p. 118). Um dos principais recursos da filosofia primeira é dividir essência e aparência, assim afirmando que a mesma sabe tal essência e os outros não sabem (Adorno, 2015, p. 71), provavelmente sabem somente a aparência. Nesse sentido, os esclarecidos são aqueles que reconhecem a complexidade apenas de seus próprios pensamentos. A partir da formação de uma comunidade esclarecida e diretamente relacionada com a produção escrita, os esclarecidos estabelecem interpretações válidas, orientam compartilhamento de obras e escrevem obras exemplares.

Presente na constituição de uma legislatura sábia, a fundamentação das diretrizes da razão postula a mesma como entidade que merece devoção (Horkheimer, 2002, p. 15). Isolados e fechados, os devotos são como mônadas que agem funcionalizando suas reações, seja negando a vontade de autopreservação para afirmar a alma eterna, ou seja reprimindo os seus instintos vitais (Horkheimer, 2002, p. 142). A secularização do valor infinito em cada homem é parte de uma sociedade ocidental, que diferente dos exemplos educativos da antiguidade, elege ídolos como espetáculos. Embora um discurso recorrente seja de um maior individualismo na sociedade moderna, não há como afirmar que o indivíduo se sobrepõe à sociedade, mas que a argumentação de si mesmo se emaranha através do respeito com a figura de poder, seja o guardião (religioso) ou também o legislador.

A interpretação do desencantamento do mundo¹⁰ como a cisão entre ciência e religião é a destruição do reconhecimento da alma na exterioridade do indivíduo (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 17). A ciência como técnica apenas sublinha a reprodução do método através da automatização dos processos espirituais, pois a utilização de trabalho alheio não configura um questionamento sobre a verdade, mas meramente uma formatação da operação. A violência empregada pela ciência técnica na destruição dos mitos, assim como na magia e sua substitutividade, volta à própria pessoa na criação de novos mitos. A repetição de um ritual

¹⁰ O processo de desencantamento do mundo é sobretudo uma busca pelo sentido da vida, cuja resposta religiosa tende a ser inquestionável, ou seja dogmática, mas que subsiste em uma questão importante da modernidade, assim questionando uma concepção de vazio, falta de propósito ou perda de horizonte (Taylor, 2005, p. 34). No entanto, tal processo de desencanto ocidental não é absoluto no imaginário da América latina, já que um enfoque holístico é fortemente presente (Morse, 1988, p. 135). Nesse sentido, o desencantamento do mundo é também uma conceitualização do processo de instrumentalização do mundo (Taylor, 2005, p. 639).

metódico se assemelha à repetição de um ritual religioso que estabelece o procedimento eficaz da explicação de todo acontecimento. Na teoria tradicional, a racionalização como repetição incide em progressiva reificação¹¹.

Como distanciamento da barbárie, a justificativa da dominação da natureza é a petrificação da objetividade como estranha e como um crescimento específico de subjetividade (Adorno, 2017, p. 41). A interioridade do indivíduo confrontada com a exterioridade no mundo delinea a relação entre sujeito e objeto, assim, a forma do conhecimento ou da cognição apenas atinge seu conteúdo por fora separando aquilo que se compreende daquilo que se sente, ou aquilo que se pensa daquilo que se experiencia. O exemplo das antinomias kantianas persiste na proposta tradicional de uma realidade imediata que se submete a uma personalidade científica, embora a verdade da teoria tradicional também possa ser submetida a outras personalidades como profetas antroposóficos, poetas e políticos (Horkheimer, 1993, p. 183).

Na associação tradicional do conhecimento ao que é claro para os olhos, como olhar para o órgão da alma, a concepção de indivíduo esvaece o testemunho da verdade. O pensamento não pode ser pensado sem seu próprio testemunho não redutível a momentos imediatos. A teoria tradicional do conhecimento postula a forma do imediato pela percepção visual, o dado é visualmente reconhecido, embora dificilmente o olhar possa ser entendido sem o seu próprio corpo (Adorno, 2017, p. 133). A relação entre verdade e realidade consiste em momentos dinâmicos no reconhecimento da finitude do pensamento. O sistema social, como relações entre sujeitos e entre sujeito e objeto, não define uma forma unitária do que é o ser, seja o sujeito ou o objeto, assim, o que é particular não se exprime na classe ou em alguma tipologia como um estereótipo científico (o que é ideal, aquilo que “deve ser” ou o conceito exato). A perspectiva metodológica da teoria tradicional consiste numa certeza da verdade eterna encontrável, enquanto a realidade nem mais repete as mesmas palavras. A valorização do indivíduo (como ser esclarecido) é parte de um discurso interconectado entre diferentes épocas e reapropriado até os dias atuais.

A correlação entre a reforma protestante e o iluminismo consiste na concepção de indivíduo que advém de uma alma imortal como imagem de Deus, assim relativizando a individualidade mortal concreta. A cultura ocidental é marcada através da lei eterna e natural do ser; o ser precisa renunciar sua negação sempre levando a um dualismo entre a perfeição de Deus e a imperfeição dos pecadores no mundo (Horkheimer, 2002, p. 70). Segundo Adorno e

¹¹ Como esquecimento, a reificação é inevitável (Jay, 2008, p. 334), no entanto, quando a racionalidade instrumental insiste em manter a mesma identidade do objeto, a reificação é o esquecimento do próprio ato de esquecer.

Horkheimer (1985), este sacrifício que pode ser remontado nos heróis gregos incide na concepção de intelecto persistente no indivíduo moderno. A supervalorização do esforço individual (como a meritocracia) consiste num legado de redução das interações sociais. Nesse sentido, o progresso social é alcançado por adaptação e conquista de influência, na crença de competição que projeta o mercado. A noção de tempo eterno presente na teoria tradicional condiz com a construção da possibilidade da troca, pois é o tempo que permite a realização da troca¹².

A razão subjetiva desmaterializa as organizações sociais na preservação da alma eterna que desconhece sua própria finitude e a finitude do mundo. A criação extramundana a partir da perfeição e a imperfeição mundana são elementos justificativos do sacrifício presente no destino da vida mundana e a promessa de um julgamento final.

As filosofias que levam em conta exclusivamente um processo interior para a liberação consequente, terminam como ideologias vazias. Como já foi observado antes, a concentração helenística na pura interiorização permitiu à sociedade tornar-se uma selva de interesses de poder, que destroem todas as condições materiais necessárias para a segurança do princípio interior (Horkheimer, 2002, p. 188).

Embora Sócrates¹³ se referisse aos próprios seres para designar a razão como determinadora de crenças e reguladora de relações humanas com a natureza, Platão reduz as ideias que os poetas e políticos falavam como somente perceptíveis pela alma transformada em olho (Horkheimer, 2002, p. 16). O “sujeito juiz”¹⁴ de Sócrates se transforma no olho que percebe as ideias como ordem eterna das coisas (Horkheimer, 2002, p. 17). Tal ordem imutável é naturalizada através de uma hierarquia social que não concretiza a concepção de “saída da infância”, assim é relevante transformar a razão objetiva em razão subjetiva (Horkheimer, 2002, p. 138). Nesse sentido, para garantir a autopreservação através da vida eterna, a tradição clássica desvalorizou o ego empírico¹⁵ inculcando no indivíduo um valor eterno de preservação da alma.

¹² O princípio da troca é tanto parte da atomização do humano moderno pelos valores iluministas do liberalismo, quanto da “igualdade repressora do totalitarismo” (Jay, 2008, p. 326).

¹³ “Sócrates discutia com seus concidadãos em lugares públicos, os filósofos que o sucederam, de modo especial Platão e Aristóteles, concebiam a discussão dialética como um exercício escolar que não deve ser praticado com o primeiro que aparecer” (Dorion, 2006, p. 53-54).

¹⁴ “Como ocorre com o olho físico, a visão da alma pode ser obscurecida e diminuída, podendo ser enganada pelas falsas aparências. [...] No campo da conduta, a educação (depois da necessária tutela da infância) não significa ensinar; ela é o abrir dos olhos da alma, clareando sua visão pelo afastamento das névoas deturpadoras do preconceito, bem como do orgulho do conhecimento que, na verdade, não passa de uma opinião de segunda mão” (Cornford, 2001, p. 43).

¹⁵ “A atividade do pensamento divino é contemplativa, e não prática, autocontida e incapaz de produzir ação. [...] A *Ética* ensina que o objetivo do homem é o perfeito exercício da mais elevada das funções essenciais à nossa

A projeção de uma verdade interior não é suficiente para a concepção da realidade objetiva, já que a razão subjetiva não é suficiente para transformação objetiva. Nesse sentido, conceito e existência não podem ser a mesma coisa, pois determinaria a realização do mundo no intelecto, e não na própria ação no mundo. O idealismo propõe uma elevação interior, pois projeta uma consequência dos pensamentos para agir e mudar o mundo exterior; esta é uma das principais críticas do materialismo, ou seja, a identificação da realidade objetiva com o pensamento humano (Horkheimer, 1990, p. 150). A relação entre si e o mundo é também a relação entre sociedade e natureza que a teoria tradicional delinea como verdade impessoal e abstratamente alcançável.

A mercantilização das particularidades do “eu-indivíduo” condiciona uma concepção específica de natureza. A sociedade burguesa desenvolveu o indivíduo e o mantém como ilusão da indústria (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 126). A numeração dos documentos oficiais, as transações comerciais de salário ou as participações institucionais em programas públicos são especificações sociais das operações do pensamento burguês. O risco dos indivíduos e o medo da possibilidade da ruína mantém a justificativa do lucro da teoria econômica burguesa na abstração da relação com a natureza de si e dos outros (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 57). A natureza é narrada como uma ameaça para o indivíduo que precisa se autoconservar através da dominação da própria natureza (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 149). Para o público esclarecido, que supervaloriza o esforço corporal, dominar a natureza de si é importante para o desenvolvimento intelectual, já que o mesmo incide em uma parte específica de tal corpo. A mente, por vezes localizada no cérebro, é um conceito importante para o processo de iluminação interior, assim realizando uma repetição imediata da normatização de instituições sociais.

1.2 Público esclarecido e a valorização da escrita

Público esclarecido é um termo utilizado por Gabriel Cohn (1973) para designar a formação aristocrática da burguesia. Assim como aponta Habermas, o público esclarecido é também o público de leitores, que não só define uma opinião pública (Habermas, 1991, p. 26), como também projeta uma interioridade livre (Habermas, 1991, p. 28). O público esclarecido é aquele que tem tempo (“de lazer”) para ler e discutir aquilo que leu. A cristalização coletiva da

natureza, e esta é finalmente identificada com a atividade daquele ser racional e divino que Sócrates descobrira e que Platão declarara ser imortal” (Cornford, 2001, p. 89).

opinião consiste numa relação intensa na cultura escrita da modernidade. A opinião do público esclarecido se forma a partir de discussões na comunidade que o mesmo se reúne (Cohn, 1973, p. 35), um exemplo são as cartas trocadas a partir do século XVIII que orientaram uma subjetividade específica, já que o público precisava conversar racionalmente consigo mesmo (Habermas, 1991, p. 51).

A especificidade da subjetividade moderna se configura a partir de uma "linguagem mentalista" que estabelece um sistema de crenças, desejos e intenções (Olson, 1998, p. 278). A natureza é oposta à civilização, assim como sua caracterização de ameaça inculca uma necessidade do controle técnico, sobretudo a partir do self racional (Sandywell, 2005, p. 37). Nas constelações conceituais da antiguidade, não há o que se entende atualmente como self, já que a pessoa não tinha a mesma caracterização que o indivíduo moderno (Illich, 1993, p. 22). Nesse sentido, o self ocidental está diretamente relacionado à metafísica visual da filosofia moderna (Sandywell, 2005, p. 34).

As comparações entre as imagens visuais e suas definições de formas de ser são importantes para o processo de subjetivação presente no indivíduo moderno (Kronfly, 2007, p. 25). Ao definir a visão de si e do outro e compará-las, a cópia tem como efeito um processo de compreensão simbólica da comunidade, mas no caso do indivíduo moderno, a espetacularização do exclusivo acaba por transformar os próprios indivíduos em espetáculos (Kronfly, 2007, p. 31), assim não só objetificando pessoas, como também concebendo as mesmas como mercadorias. O conceito "espetáculo" é utilizado numa intersecção entre cópias científicas e religiosas, assim como entre os processos morais, cognitivos e estéticos. O espetáculo é um domínio das categorias da visão (Debord, 2003, p. 19), assim como os espetáculos também incidem em um aprofundamento da racionalidade técnica (Debord, 2003, p. 20).

Onde o mundo real se converte em simples imagens, estas simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes típicas de um comportamento hipnótico. O espetáculo, como tendência para fazer ver por diferentes mediações especializadas o mundo que já não é diretamente apreensível, encontra normalmente na visão o sentido humano privilegiado que noutras épocas foi o tato, a visão, o sentido mais abstrato, e o mais mistificável, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual. Mas o espetáculo não é identificável ao simples olhar, mesmo combinado com o ouvido. Ele é o que escapa à atividade dos homens, à reconsideração e à correção da sua obra. É o contrário do diálogo. Em toda a parte onde há representação independente, o espetáculo reconstitui-se (Debord, 2003, p. 19).

Como parte de uma comunidade leitora, o espetáculo do público esclarecido é caracterizado pela relação entre não só leitores, escritores, editores e produtores, como também a própria relação de si com a página do livro. No caso da relação entre leitores e páginas do livro, a prática de leitura é diversa e culturalmente complexificada. No entanto, na modernidade, a prática de leitura se torna gradativamente uma atividade individualista. Nesse sentido, a relação social presente no ato de leitura se resume em “uma página e um self” (Illich, 1993, p. 82). No entanto, o self não é uma conversa solipsista entre si mesmo e um objeto, mas a expressão social presente na interação com os símbolos, ou seja, a própria objetificação de si como aquele que interpreta os símbolos compartilhados. “Só se é um self no meio de outros” (Taylor, 2005, p. 53). E como se interpreta os símbolos compartilhados?

Michel de Certeau afirma que a lei geral do ocidente é compreender aquilo que se escreve (Certeau, 1998, p. 225), já que a economia moderna não é só escriturística, ela também institui aparelhos disciplinadores que separam voz e escrita. Presente na comunidade ocidental, o processo de alfabetização silenciosa é um exemplo da disjunção entre voz e escrita, já que o processo de interpretação não mais exige uma vocalização do texto, mas a “compreensão mental”. Apenas no intuito de encontrar o significado, a internalização do texto é parte do “desencantamento do texto”, já que não só o sentido literal é relevante, como também a intenção do autor segundo seu contexto e sua própria interpretação (Olson, 1998, p. 296). Através da comunicação social, o autor é condicionado por seu movimento histórico. No entanto, embora nem sempre o autor esteja vivo para confirmar a abstração de sua obra, são as possibilidades de transformação das palavras e do mundo que marcam uma comunicação escrita de qualquer comunidade.

A idealização de uma comunidade escrita, por vezes incide em um “nós plástico”. O também chamado “nós analítico” é semelhante entre missionários, humanistas, vendedores e propagandistas (Sanders; Illich, 1988, p. 127). No entanto, o moderno nós não diz nada sobre a intenção daqueles que são subjetividade coletiva (Sanders; Illich, 1988, p. 126). Subjetividade coletiva é o questionamento dialético entre o centramento social e a potência descentralizada, que concerne à contingência social (Domingues, 1995, p. 115). Enquanto, o nós plástico apenas identifica sujeitos como existências individuais, a subjetividade coletiva aponta necessariamente para a interação social, cuja relação com os outros não só compõe a si próprio, como também desloca as certezas de si mesmo.

A defesa marxiana de uma individualização através de um reconhecimento social incide na dialética presente no próprio processo de interação (Sandywell, 2005, p. 45); o legado que tal afirmação questiona é a necessidade de separação entre trabalho e cultura, já que é possível

a correlação entre os mesmos a partir da noção de interação (Domingues, 1995, p. 63). Embora Marx tenha estabelecido a individualização com ênfase no centramento do indivíduo, assim como aponta a concepção de “classe para si” (Domingues, 1995, p. 71), a possibilidade de questionar a “clarificação” de uma consciência é relevante para emergir as contradições presente em qualquer controle de identidade dos objetos.

A ação individual pode ser entendida como parte de uma mente racionalizada que justifica qualquer intenção estabelecida pelo corpo, assim como é o caso da teoria tradicional. Mas a ação individual também pode ser entendida como parte de uma reprodução ou transformação das relações sociais, ou seja, a participação individual em movimentos coletivos (Domingues, 1995, p. 71). A reflexividade é um conceito importante para crítica à concepção de mente da teoria tradicional. Enquanto se afirma uma reflexividade meramente reprodutiva, seja de conceitos, ideias ou grupos sociais, como é o caso de ênfase somente no centramento do self, pouco se diz sobre o processo de interação social presente no descentramento dos sujeitos. Como matriz dialógica da figuração e do discurso, a reflexividade não é somente a possibilidade de reflexão individual, mas o que foi estabelecido entre instituições sociais e os processos intersubjetivamente comunicativos (Sandywell, 2005, p. 43).

O corpo é o mediador da experiência, e entre os corpos se estabelece uma relação reflexiva. Eis, na nova ontologia, o sentido do Sensível, da carne: a comunicação com o outro, indissociável da percepção, enraíza-se no corpo próprio e na inerência ao mundo do qual é constitutivo (Novaes, 2005, p. 164).

A concepção dialógica do mundo não só realça os silenciamentos da presença dos outros, como também questiona a restrição do corpo em apenas um sentido. O ocularcentrismo presente na subjetividade moderna é contradito pela concepção de reflexividade (Sandywell, 2005, p. 52). A redução do corpo ao sistema ocular apenas ofusca a percepção de outros sentidos corporais, assim a própria configuração do conhecimento é contida numa uniformização dos discursos e das justificativas individuais. A partir de uma ampliação da concepção de abstração mental, o questionamento da reflexividade persiste relevante em contraposição à defesa do público esclarecido, ou seja, da instrumentalização da racionalidade de grupos sociais. Presente na comunidade letrada, as interpretações das páginas seguem um mesmo ideal de conhecimento funcionalizado em um discurso único. Para o público esclarecido, a interpretação se resume no significado das palavras do texto, assim não questionando a “voz por trás da mente” ou como se vocaliza as palavras do texto, mas somente o significado literal de cada frase.

A hermenêutica ou interpretação válida do texto não provém da própria obra, mas da comunidade que significa as propriedades do texto (Olson, 1998, p. 303). Os usos intelectuais dos textos pelas comunidades são diferentes em diversas culturas, assim como a escrita projeta um potencial crítico que sempre produz transformações nos pensamentos daquilo que é representado; nesse sentido, a escrita incide no “pensamento do pensamento” (Olson, 1998, p. 310). Ao pensar o pensamento, não só é possível transformá-lo em objeto, como também associar seus enunciados aos discursos, já que a premissa do pensamento letrado é a autoconsciência da linguagem (Olson, 1998, p. 305). Os discursos são parte de uma comunidade ativa, e que autoriza os termos e conceitos presentes nos discursos.

Ao participar da comunidade, o integrante da cultura letrada estabelece uma interpretação válida ou apropriada dos textos: a chamada hermenêutica (Olson, 1998, p. 302), assim condicionando uma transformação corporal na expressão social. A interpretação do texto que influencia diretamente a opinião do público é orientada por princípios específicos. Ao interpretar, o público categoriza uma explicação afirmativa como compreensão da intenção do autor. A leitura de um texto não se resume numa reprodução “nomológica” das palavras, mas uma recuperação da intenção do autor para o receptor da obra (Olson, 1998, p. 301). As separações vazias entre marcações gráficas são relevantes para informar pausas, ordenar frases e vincular a legibilidade do discurso com a performance da expressão. Mas a interpretação da marcação gráfica exige uma voz para ser palavra, já que palavra é linguagem vocalizada, "realizada fonicamente na emissão da voz" (Zumthor, 2010, p. 11).

[...] A escrita permanece e estagna, a voz multiplica. Uma se pertence e se conserva; a outra se expande e destrói. A primeira convence e a segunda apela. A escrita capitaliza aquilo que a voz dissipa; ela ergue muralhas contra a movência da outra. No seu espaço fechado, ela comprime o tempo, lamina-o, força-o a se entender em direção ao passado e ao futuro: do paraíso perdido e da utopia. Imensa no espaço ilimitado, a voz não é senão presente, sem estampilha, sem marca de reconhecimento cronológico: violência pura (Zumthor, 2010, p. 320).

Embora se proponha uma suspensão da voz no processo de leitura silenciosa, a leitura silenciosa também possui interpretação vocalizada (Gadamer, 1997, p. 257). A voz do texto não é a reprodução da palavra, mas a expressão social presente não só na intenção do autor, como também na leitura do leitor. “Tão fortemente social quanto individual, a voz mostra de que modo o homem se situa no mundo e em relação ao outro” (Zumthor, 2010, p. 29). A voz não é objeto, tampouco técnica, mas “o lugar simbólico por excelência”, já que “todo objeto

adquire uma dimensão simbólica quando é vocalizado” (Zumthor, 2007, p. 83). A voz emana de um corpo e não pode ser pensada sem seu corpo. “A voz repousa no silêncio do corpo” (Zumthor, 2007, p. 85) e ao se integrar ao silêncio, também processa um significante.

A leitura do público esclarecido estabelece a conexão direta do perceptível ao mental por uma interiorização dos significados (Zumthor, 2007, p. 73). A escrita marca a sociedade através do “caminho da autoconsciência”, já que tal mente é parte do legado da escrita (Olson, 1998, p. 269). A cultura escrita do público esclarecido se especifica em algumas características importantes, no caso desta dissertação o questionamento incide na própria concepção do que é “claro”, a partir da luz, e sobretudo na condição do olhar como qualidade da observação. Nesse sentido,

[...] o uso da escrita implica uma disjunção entre o pensamento e a ação, um nominalismo natural ligado ao enfraquecimento da linguagem como tal, a predominância de uma concepção linear do tempo e cumulativa do espaço, o individualismo, o racionalismo, a burocracia... (Zumthor, 2010, p. 35).

A partir dos sentidos humanos, qualquer corpo exterioriza linguagens, mas no caso da escrita, ela “é uma abstração da palavra” (McLuhan, 1972, p. 63). A leitura da palavra é importante não só na relação com as páginas do livro, mas também nos diversos signos escritos em objetos e materiais comunicativos. A invisibilização da leitura de sinais comunicativos na vivência moderna (Kronfly, 2007, p. 106) incide na argumentação individualista do público esclarecido. Embora nem sempre reconheçam o processo cognitivo presente em sinais acústicos, olfativos e etc, a relação de páginas de textos e a produção do conhecimento persiste relevante, não só como questionamento das imagens visuais, como também questionamento sobre a própria configuração das imagens. No caso das relações dos leitores com os livros, as práticas de leitura possibilitam o reconhecimento de formalizações do sujeito histórico (Kronfly, 2007, p. 52). A comunicação social presente em tal sujeito histórico se diferencia entre diversos grupos sociais.

Nem sempre pessoalmente relacionados com os autores, e a partir da comunidade na qual se inserem, os públicos leitores estabelecem um ponto de vista acurado (Ong, 2006, p. 133). Tal expressão “ponto de vista” já vislumbra qual é o sentido privilegiado dos meios comunicativos na modernidade. No caso do público esclarecido, a realidade é caracterizada por uma visualidade acentuada, além de uma preferência pela constância das imagens (Carpenter; McLuhan, 1974, p. 57). A partir da permanência nítida de tais imagens, é possível estabelecer limites para comparações, além da própria legitimação de reprodução como cópia. Um exemplo

é o sistema de referências parte não só desta dissertação, como também da cultura letrada. Também chamada de cultura erudita, a cultura letrada consiste num “permanente jogo de referências que dizem respeito mutuamente umas às outras” (Bourdieu, 2004, p. 144).

O sistema de referências estabelecido pela comunidade sobretudo acadêmica (relacionada às universidades) é parte de um mecanismo de produção do conhecimento. A descrição de tal produção do conhecimento é possível através de apresentações de dados sobre um contexto institucional ou um campo cultural, no entanto, a complexidade presente na vivência de tais contextos e culturas não pode ser resumida em classificações quantitativas, quando o próprio processo de reflexividade exige uma atenção à própria possibilidade de definir o que seria contexto ou cultura. Nesse sentido, a partir da teoria crítica, o questionamento sobre a ontologização da sociedade é relevante para o impasse de uma descrição do mundo, independente de qual momento esteja presente neste mundo. A funcionalização dos mecanismos de explicação do mundo incidem sobretudo numa caracterização específica de um vazio estético, cuja teoria habermasiana tenta questionar em discussões sobre a modernidade (Jay, 2005, p. 145).

Embora a teoria comunicativa habermasiana aprofunde a crítica ao processo de reflexividade da produção do conhecimento, as análises nem sempre configuram uma desconstrução de estruturas da consciência objetivistas, muitas vezes resumidas entre a cognição e as normas, assim não só endossando a defesa de um esclarecimento do público, como também não aprofundando as “práticas e ideais comunicativos e instrumentais”, que “se imbricam e opõem no tecido hermenêutico das formações sociais modernas” (Domingues, 2016, p. 45). Presente no imaginário moderno, a escolha de enfatizar o mecanismo de produção de imagens visuais é relevante como realce de uma prática fortemente idealizada. Para além de dualidade entre racionalidades comunicativa e instrumental, a vivência de uma prática é o esgotamento de palavras na pluralização de significados que os nossos sentidos se apropriam; por isto, a afirmação de um tecido hermenêutico não só implica num questionamento de qual grupo social ou comunidade é parte, como também no próprio processo reflexivo presente no reconhecimento dos significados.

Presente na descrição de realidades sociais, a extremização do sentido visual incide no ofuscamento dos demais sentidos ativamente operantes nas vivências; tal radicalização do sentido visual consiste numa redução da apreensão figurativa das imagens visuais. A partir do ocularcentrismo, os olhos são parte de um mecanismo de controle territorial, cuja localização espacial é fixada atemporalmente. O movimento histórico do esclarecimento é marcado pela divisão entre a mente e os sentidos humanos, assim sujeitando a vivência sensorial à ilusão da

experiência (Classen, 1993, p. 4). No entanto, assim como a comunicação alfabetizada é visualizada através do realce de verdades fixas, ela também é parte de um questionamento dialético sobre a perspectiva histórica (Stamps, 1995, p. 79), ou seja, o espaço não separado do tempo e a mente não separada do corpo.

A comunicação escrita da cultura ocidental só é possível através da escrita alfabética (Illich, 1993, p. 81). A escrita alfabética não só configura um modo de pensar para falar, como também caracteriza objetos da consciência (Olson, 1998, p. 287). Nesse sentido, aqueles (sobretudo proprietários dos meios de produção) que foram educados como leitores, ouvintes e espectadores se avaliam no mercado como objetos; o processo de objetificação dos sujeitos é parte de um modo de pensar específico, no caso de uma subjetividade compartilhada nas sociedades modernas (Habermas, 1991, p. 37). A objetificação dos sujeitos incide na própria configuração dual do indivíduo moderno. Os indivíduos modernos são como “seres abstratos sem qualidades específicas, como portadores de relações de mercado reificadas” (Domingues, 2016, p. 52).

A reificação de uma prática de leitura molda uma imagem fixa da posição necessária para reprodução do posicionamento corporal. A prática de leitura do público esclarecido se transforma conforme a visão é diretamente associada ao pensamento. Embora os sistemas de escrita, como dispositivos de comunicação sensorial, não permitam uma representação exata, nem descrevam a totalidade dos fatos, a visão é considerada o sentido sublime e parte relevante da noção de objetividade (Jonas, 1954, p. 517). O processo de alfabetização moderna estabeleceu o parâmetro da decifração visual sem considerar a pluralidade de estímulos presente no ato de observação (Zumthor, 2007, p. 72). É o caso do expoente do idealismo alemão, Immanuel Kant, que caracteriza o “agente racional puro” através do processo de pensamento silencioso (Benhabib, 1992, p. 163).

[...] “posto em questão” (como se gostava de dizer) o “sujeito” operador potencial e imutável, centro invariante de todas as nossas séries - feixe de pulsões, sobretudo línguas esquecidas, de silêncios, de proposições confusas, entre aquilo que escolhe a memória administradora deste território, produtora de um eu, folclorizando aquilo que o seu engenho não aceita... (Zumthor, 2010, p. 320).

Ao escrever sobre escrita não se realiza uma mera transcrição da fala, mas se proporciona um modelo através da introspecção da linguagem, tais modelos de linguagem são modelos de mundo e da mente, assim transformando a voz em objeto de “reflexão e análise” (Olson, 1998, p. 286). No caso do público esclarecido, a mensagem oral se manteve presente por sua relação com audições públicas, enquanto a escrita se estabeleceu entre percepções

solitárias (Zumthor, 2010, p. 41). Antes da escrita, a relação entre solidão e leitura incidiu na constituição da interioridade pessoal e intransferível, já que a gramática da legibilidade consagrou a leitura sigilosa e em silêncio (Cortés, 2006, p. 199). A leitura silenciosa é um marco das formações de imagens do indivíduo moderno. Não só como uma idealização do corpo parado, a postura de indivíduos civilizados se mantém através de mecanismos de observações modernas, o próprio mecanismo de silenciamento da voz para o processo interno de correlações dos símbolos visuais é relevante.

No intuito de aprofundar o processo de ocularcentrismo presente no imaginário moderno, o próximo capítulo não tipifica a leitura silenciosa como o mecanismo primordial de produção do conhecimento, mas uma possibilidade de discussão sobre a persistência de uma cultura visual hegemônica. Embora diversos processos sociais enfatizem uma pluralidade de apropriações das imagens sensoriais, o discurso sobretudo esclarecido ainda é limitado apenas às percepções luminosas, cuja relação entre comunidade científica e religiosa é relevante. A luz é imprescindível para a vida no planeta Terra, no entanto, não é a única possibilidade de relações do espaço-tempo, além de que sua configuração se modifica conforme as transformações históricas.

A característica marcante do público esclarecido como público silencioso é possível de ser sublinhada como um mecanismo relevante de tensão do privilégio das imagens visuais, assim como o questionamento sobre a recepção passiva dos significados de tais formas. Tanto quanto garante uma formação estética de qualquer reprodução dos “clássicos”, ou a própria legitimação das imagens visuais, no caso atual das imagens em formas escritas, a certeza de que as imagens serão sempre definidas como “cópias perfeitas”, apenas traça a busca incessante de alcance de uma idealização da perfeição. Nesse sentido, não mais parte de apenas uma possibilidade comunicativa, a leitura silenciosa é orientada como uma técnica imprescindível de sobrevivência e formação alfabetizada do público esclarecido e sua valorização da escrita.

2 A HIERARQUIA DA VISÃO NA MODERNIDADE

A cor do espaço entre as palavras escritas também faz parte do processo de abstração presente em um movimento histórico. Embora a cor seja muitas vezes definida como dado sensorial, ela é parte de uma comunicação simbólica, e não uma evidência concreta. Adorno discute o “momento vermelho” como um exemplo de que até mesmo nas pequenas descrições, há uma relação intrínseca ao processo social (Adorno, 2015, p. 178). O momento vermelho acontece quando reconhecemos a cor vermelha, não por nome, mas pela própria correlação entre tons de vermelho. Nesse sentido, aquilo que é imediato ou o que é possível de ser descrito nesse momento, seja as formas das letras ou seja as formatações das páginas também são mediadas por um movimento histórico. Para além das características da linguagem, o movimento histórico incide na valoração das percepções. Não só que cor é possível identificar agora, independente de sua intensidade e denominação, mas também como restringimos as imagens à visualidade do momento.

Un régimen visual estaría conformado por dispositivos de visualidad, que serían las condiciones constitutivas que marcan la subjetivación, la adhesión e incluso la resistencia a la realidad. Vemos, entonces, lo que estamos habilitados para ver. Y si ver supone intervenir activamente en la construcción de imaginarios, la visualidad nos permite reconocernos, distinguirnos, excluirnos, como resultado de la articulación entre procedimientos fisiológicos y perceptivos: la visualidad es el momento en sí de lo visual (Suriaga, 2010, p. 14).

A tendência visual à captura do momento se estende em instituições administrativas, cuja racionalidade instrumental incide em tecnologias da visibilidade (Levin, 1997, p. 441). “Na cultura ocidental, a visão tem sido historicamente considerada o mais nobre dos sentidos, e o próprio pensamento é igualado à visão” (Pallasmaa, 2012, p. 15). Desde o advento da modernidade, a supervalorização da percepção visual é parte de um sistema hierárquico, sobretudo através de uma limitação da representação em perspectiva (Pallasmaa, 2012, p. 16). A hierarquização dos sentidos condiz com a hierarquização da civilização sob a natureza. Com a necessidade de controle, a própria operação da visão convém à concepção de dominação do egocentrismo moderno (Levin, 1997, p. 400).

A ênfase no indivíduo perante a sociedade é parte de uma justificativa liberal, cuja argumentação visual carece de esboçar limites. A concepção de indivíduo não é natural ao ser

humano, como se sempre existíssemos sozinhos ou isolados. Por mais que pessoas se sintam solitárias, elas estão necessariamente conectadas com cada vez mais multidões. Tais relações podem ser implicadas tanto em instituições sociais como a família ou como as escolas públicas, quanto com os seres vivos presentes em qualquer realidade social. Portanto, o questionamento não parte de quem são os indivíduos ou como é possível realizar uma biografia dos mesmos, mas como tais indivíduos estão implicados em um sistema social. Tal sistema social é mais do que somente o indivíduo, pois nem sempre há a noção de indivíduo. Michel Foucault foi um dos cientistas sociais que mais enfatizou a necessidade de questionamento da noção de indivíduo, sobretudo a necessidade do controle individual.

A partir do panoptismo, Foucault escreve sobre as práticas disciplinares modernas e sua tendência à vigilância. O controle visual está diretamente relacionado às arquiteturas “panópticas” de diversas instituições modernas como, por exemplo, a escola. Embora a ênfase do sujeito racional seja amplamente discutida, o controle visual se estabelece a partir do corpo. O corpo é prisioneiro da “alma”, ou seja, instrumento de uma anatomia política (Foucault, 2014, p. 33). O controle disciplinar do corpo não só incide numa imposição de um padrão repetitivo, mas na condição de eficácia e rapidez que se estabelece na relação da expressão de qualquer gesto com a atitude corporal (Foucault, 2014, p. 149).

O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame (Foucault, 2014, p. 167).

As instituições educacionais são exemplos latentes da “nova economia do tempo de aprendizagem”, que vigia, hierarquiza e estabelece recompensas (Foucault, 2014, p. 144). Os treinamentos escolares tradicionais são condicionamentos de corpos pouco expressivos, cuja atenção automatiza os discursos por poucas palavras, além de estipular um esforço do silêncio totalizante, cronometricamente interrompido por sinais previamente decretados (Foucault, 2014, p. 163). A manifestação do poder incide na visibilidade da realidade, cuja visibilidade obrigatória coincide numa invisibilidade paradoxal do próprio poder disciplinar - “é o fato de ser visto sem cessar, de sempre poder ser visto, que mantém sujeito o indivíduo disciplinar” (Foucault, 2014, p. 183). Nesse sentido, a pesquisa sociológica perpassa a própria identificação do que é o corpo, e como as marcas temporais de um espaço social vão traçando tal corpo. Os sentidos presentes no corpo são condicionados por uma anatomia política específica, cuja representação moderna calha em descrições visuais. É a partir dos próprios mecanismos de

reprodução do conhecimento que é possível aprofundar um conhecimento crítico, assim não demandando uma imitação ideal de uma receita metodológica.

O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame (Foucault, 2014, p. 167).

Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas (Foucault, 2014, p. 31).

Martin Jay (2007, p. 42) argumenta que os autores (sobretudo franceses) do século XX enfatizaram em maior ou menor intensidade um anti ocularcentrismo, já que o sentido dominante do mundo moderno é a visão. Além de Foucault, outro exemplo emblemático é Jacques Derrida e seu explícito posicionamento contra o logocentrismo, tanto a partir de um fonocentrismo (Derrida, 1973, p. 14), quanto de um ocularcentrismo (Jay, 2007, p. 382). Mas na mesma intensidade que Derrida aprofunda o primado da palavra falada, também se perde na necessidade de uma legibilidade absoluta (Habermas, 2000, p. 233), seja na tentativa de transformação da visão em voz (McCumber, 1993, p. 245), ou até mesmo uma maior relevância ao escrito do que ao discurso (Kavanagh, 2004, p. 451). Afinal, idealmente, a escrita é dissociada de seu corpo e de seus sentidos.

A escritura é considerada como signo absolutamente originário, arrancado de todos os contextos pragmáticos da comunicação e tornado independente de todos os sujeitos falantes e ouvintes (Habermas, 2000, p. 250).

Embora sejam autores franceses grandes influências dos estudos sobre os sentidos humanos na modernidade, a discussão não se resume a tal bibliografia. Por exemplo, Marshall McLuhan aponta a transição da maior relevância dos sons para visão como integrante do processo civilizatório moderno. A noção liberal do indivíduo é parte de uma mesma concepção de cidadania, cuja cultura visual estabelece uma noção de homogeneidade (Stamps, 1995, p. 132). Tal cultura visual é relacionada a uma cultura tipográfica, cuja normatização da comunicação escrita não incide somente na legibilidade da página, mas também na própria prática de leitura. Embora a imprensa tenha sido um grande marco da possibilidade de acesso

aos textos escritos, a mesma não foi decisiva para o processo de privatização da leitura. A concepção de indivíduo moderno é formulada entre diferentes instituições sociais.

Na primeira parte deste capítulo, o aprofundamento do ocularcentrismo incide na cultura tipográfica e na prática de leitura silenciosa. Como parte de uma supervalorização da visão, a cultura tipográfica não é só expressa por revoluções importantes da prática de leitura e escrita, mas também como instrumentalização das técnicas de produção e compartilhamento do conhecimento. A hierarquização da visão como sentido mais importante para o encontro da verdade consiste numa relação possível entre a cultura monástica e o esclarecimento moderno, embora os mesmos também sejam movimentos históricos diferentes e plurais. Nesse sentido, a segunda parte deste capítulo aponta uma diferença entre a leitura silenciosa como forma de vida, assim como orienta a cultura monástica, e a leitura silenciosa como uma técnica amplamente difundida e reduzida a uma garantia da eficiência por maior velocidade de palavras.

2.1 Ocularcentrismo e a cultura tipográfica

Ocularcentrismo é a centralização de um regime escópico, ou seja, a primazia da visão. Na modernidade, o regime escópico foi associado ao encontro com a verdade e, conseqüentemente, ao conhecimento verdadeiro. A justificativa para tanto consiste não só numa tradição ocidental, a partir de uma herança greco-romana, como também no processo de abstração presente na racionalidade científica. Desde os gregos antigos que associavam as ideias à visão (Ong, 2006, p. 83), a cultura ocidental estabelece um paradigma visual, sobretudo na relação entre observação e visualização (Jenks, 1995, p. 3). No entanto, é apenas na modernidade que é possível afirmar uma supervalorização da visão. A tipografia alfabética foi determinante para vinculação da percepção visual à verbalização, assim igualando o olho ao eu, tanto na despersonalização daquilo que não sou “eu”, quanto na glorificação da observação (Jay, 2007, p. 58).

Ao observar alguém, algo ou um objeto, as proporções do sentido visual aguçam uma caracterização limitada. Embora seja relevante as distâncias entre a simultaneidade das imagens, assim como a possibilidade da continuidade daquilo que está presente, a verdade não se resume à visibilidade da realidade. A argumentação, que a distinção entre teoria e prática só é possível através da visão (Jonas, 1954, p. 519), não leva em conta a finitude de sua própria presença. Por exemplo, a crítica ao sentido auditivo e sua caracterização temporal ofusca a

própria duração das distâncias. A especificação visual da imaginação presente no processo cognitivo da objetividade (Jonas, 1954, p. 515) restringe o discurso à percepção comparativa, ou seja, apenas medir e analisar (Lowe, 1986, p. 22).

A razão objetiva presente no esclarecimento dos fatos conduziu a separação não só entre o conhecimento, como também entre os cinco sentidos humanos. A primazia da visão no processo de racionalização limitou a relação entre o ser humano e o mundo, já que o corpo humano é entendido como entidade isolada e separada (Lowe, 1986, p. 189). A divisão do conhecimento se relaciona diretamente com a alfabetização tipográfica (McLuhan, 1972, p. 312) e consequente ocularcentrismo. A argumentação desenvolvida por Marshall McLuhan (1972) sobre a relação entre a civilização ocidental e a escrita fonética persiste relevante. A substituição do ouvido pela vista é o grande significado de esfera civilizada, assim como da mediação do conhecimento através da escrita fonética (McLuhan, 1972, p. 44).

Acurado pelos gregos antigos, o alfabeto fonético é uma redução do sistema de escrita a uma forma visível (Ong, 2006, p. 93). No entanto, a relação entre oralidade e escrita se difere na antiguidade da modernidade. Enquanto na antiguidade a escrita alfabética era parte de uma comunicação oralizada, na modernidade, há uma disjunção (ou até mesmo sobreposição) da escrita à oralidade. Esta diferenciação é importante para não se estabelecer um padrão histórico repetitivo, ou até mesmo uma linearidade histórica. Na antiguidade, a visibilidade da inscrição alfabética era parte de uma comunicação oral (Havelock, 1996, p. 126). Embora tanto na antiguidade, quanto na modernidade, a escrita alfabética tensione as percepções comunicativas, apenas na modernidade é possível afirmar uma primazia da visão.

O ocularcentrismo é uma tendência característica do público esclarecido e sua comunicação escrita. O público letrado separa pensamento e ação e, conseqüentemente, isola a percepção visual contra o “mundo mágico da audição” (McLuhan, 1972, p. 38). A primazia da visão é limitada pelo seu próprio posicionamento dentro dos espaços, afinal, os olhos humanos são sempre direcionados para frente, e sem que se esteja muito longe ou perto demais (Lowe, 1986, p. 20). Embora o som seja mais comovente, já que o mesmo nos rodeia (e não nos distancia como a visão), o processo de abstração se limitou de maneira bem específica. A verdade do olhar esclarecido é unificadora, embora também hierarquizada. A cultura oral passa para uma cultura visual, cuja crença não está mais no que se ouve, mas no que se vê (Lowe, 1986, p. 23). Tanto para o sentido visual, quanto para a razão objetiva, a homogeneidade é uma característica importante (McLuhan, 1972, p. 172), assim como a neutralidade do mundo visual (McLuhan, 1972, p. 38).

A caracterização da modernidade através de movimentos históricos como a urbanização, mecanização e racionalização nem sempre apresenta o ocularcentrismo como fator determinante, embora o mesmo seja parte importante das transformações comunicativas da sociedade burguesa (Lowe, 1986, p. 79). As chamadas visões de mundo (*Weltanschauungen*) são um exemplo da necessidade de uma afirmação específica da teoria social, no caso um paradigma ocidental (Jay, 1993, p. 121). A legitimidade da cartografia (ou também da fotografia) é parte de uma imaginação orientada aos sentidos visuais e sua representação de uma forma. No entanto, a forma não produz verdade e tampouco é eterna. A concepção de eternidade persiste como necessária para a garantia do conhecimento “verdadeiro”.

A primazia da visão desvaloriza as demais percepções presentes na observação. No caso, a presença dos demais sentidos não é nula, apenas é orientada para ser irrelevante. As metáforas visuais são utilizadas desde o mito da caverna e o encontro da luz, até nos discursos acadêmicos contemporâneos que procuram por insight, foco e reflexão de pontos de vista e evidências (Kavanagh, 2004, p. 448). A certeza baseada na visualidade incide na concepção de logos, ou seja, parte da relação etimológica entre conhecimento (*knowledge/wissen*) e essência (*essence/wesen/eidos*), assim demandando uma coleção daquilo que se viu (Blumenberg, 1993, p. 46). A metáfora da caverna é utilizada como valorização da luz em meio à escuridão ou às sombras que iludem os corpos. A associação direta entre olhos e mente é mediada pelo encontro com a verdade: este é o fator importante para a justificativa do ocularcentrismo (Kavanagh, 2004, p. 447).

Na modernidade, a primazia da visão é parte da transformação das práticas de escrita e leitura. Embora não seja crível datar uma revolução cultural, cada autor apresenta uma justificativa para a valorização do “ver silencioso” de uma página escrita em meio a uma crescente e ruidosa paisagem urbana. Revolução tipográfica, silenciosa ou legível são alguns exemplos de como é possível abordar a diferença entre a produção do conhecimento antigo e moderno. No caso da produção de conhecimento moderna, o público letrado é “dividido, partido, esquizo, esquizofrênico, como todo letrado e alfabetizado tem sido desde a invenção do alfabeto fonético” (McLuhan, 1972, p. 38). Afinal, a leitura visual inculca uma linguagem subliminar, como se houvesse um objeto perdido, ou sempre fosse preciso uma tradução (McLuhan, 1972, p. 97).

McLuhan notava que, depois da difusão da Imprensa, o ocidental parece habitado pela nostalgia de um mundo do toque e do ouvido, o mesmo que o faria perder a pura visualidade abstrata da escrita (Zumthor, 2010, p. 318).

Com a associação direta entre a mente e a visão, a percepção humana é caracterizada pelo alcance de um conhecimento atemporal, cuja própria caracterização visual carece de questionamento sobre a intencionalidade figurativa (Sandywell, 2005, p. 41). Nesse sentido, a disjunção entre o figurativo e o literal ou até mesmo da imagem e do mundo é característica do processo de ocularcentrismo (Sandywell, 2005, p. 42), já que não só reduzem os questionamentos ao regime escópico, como também ofuscam o fato de não ser possível captar uma imagem fixa. A mobilidade de qualquer percepção é condicionada pelo tempo, assim a leitura de uma imagem apenas pode ser fixada através de uma imagem figurativa (Francastel, 1987, p. 91). No entanto, enquanto se discute sobre o ouvido musical, ou até mesmo se admite existir-lo, pouco se reconhece sobre a imagem figurativa do olho (Francastel, 1987, p. 92).

Em nada o regime escópico possui de especial para melhor captar a realidade, tampouco alcançar a verdade, no entanto, a memória coletiva visual orienta a complexidade dos signos comunicativos, e no caso na modernidade, a própria comunicação. Uma imagem não é o retrato da realidade, assim como afirmam por exemplo os entusiastas da fotografia. A imagem é sempre um sistema de compreensão (Francastel, 1987, p. 99). Embora a imagem se forme necessariamente numa memória coletiva (Francastel, 1987, p. 94), na modernidade, a cognição insiste em uma contemplação interior, cuja ação depende de um mediador solitário, ou seja, o solipsismo presente na mente como mônada (Sandywell, 2005, p. 38). Com uma superfície puramente visual, a caracterização impessoal da verdade é parte de um “espaço mental”, que é não só inerte, como também neutro (Ong, 2006, p. 130).

A necessidade de um esforço individual de neutralidade, presente na argumentação científica, não leva em conta sua própria inserção social. Não há conhecimento proveniente de dados visuais sem antes serem mediados por sistemas sociais. Tampouco há uma transcendência espiritual da perfeição. O questionamento sobre a imagem se faz necessário em um processo de ocularcentrismo, já que a complexidade das formas visuais condicionam a comunicação atual. Ver não é presenciar a verdade “nua e crua”, mas se apropriar de um sistema de interpretações, assim impossibilitando uma prática atemporal ou da eternidade.

A palavra imagem é mal-afamada porque se julgou irrefletidamente que um desenho fosse um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, e a imagem mental um desenho desse gênero em nosso bricabraque privado. Mas se de fato ela não é nada disso, o desenho e o quadro não pertencem mais que ela ao em si. Eles são o dentro do fora e o fora do dentro, que a duplicidade do sentir torna possível, e sem os quais jamais se compreenderá a quase-presença e a visibilidade iminente que constituem todo o problema do imaginário. [...] Toda a questão é compreender que nossos

olhos já são muito mais que receptores para as luzes, as cores e as linhas: computadores do mundo que têm o dom do visível, como se diz que o homem inspirado tem o dom das línguas. Claro que esse dom se conquista pelo exercício, e não é em alguns meses, não é tampouco na solidão que um pintor entra em posse de sua visão (Merleau-Ponty, 2014, p. 17).

A imagem não é puramente visual. A necessidade moderna de uma leitura silenciosa inculcou a análise da imagem sobretudo por sua caracterização visual. A imagem também é, por exemplo, acústica. E caso a leitura seja silenciosa, a linguagem interior ainda assim processará a imagem por vocalização e escuta (Chaytor, 1974, p. 62). Independente de qual imagem, a percepção humana não estabelece a abstração apenas pela visão, tampouco se comunica apenas por um só sentido. As visões de mundo não são isoladas da própria presença do corpo humano (também do observador). É somente através do corpo que os sentidos são percebidos, assim como o corpo é o ponto de partida e quem dá a medida das dimensões do mundo (Zumthor, 2007, p. 77). Nesse sentido, o processo de conhecimento não se estabelece sintetizado em uma parte específica do corpo, nem separado das emoções de qualquer vivência, já que nas grandes cidades, a preponderância da visão afeta não só a produção de conhecimento, como também as emoções (Simmel, 1921, p. 360).

O saber é um longo, lento sabor. Espontaneamente, nossos contemporâneos o evitam, ávidos que são, ou que se tornaram, de história imediata. Mas não é essa a questão. A única questão é a de uma corporeidade (interiorizada) do conhecimento: uma implicação, na própria idéia e linguagem que ele traz (e talvez a suscite), da visão, da audição e do inefável contato do qual nasce o amor; ritmos do sangue e do batimento das vísceras, inseparáveis de todo surgimento de uma imagem (Zumthor, 2007, p. 104).

Através da leitura visual, a rapidez com que se assimila a imagem ofuscou a transformação da leitura oral para a leitura visual, nesse sentido, os próprios leitores e escritores possuem dificuldade em tal diferenciação (Chaytor, 1974, p. 63). A rápida percepção (imaginário imanente ou o virtual) apenas é possível com a conexão de lembranças do corpo (Zumthor, 2007, p. 82), e não de acúmulo de registros ópticos. Não é inesperadamente que a difusão cada vez maior da informação na cultura tipográfica não resultou em um maior entendimento do raciocínio discursivo; embora as taxas de analfabetismo tenha reduzido durante séculos, ainda não é possível afirmar uma maior e efetiva compreensão textual (Francastel, 1987, p. 135). A análise da relação entre ler e entender não perpassa um único

sentido presente numa unificação da interpretação “objetiva” (no caso visual, literal ou eterna), mas nas inúmeras possibilidades de apropriações textuais.

A cultura tipográfica é parte de uma revolução da leitura caracterizada por ampliação do acesso aos materiais escritos, ampliação de instituições sociais como a escola, além de sua democratização, e formação silenciosa do público alfabetizado. Localizada especificamente na modernidade, após momentos históricos distintos, a revolução tipográfica é um grande marco da transição hierárquica da audição para vista (Lowe, 1986, p. 184). O momento mais comumente lembrado é a invenção da imprensa. No século XV, Johann Gutenberg é referenciado como alguém importante para o aumento da produção de materiais escritos. No entanto, a cultura tipográfica não se resume à máquina para impressão, tampouco a origem da mesma (McLuhan, 1972, p. 119).

À medida que, a prensa tipográfica de Gutenberg foi enchendo o mundo, apagava-se a voz humana. Os homens começaram a ler em silêncio e passivamente como consumidores. (McLuhan, 1972, p. 308).

A cultura tipográfica é notadamente marcada pela transformação da leitura oral em uma leitura silenciosa, ou seja, a mensagem passa por uma assimilação do olhar (Lowe, 1986, p. 24). A tipografia é parte do processo de mecanização do trabalho (artesanal) presente na industrialização moderna (McLuhan, 1972, p. 64). O processo de privatização da leitura não se resume nas práticas de escrita e nas formatações do texto, mas sobretudo na concepção do trabalho intelectual (separado do trabalho manual) (Chartier, 2009, p. 129). Através da arte dos escribas, a mecanização da leitura acelerou a assimilação gráfica a tal ponto que a mente do autor é facilmente identificada e referenciada (McLuhan, 1972, p. 158). A velocidade da leitura silenciosa assemelha o leitor ao escritor, embora distancie o escritor do leitor. Enquanto o leitor reproduz o autor e justifica sua interpretação, o autor apenas projeta uma concepção de leitor, afinal, o leitor lê individualmente sem a presença do próprio autor ou de outra pessoa que expressa a obra. A partir da leitura solitária e silenciosa, a velocidade com que se lê ressignifica as relações entre escritores, leitores e texto.

No ato de ler e escrever, a caracterização de um “refúgio interior” é a marca de uma série de atitudes associadas ao descobrimento da vida interior (Cortés, 2006, p. 200). Referente às práticas de leitura solitárias e silenciosas, a concepção de vida privada necessariamente inculca uma concepção específica de isolamento; já que “a impressão criou um novo sentido de propriedade privada das palavras” (Ong, 2006, p. 129). A partir do controle tipográfico, as

palavras passam de um espaço sonoro para um espaço visual alinhadas simetricamente (Ong, 2006, 121). O ponto de vista fixo é uma orientação óptica do mecanismo de leitura (Ong, 2006, p. 133). O mecanismo de leitura é quase automático, já que os olhos se movem em linhas retas, no caso atual da esquerda para direita; a automatização do processo de leitura é também o estabelecimento do silêncio como necessário para somente o movimento ocular, nesse sentido, a palavra falada se torna palavra silenciosa (Riesman, 1974, p. 53).

Na modernidade, a “consciência linear” é parte de uma cultura tipográfica que estabelece tal linearidade (Havelock, 1996, p. 51). Um exemplo é a utilização da perspectiva panorâmica, cuja concepção de olho dominador imobiliza as paisagens em linhas retas (Trywhitt, 1974, p. 47). O espaço abstrato representado pela cultura tipográfica segue uma linha de evolução, cuja visualização é orientada por limites sociais (Ong, 2006, p. 122). A representação burguesa de cultura é a palavra impressa (Wittmann, 1999, p. 138), pois são palavras alinhadas em uma ordenação reta. Caso os leitores sigam as instruções, a sensação de que o conteúdo do texto pode ser apreendido da mesma forma cria uma obsessão pela verdade eterna. Como atividade criativa, a leitura é parte de um processo transformativo de seus sentidos e significados, mas também é parte de uma comunicação social que estabelece um ritual correto para compreensão efetiva (Chartier, 2002, p. 123). Nesse sentido, a leitura pode ser assimilada à “apropriação”, tanto de quem escreve as marcações textuais, quanto das expectativas de quem recebe o texto, seja individualmente ou coletivamente. Como apropriação, a leitura visual não é uma identificação exata da representação escrita, mas uma interpretação ativa das intenções dos autores.

Embora a interação dinâmica entre a pessoa e o texto seja uma dimensão importante para o ato de leitura, não há como apagar o processo dialógico entre sinais textuais e horizontes de expectativas presente na significação de frases, assim como dos critérios de classificação e categorização de interpretações (Chartier, 1999, p. 123), nesse sentido, a leitura é tanto atualização do que se lê, quanto compreensão da relação entre si e a construção da realidade. O movimento histórico de transformação da leitura na modernidade é também uma caracterização do indivíduo perante uma sociedade, cuja formação de um membro útil não só possibilita uma melhor dominação das obrigações sociais, mas também uma concepção individual do trabalho profissional, assim, a palavra impressa demarca a representação burguesa de cultura (Wittmann, 1999, p. 138).

Como contraponto à leitura social e comunicativa, a individual também ganhou qualidades, agora caracterizada pela recepção discreta, silenciosa. Com isso, o corpo foi reprimido como meio da experiência com o texto, e a leitura "selvagem" foi disciplinada. Silêncio e tranquilidade eram

considerados virtudes burguesas da leitura, também pré-condição para a recepção estética. Na medida em que o leitor não se entregava mais ao texto, ele permanecia senhor de si mesmo e com isso estava livre para uma relação controlada com os textos. Essa então desejada imobilidade, ao ler na escrivaninha, causava dificuldades a muitos homens que preferiam posições mais confortáveis. [...] É claro que justamente a leitura silenciosa, na qual todas as emoções deveriam ser interiorizadas, podia também intensificar o retorno ao mundo da fantasia (Wittmann, 1999, p. 149).

O processo de transformação da prática de leitura é muitas vezes denominado como uma transição da leitura intensiva para a leitura extensiva. A leitura intensiva estaria associada não só à leitura sonora, assim como a dedicação de um tempo longo para absorção e criação de uma expressão de leitura. Já a leitura extensiva, associada à leitura visual, inculca uma quantificação dos textos lidos como não só aceleração da prática de leitura, como também maior diálogo com diversos autores e obras. A orientação da leitura extensiva projeta a fixação de uma norma cultural dominante, cuja concepção de leitura intensiva é inferiorizada socialmente - assim, a leitura intensiva é caracterizada como um ritual vazio ou sem sentido, enquanto a leitura extensiva é caracterizada como prática de apaixonada intensidade (Wittmann, 1999, p. 136). Embora a leitura extensiva seja associada ao processo de dessacralização das páginas dos livros (Darnton, 1990, p. 128), a necessidade de rapidez e eficiência da prática de leitura formatou um novo ritual, cuja sacralização incide na própria incidência e carência de questionamentos sobre sua objetividade.

A interpretação silenciosa só foi possível através das separações entre as palavras (Saenger, 1982, p. 377), cuja pausa facilitava o reconhecimento da ênfase dos autores. Através da página legível, a facilidade da interpretação pluraliza as interações com os textos, embora as orientações expressivas condicionem uma prática específica. Com as pontuações e marcações de texto, a página legível possibilitou a difusão da leitura com maior facilidade de interpretação (Cortés, 2006, p. 108). A página legível é parte de um feito coletivo presente na valorização da comunidade dos escribas e sua arte, embora a relação entre adversidades e solidariedade acirre a interpretação de tal comunidade (Cortés, 2006, p. 194). Ao provocar novas formas de isolamento, a página legível contribui para ressignificação do interminável diálogo entre os humanos, consigo mesmo e outros humanos (Cortés, 2006, p. 207).

As "revoluções da leitura" são múltiplas e não estão imediatamente ligadas à invenção ou às transformações da impressão. A primeira consiste no longo processo que leva um número crescente de leitores a passar de uma prática de leitura necessariamente oral, na qual ler em voz alta era

indispensável para a compreensão do significado, para uma leitura visual, puramente silenciosa (Chartier, 1999, p. 23).

O silenciamento do público leitor é um importante questionamento sobre os desdobramentos da visualidade na modernidade. A genealogia da leitura silenciosa é extensa e impossível de se realizar nesta pesquisa para dissertação, no entanto, algumas considerações sobre as práticas de leitura em tempos históricos muito distantes são importantes como esboço de imagens móveis entre um processo transformativo não só das leituras, como também da própria sociedade e sua produção de conhecimento. Enquanto na modernidade, a ênfase nos aparelhos gráficos como meios de discussão sobre a leitura é relevante, no medievalismo, a leitura é parte de uma vivência coletiva, assim estabelecendo não só outra concepção de comunicação social, como também do que seria tal silêncio.

2.2 Da forma de vida monástica à aceleração do tempo de produção

Muitos são aqueles que localizam uma “origem” da leitura silenciosa a partir dos escritos de Santo Agostinho e sua referência ao seu mestre Ambrósio (Agamben, 2014, p. 16; Illich, 2008 p. 66; Steiner, 1990, p. 152; etc.). Embora a discussão sobre a “origem” de qualquer prática não seja relevante, é curioso encontrar uma referência tão reproduzida. Nem Agostinho e nem Ambrósio foram os primeiros a ler em silêncio, os registros da leitura silenciosa datam antes da antiguidade tardia, embora tenham sido poucos, já que os escritos eram para ser lidos em voz alta (Cortés, 2006, p. 40). Os escritores e leitores que estamos acostumados a imaginar eram diferentes na antiguidade. Os mesmos não escreviam seus livros, mas ditavam e o apresentavam a um público, já os escritores eram aqueles que realizavam o esforço físico em transcrever tais discursos no papel (Cortés, 2006, p. 66). O autor do livro era quem compunha a obra, assim demandando um trabalho interno no espírito, e o escritor, também chamado de escriba, era quem realizava o trabalho manual através de uma especialização artesanal (Cortés, 2005, p. 46).

Os autores das obras eram aqueles que podiam financiar sua educação, e muitos poucos eram escritores (Cortés, 2005, p. 44). A voz viva do autor era parte da página antiga que associava o exercício intelectual à memorização oral e criação verbal (Cortés, 2006, p. 44). Vocalizar os textos escritos era não só parte do ofício público, como também de expressão religiosa e artística. A importância da leitura vocalizada é justificável por três caminhos:

concedia prestígio e poder, pois o público admirava aquele que detinha a habilidade de leitura, permitia a participação dos iletrados e era um prazer coletivo (Cortés, 2006, p. 101). A leitura em voz alta era o vínculo dos estudos clássicos e a cultura popular (Illich, 2008, p. 66).

Como profissionais de origem servil, os leitores se diferenciavam dos oradores. O leitor e o orador se diferenciavam quanto à atitude corporal, já que o orador tinha mais mobilidade do corpo, enquanto o leitor mais expressividade na voz (Cortés, 2006, p. 105). O texto como auxílio da leitura em voz alta foi um prolongamento da tradição oral, pois a vocalização exigia expressividade, memorização do auditório e participação do público (Cortés, 2006, p. 95). A expressividade do texto era estudada a partir da gramática, enquanto a retórica se ocupava da persuasão e a dialética da verdade (Cortés, 2006, p. 112).

Embora não seja necessário nomear Santo Agostinho como referência primordial à leitura silenciosa, a cultura monástica foi um importante difusor de tal prática. Muito antes da imprensa, o texto visível foi estabelecido pela cultura monástica (Illich, 2008, p. 534). Os mosteiros cristãos, como centros de preservação de uma herança textual, formaram comunidades de copistas que estabeleceram a partir do século VI normas de interpretação dos textos sagrados. A prática de leitura se especifica na interpretação correta do texto e a prática de escrever em oferecer um texto correto (Cortés, 2006, p. 184). O espaço em branco entre palavras é um exemplo de um melhor conhecimento dos sentidos do texto, transformando o reconhecimento vocalizado em reconhecimento visual e aumentando a velocidade de leitura (Cortés, 2006, p. 191). Na antiguidade, a velocidade das cópias dos livros não era uma característica da produção (Saenger, 1997, p. 49), mas é a velocidade uma característica marcante da prática de leitura moderna.

Segundo Sergio Cortés, a minúscula carolíngia é a maior revolução gráfica antes da imprensa e um exemplo do esforço em estabelecer uma unidade no mundo cultural do ocidente (Cortés, 2006, p. 194). A partir do século VIII, Carlos Magno torna o livro indispensável na vida cotidiana dos mosteiros, assim aumentando a necessidade de produção dos monges copistas (Cortés, 2005, p. 104). A relevância de tal produção incide no acesso atual aos livros “clássicos” que provém em sua grande maioria desta conservação da cultura textual no período carolíngio (Cortés, 2005, p. 95).

As primeiras manifestações do cristianismo são de caráter oral (cartas ou coleções de ditos ao senhor), apesar de sua tradição judia, o próprio Jesus escreveu nada (Cortés, 2006, p. 139). No entanto, o leitor é gradativamente concebido como transmissor da palavra de Deus, assim como precisava saber a interpretação literal e didática, pois respeitando a ortodoxia com clareza e sentido bíblico (Cortés, 2006, p. 146). A espiritualidade da leitura cristã e a

importância da relação com Deus através da palavra inculcam dotes morais no ofício de leitor (Cortés, 2006, p. 153). Os dispositivos de recordação orientados pelos mosteiros cristãos propiciaram a distinção de interpretações entre leitores. Na antiguidade, o silêncio como técnica de leitura era associada às situações de sobrecarga emocional, assim como indica Santo Agostinho sobre os momentos de conversão espiritual (Cortés, 2006, p. 99), embora o mesmo autor apontasse a recorrência de tal prática mais como uma anomalia (Cortés, 2006, p. 100). No entanto, a leitura vocalizada não é a forma primitiva de leitura em silêncio, mas uma diferente interação entre o leitor, autor e o texto.

Com a crescente classe dos escribas pelos mosteiros e não mais por aristocratas, o tempo orientado pelo cristianismo era sacralizado e regulado por ritos (Cortés, 2005, p. 87). Os escribas monásticos atuavam como transmissores de valores eternos marcados em um objeto que permanece no espaço por muito tempo, nesse sentido, a interpretação de textos antigos é também a instauração de uma ortodoxia que exigia a apreensão de discussões datadas no passado (Cortés, 2005, p. 90). As habilidades de um bom monge copista se orientavam entre a efetivação de uma leitura visual do texto original, a retenção temporal do mesmo na memória, o ditado interior e a execução caligráfica (Cortés, 2005, p. 94).

Embora os exercícios educativos sejam tentativas de assujeitamento do indivíduo às instituições, no caso religiosas, eles também são possibilidades de deslocamento dos indivíduos na relação com a produção de conhecimento. Por exemplo, tanto a *lectio* (“leitura como mera e estrita repetição”), quanto a *quaestio* (pergunta enquanto sinal de humildade) são passíveis de modificação da relação do sujeito com o signo e com a escrita (Orlandi, 2008, p. 48). Os dispositivos de recordação são parte central da produção de conhecimento, por exemplo, a *cogitatio* que não só relacionava imagens e ideias como também detinha uma atitude emocional (Cortés, 2006, p. 47). Ou a ordenação dos materiais da memória para colocar em concordância como a *inventio* que designava memória criativa (Cortés, 2006, p. 44).

Os autores que ditavam continuaram até a alta Idade Média e a irrupção da civilização cristã; a Igreja de Cristo modificou a concepção de livro não só como objeto de culto, como também por regras de prática de escrita e leitura (Cortés, 2006, p. 70). Para facilitar a leitura do Evangelho, os textos se dividiram em capítulos e os cânones foram os primeiros sistemas de referências conhecidos no ocidente (Cortés, 2006, p. 181). A partir do século VI d. C. diversas transformações na formatação do texto foram feitas, por exemplo, o prólogo com a chamada *hypothesis*, além de títulos mais explícitos e complexos (Cortés, 2006, p. 183). A enumeração de capítulos, a própria criação de parágrafos, por vezes com resumos laterais, além de outras

alterações textuais que foram gradativamente transformando a concepção de consulta e limitando uma mentalidade alfabética (Illich, 2008, p. 530).

Desde o século XII, a mentalidade alfabética é demarcada entre categorias (conjunto de certezas: fixação da palavra, retenção e recuperação na memória e descrição do vivido) que fundamentam uma rede entre saber e ver (Illich, 2008, p. 522). A própria palavra “palavra” não existia em culturas orais (Saenger, 1997, p. 253), já que a cultura oral não fixa sons em filas, como uma memorização por tabelas, e sim, através da marcação de frases com o silêncio (Illich, 2008, p. 528). Com a mentalidade alfabética e a construção do texto visível, a presença de monumentos de tempos antigos implicam uma reconstrução de consciência e individualidade (Illich, 2008, p. 532). A mentalidade alfabética incide na noção de identidade individual, consciência e descrição possessiva (Illich, 2008, p. 533).

Antes da página legível, a leitura era realizada após a repetição em voz alta para captação da inteligibilidade do discurso pelo ouvido; após a separação de palavras, ao registrar os sons da palavra em forma visível, a técnica alfabética permite a leitura correta sem necessariamente uma compreensão do texto, assim o texto torna-se palavra codificada a ponto do olho reconhecer sem a voz, pois o registro é apenas uma forma visível (Illich, 2008, p. 529). A divisão entre palavras da cultura monástica permitiu a duração na fixação do olhar, embora o tempo variasse conforme cada leitor (Hierbert; Rasinski; Samuels, 2014, p. 38). O próprio Ambrósio não lia na velocidade dos leitores modernos, mas na busca de privacidade ou descanso da voz (Saenger, 1997, p. 8). O termo monástico *in silentio* não se referia a anulação total da voz, mas a oralização abafada com voz baixa ou suprimida (Saenger, 1997, p. 268).

O século XII marca a acentuação do indivíduo como “personalidade fronteira”, assim como nos limites dos corpos em distâncias (Illich, 1993, p. 24). Werner Sombart (2017) aponta que o processo do ascetismo cristão consiste numa formação dos devotos como monges. A projeção de uma realidade extramundana é também a concepção de mundo como um eremitério silencioso (Sombart, 2017, p. 121). O ser virtuoso ou santo é aquele que controla a si próprio em um processo de afastamento do mundo, assim como se isolar no silêncio de uma cela monástica. Nesse sentido, a transcendência das linguagens é caracterizada pelo silêncio (Steiner, 1988, p. 31).

Durante o medievalismo europeu, o processo de individualização das “cavernas” é parte das células monásticas, onde se presencia a verdade (Blumberg, 1993, p. 38). A comunicação divina era descrita por termos visuais (Saenger, 1982, p. 403). A verdade cindida em dualidades que separa a cabeça do corpo e na cabeça a mente (Wisnik, 1989, p. 209).

A “arte” cristã terá assim produzido as imagens inumeráveis de túmulos fantasmaticamente esvaziados de seus corpos — e portanto, num certo sentido, esvaziados de sua própria capacidade esvaziante ou angustiante (Didi-Huberman, 2010, p. 41).

A justificativa para tal acontecimento pode ser parte tanto de escolas filosóficas relevantes, como também da concepção de indivíduo presente no ascetismo religioso e na subjetividade moderna. A autonomia do sujeito moderno consiste tanto em um princípio cristão quanto em um princípio laico, cuja semelhança incide nos leitores modernos (Kronfly, 2007, p. 50). David Olson (1998) argumenta que as mesmas categorias de leitura da Bíblia foram apropriadas por leitores dos textos sobre natureza. A proposta epistemológica consistia numa hermenêutica aplicada, cuja verdade restringia um modo específico de tomada de expressões e signos (Olson, 1998, p. 297). A teoria do significado literal é aprofundada pela escolástica e presente nas operações de interpretação de muitos textos, sobretudo científicos. A proposta não é somente meditar sobre os significados literais das palavras, mas recuperar uma intenção do autor (que muitas vezes não está mais presente para falar), assim demandando uma discussão sobre as diversas leituras de receptores primários, secundários e etc, além da definição de critérios claros (Olson, 1998, p. 295).

A intensificação da leitura silenciosa é parte de uma ortodoxia devocional que apenas interpreta positivamente as intenções do texto, até mesmo materializando experiências espirituais (Saenger, 1982, p. 401). Já a leitura em voz alta torna o processo de interpretação mais lento, assim como dificulta o foco na procura do sentido literal (Saenger, 1982, p. 383) - destarte adequando a demanda das instituições educacionais a sua crescente base bibliográfica. O compartilhamento silencioso das obras é parte de um movimento histórico que atravessa séculos perpetuando uma ansiedade - ainda presente nas regulações universitárias contemporâneas (Saenger, 1982, p. 400). Um exemplo é a concepção medieval de formação educacional que persiste na obrigatoriedade da redação de textos, como monografias, a partir dos currículos apresentados, como requisito para graduação (Stamps, 1995, p. 128).

Com o espaço em branco separando palavras, a velocidade da leitura aumentou consideravelmente, embora a divisão só tenha se generalizado gradativamente (Cortés, 2005, p. 97). A partir do século XII, a escrita e leitura deixa de necessitar de vocalização e a voz deixa de ser objeto de comunicação para ser o próprio texto; a leitura sigilosa torna-se uma técnica muitas vezes oportuna de compreensão de uma mensagem confiável (Cortés, 2006, p. 199). A argumentação de Cortés (2006) incide na multiplicação de textos e crescente complexidade dos argumentos como fatores importantes para reprodução da técnica de leitura e escrita silenciosa.

Nesse sentido, os meios universitários adotaram uma nova atitude: hermenêutica, ou seja, encontrar o significado das expressões. No entanto, como leitor silencioso, o estudante não dialoga somente com o texto, como também consigo mesmo mobilizando seus meios intelectuais, tanto em um universo narrativo através da situação vivida, quanto em um universo lógico a partir de um sistema de categorias (Cortés, 2006, p. 200). Embora as palestras fossem parte importante da vida universitária medieval, era comum cada estudante acompanhar a leitura com seu próprio livro (Saenger, 1997, p. 258).

Tanto a velocidade quanto o sigilo são hábitos de leitura cruciais para os intelectuais modernos. É justamente a partir da cultura monástica que a leitura silenciosa não só se expande, como também extrapola as universidades e comunidades leitoras. Por volta do século XII e XIII, a leitura silenciosa não se resume aos mosteiros, mas também às universidades (Chartier, 1999, p. 23). A leitura silenciosa foi parte de uma ampliação das bibliotecas universitárias e a formação de bibliotecas privadas (Saenger, 1982, p. 398). Os manuscritos exigem cada vez mais os leitores como somente “olhadores” para descrição do mundo, já que não eram só palavras escritas como também ilustrações (Sanders; Illich, 1988, p. 50).

A partir da existência de um mundo sigiloso de objetos conceituais e perceptíveis à razão, a leitura puramente visual foi considerada a via introdutória da meditação privada (Cortés, 2006, p. 201). Assim como escrevem sobre a luta para ler em silêncio, diversas justificativas eram reproduzidas para coação da leitura em voz alta, como por exemplo demônios - o vínculo entre leitura silenciosa e devoção privada está presente sobretudo nos mosteiros beneditinos que foram os primeiros a igualar leitura visual com meditação (Cortés, 2006, p. 201). Com a referência de um dos serviços divinos ser a leitura silenciosa, não foram só os meios universitários que a técnica se popularizou. A leitura privada é implantada nos meios laicos com efeitos similares aos mosteiros e universidades. No século XIV, a nobreza francesa adota a leitura em silêncio e já no século XV a expressão ler com o coração se associa à leitura privada (Cortés, 2006, p. 201).

Segundo, Barry Sanders e Ivan Illich (1988), os negociadores, rezadores e administradores da justiça só são realizações possíveis através da preservação das palavras. A datação que os autores recorrem para circundar o crescimento urbano no ocidente é o século XII, no caso quando a palavra escrita se corporificou como mediação divina (Sanders; Illich, 1988, p. 31). Os exemplos dos autores vão desde juramentos, testamentos e documentos públicos às instituições educacionais, como a universidade de Cambridge que no século XIII checava a legibilidade de documentos (Sanders; Illich, 1988, p. 40). No mesmo século,

começaram a circular documentos de identificação pessoal e a possibilidade de checar passagens de textos como referências de citação (Sanders; Illich, 1988, p. 48).

Somente depois da leitura privada e silenciosa que a nova intimidade criada pelo silêncio chega ao escritor (Cortés, 2006, p. 203). A prática dos monges copistas de revisão de texto e formulação de códice dispõe não só de leitura como consulta visual de referência, como também a crescente prática de escrita. No século XIV, os índices já eram rotineiros em grandes obras, além de um indicativo de um autor solitário e um leitor solitário e silencioso (Cortés, 2006, p. 205). No entanto, mesmo após as separações de palavras e advento da palavra impressa, muitos leitores persistiram na leitura em voz alta, embora estivessem na busca de uma maior rapidez da leitura e acentuação visual (McLuhan, 1972, p. 111).

Talvez a relação direta entre práticas medievais e contemporâneas seja historicamente duvidosa, mas talvez seja também a possibilidade dessa relação um questionamento sobre a persistência ou a necessidade de continuidade de tais práticas. A biblioteca é um exemplo de como o silêncio persiste como condição de produção do conhecimento. A partir do momento que os leitores começaram a ler somente visualmente, qualquer leitura oral de outro leitor perto era uma potencial distração (Saenger, 1997, p. 263). Ainda no imaginário atual, o silêncio na biblioteca é relevante para a atenção dos leitores somente em seus textos. Somente no século XIII que tal silêncio foi relevante nas bibliotecas dos monastérios, assim estabelecendo uma leitura visual (Saenger, 1982, p. 397). Bibliotecas eram depósitos de livros, sobretudo referentes aos trechos da Bíblia, diferente de hoje em dia que podem ser consideradas salas de leitura (Cortés, 2006, p. 166). Com a cultura textual visual, os textos se convertem cada vez mais em enigmas e sistemas de ordenação gráfica e argumentativa. Nesse sentido, as bibliotecas se tornaram locais de silêncio com o estudo cada vez mais contemplativo do livro (Sanders; Illich, 1988, p. 51).

Além dos códigos narrativos que estão em obra na leitura, parece-me existir uma cultura coletiva sobre a qual gostaria de me interrogar agora, através da noção de biblioteca. Trata-se de textos, mas também de todo um sistema de valores que neles estão em obra (Goulemot, 2011, p. 114).

Diferente do público moderno e o hábito de contemplação silenciosa, na antiguidade, a presença do público era uma participação importante das leituras, já que distintivamente de uma orientação para expressão emocional ao final da obra (provavelmente com aplausos), o público não só contemplava silenciosamente a liturgia, a cerimônia ou a apresentação, mas se expressava intensamente durante o processo (Cortés, 2006, p. 126). O público participava

ativamente não só escutando, mas sobretudo falando, dançando, cantando e batendo palmas (Havelock, 1996, p. 112). Como parte da presença em um culto, no caso diretamente relacionado com as palavras, a expressão de um público é materialmente e imaginariamente construída. Por vezes, o sentido extremo da concepção de culto, identifica apenas uma crença num símbolo qualquer, no entanto, o culto não estabelece a relação focalizada na devoção a uma ideia, mas na própria relação com o espaço como um lugar trabalhado (Didi-Huberman, 2010, p. 155).

Embora a individualização da curiosidade intelectual, a partir da leitura visual, tenha contribuído para o pensamento crítico e negações heréticas (Saenger, 1982, p. 399), tal prática de leitura somente dos olhos foi um prelúdio para a concepção de esclarecimento divino (Saenger, 1982, p. 402). Nos mosteiros antigos, o livro era objeto precioso por ser meio de salvação, e nem sempre era fonte de conhecimento (Cortés, 2006, p. 163). Nesse sentido, a salvação não era alcançada apenas na participação dos cultos, mas na conformação de uma interioridade de si caracterizada pelo pecado; com a meditação dos textos, a culpa cristã se consagra na busca pelas intenções da alma, cuja imagem do leitor silencioso é relevante para imaginação de uma busca do sentido oculto das palavras (Kronfly, 2007, p. 53).

Para o cristianismo o ócio é um mal (Cortés, 2006, p. 157). Assim como afirmaram os monges, o ofício da leitura é importante como preenchimento de “tempos vazios” para adoração e veneração divina (Cortés, 2006, p. 159). A meditação é a expansão interior a todos os gestos e atividades, já que era uma prática possível não só ao caminho de encontros, como também sozinho em qualquer local. O pensamento meditativo se caracteriza pelo esforço do silêncio de si próprio (Sanders; Illich, 1988, p. 119). Como exercício pedagógico, a *meditatio* significa uma incorporação dos textos (Illich, 1993, p. 52). As regras monásticas demandam um esforço teórico em questionar a relação entre vida e regra, seja a regra se confundindo com a vida ou a vida indistinguível da regra.

Para Giorgio Agamben (2014), a racionalidade moderna não é possível de ser explicada sem a relação entre a ação humana e as normas, seja tanto a racionalidade política quanto a ético-jurídica. A relevância da meditação consiste nos dispositivos de sentido interno da regulação do tempo. A cronologia corresponde à medida em que o discurso interior se organiza em sílabas longas e breves. Agamben (2014) aponta já na “antiguidade tardia”, muito antes da filosofia kantiana, o sentido interno como forma temporal, ou seja, a relação entre discurso interno e dispositivos de horários. A tensão entre monge e sacerdote é parte da distinção entre os costumes ou, como o autor propõe, formas de vida; as regras não são apenas correspondentes aos seus complementos como comportamento individual, mas como o uso dos hábitos para vida

dos monges (Agamben, 2014, p. 67). A partir do século XII, nos conventos agostinianos, beneditinos e cistercienses, textos escritos em primeira pessoa circulavam.

A virtude do monge não consistia somente em realizar as atividades divinas, mas refletir sobre elas a partir da memorização de hinos e regras. No caso dos cenobitas, a verbalização silenciosa é a instauração de um discurso interno que busca viver segundo a forma de sua ordem. A tensão entre privado e comum é parte da distinção entre monges eremitas e cenobitas que se distinguiram tanto como vestimenta quanto formação. O *habitus* tem como referência a vida monástica dos cenobitas que realizam os costumes através da oração contínua e disciplina por meio do tempo. Para Agamben (2014), esta é a discussão presente em argumentações como de Max Weber e a relação do ascetismo protestante e o espírito (do trabalho) capitalista (Agamben, 2014, p. 16). O tempo não é somente santificado através de atos divinos como celebração do ofício, trabalho e repouso, mas como movimento integral de existência. Nesta tensão entre a regra que tenta determinar uma vida e a vida que vira uma regra, o que é verificável é a diferenciação entre ser e agir, lei (escritura) e vida,

[...] como se o ato de se indeterminar o ser no agir e a vida na escritura, que a liturgia eclesiástica realiza operativamente, funcionasse na liturgia monástica em sentido inverso, movendo-se da escritura (da lei) na direção da vida e do agir na direção do ser (Agamben, 2014, p. 45).

A *lectio* é parte essencial da liturgia cristã, seu significado como sacrifício racional é também uma atualização da voz divina novamente pronunciada. Tanto no catolicismo quanto no protestantismo, as pressões políticas do cristianismo conduziram às respostas litúrgicas (Lowe, 1986, p. 63). Para Agamben (2014), há uma dialética entre oralidade e escritura, pois as regras em escrito só se realizam a partir de seu uso, seja da própria leitura, ou também da meditação como memorização da leitura. Em um exemplo da reflexão pela manhã (Agamben, 2014, p. 67), a *lectio* é contínua e retomada diariamente. A verbalização “externa e interna” tinha como referência os escritos santificados pela Igreja e possíveis de memorização. Mas é somente na era carolíngia que a regra apaga a tensão entre oralidade e escritura. A palavra *conscribere* se torna *describere* como apenas uma cópia.

A *lectio* como liturgia importante do ofício público se potencializa como ininterrupta, assim cindindo aqueles que personificavam os cultos monásticos e aqueles que faziam “da forma de vida uma liturgia e da liturgia uma forma de vida” (Agamben, 2014, p. 43). Enquanto para o monge, a leitura é uma forma de vida e não somente uma atividade prática da liturgia (Illich, 1993, p. 58), a liturgia da leitura silenciosa não precisa necessariamente se estender

como rito indispensável à formação escolar. A liturgia é o papel do culto na constituição da instituição religiosa, no entanto, também é possível apontar uma liturgia presente, por exemplo, em instituições escolares: divisão de classes por idades, direcionamento dos assentos da sala para o professor ou orador, exclusão de quem fracassa - talvez as regras da liturgia escolar sejam até mais extensas que da liturgia monástica (Illich, 2008, p. 525).

Diferente ainda do ascetismo e das "disciplinas" de tipo monástico, que tem por função realizar renúncias mais do que aumentos de utilidade e que, implicam obediência a outrem, têm como fim principal um aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo. O movimento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina (Foucault, 2014, p. 135).

A partir da formalização dos documentos de sociedades ocidentais com protocolos como cânones e provas (Nelson, 1969), a leitura silenciosa é exigida para rapidez dos inúmeros textos que é necessário ler. A postura civilizatória de um cotidiano em sociedades ocidentais é de um olhar atento aos símbolos em paredes, ruas e telas.

Ela é leitura de numerosos textos lidos em uma relação de intimidade, silenciosa e individualmente. É, também, leitura laicizada, porque as ocasiões de ler se emancipam das celebrações religiosas, eclesiásticas ou familiares e porque se espalha um contato desenvolvido com o impresso, que passa ele um texto a outro e que não tem mais respeito para com os objetos impressos, amassados, abandonados e jogados. Mais superficial, esse novo estilo de leitura traduz um menor investimento no livro e, sem dúvida, uma menor eficácia dos textos, antigamente mestres da vida (Chartier, 2011b, p. 86).

Os hábitos não são só estendidos, como também automatizados como uma correção da postura, um exemplo é o silenciamento dos camponeses no processo de industrialização e expansão das cidades (Foucault, 2014, p. 133). Através de dispositivos de horários, dualização

de posturas profissionais e pessoais, repetição de rituais instrumentalizados e a divisão social hierárquica do trabalho, é possível localizar uma relação entre o ascetismo cristão e a subjetividade moderna. A própria fábrica se assemelha a um convento (Foucault, 2014, p. 140). Assim como as instituições educacionais se assemelham às fábricas.

3 A IMAGEM DIALÉTICA DA LEITURA EM SILÊNCIO

O que caracteriza o presente momento imediato? Primeiro para mim, eu escrevo estas palavras nesta ordem com tais pontuações e formatações. Mas também primeiro, para o outro, você lendo estas palavras e transformando desde os seus sentidos até os significados. Tanto a minha ação quanto a sua ação são mediadas por este objeto texto, dissertação, papéis, arquivos... A possibilidade de nossa comunicação atual consiste na relação não só entre sujeitos (eu e você), mas também entre objetos (aquilo que tocamos, rabiscamos, marcamos e transformamos). Estas duas “dimensões” daquilo que é imediato para este momento do texto acontecer é parte de um questionamento sobre não só o nosso entendimento através das linguagens, como também nosso acesso através de uma economia política. A partir do silêncio, o indivíduo burguês consagra sua interioridade da distinção entre o que se sabe e o que se duvida que talvez possa saber.

Não há como negar que há ao menos dois indivíduos realizando este momento, no caso eu escrevendo e você lendo. O momento é diferente entre um tempo que passou, no caso para mim, o momento que para você ainda não passou e que escrevo, e o momento que para mim é futuro, mas também é presente para você na leitura. No entanto, há muitas possibilidades de escrita e leitura. Escrever é necessariamente tocar uma caneta, um teclado ou qualquer outro instrumento de marcação de palavras? Ler é somente perpassar os olhos em frases inscritas em um material tocável? Como se escreve e como se lê? A pluralidade de realização da escrita e leitura não significa uma hierarquia entre práticas distintas, mas a orientação de produção e recepção das obras. Há ações que se repetem ou um mesmo ritual? No caso de sua leitura atual, ela é silenciosa ou oral? Há uma posição ou local definido de realização da leitura? Como aquilo que está sendo reproduzido se relaciona com a comunidade de leitores atual?

Cultural, o livro é forçosamente um decalque: de antemão, decalque dele mesmo, decalque do livro precedente do mesmo autor, decalque de outros livros sejam quais forem as diferenças, decalque interminável de conceitos e de palavras bem situados, reprodução do mundo presente, passado ou por vir. Mas o livro anticultural pode ainda ser atravessado por uma cultura demasiado pesada: dela fará, entretanto, um uso ativo de esquecimento e não de memória, de subdesenvolvimento e não de progresso a ser desenvolvido, de nomadismo e não de sedentarismo, de mapa e não de decalque (Deleuze; Guattari, 2000).

A partir dos capítulos anteriores é possível afirmar que a leitura visual é um marco de produção do conhecimento atual. A visualidade das pesquisas possui limites sobre os elementos relevantes de justificativa científica. A forma da escrita científica se torna um princípio de legalidade, cuja representação ideal ignora toda possibilidade de trabalho estranho presente em qualquer forma (Didi-Huberman, 2010, p. 212). Nesse sentido, a escolha de estabelecer uma imagem dialética é um questionamento sobre o trabalho de memória presente em qualquer produção do conhecimento. A imagem dialética nunca é uma imitação por representação, na tentativa de alcançar uma cópia perfeita, mas na certeza de que sempre será uma imagem nova (Didi-Huberman, 2010, p. 114).

Para a dialética, a memória não é um processo de acúmulo de imagens, mas “uma instância que perde” (Didi-Huberman, 2010, p. 115) a própria imagem. Por vezes o apagamento da perda é considerado como denegação da experiência (Chartier, 2011a, p. 13). O próprio esquecimento é importante para o trabalho de memória. Afinal, “toda reificação é um esquecimento”, ou seja, esquecemos de esquecer (Adorno, 2015, p. 351). Esquecer também é ser afetado, como um processo ativo da lembrança. O esquecimento é condição do pensamento (Chartier, 2011a, p. 19). Nesse sentido, não há uma explicação a partir de uma origem ou autoridade ideal, assim como não há um conteúdo mais enraizado e hierarquicamente superior (Didi-Huberman, 2010, p. 139). Ao escrever sobre a própria prática de escrita e leitura, a proposta de uma imagem dialética é abrir as potencialidades do ver e do crer (Didi-Huberman, 2010, p. 180).

Uma teoria completa do olhar (sua origem, sua atividade, seus limites, sua dialética) poderá coincidir com uma teoria do conhecimento e com uma teoria da expressão. Entretanto, até mesmo uma filosofia drasticamente empirista sabe que a coincidência de olhar e conhecer não pode ser absoluta, porque o ser humano dispõe de outros sentidos além da visão: o ouvido, o tato, o paladar, o olfato também recebem informações que o sistema nervoso central analisa e interpreta. O vínculo da percepção visual com os estímulos captados pelos outros sentidos é um dos temas fundantes de uma fenomenologia do corpo. O olhar não está isolado, o olhar está enraizado na corporeidade, enquanto, sensibilidade e enquanto motricidade (Bosi, 1995, p. 66).

Como “memória de um esquecimento reivindicado” (Didi-Huberman, 2010, p. 190), a imagem dialética emaranha o silenciamento político não só numa perspectiva de resistência das classes subalternizadas, como também da resistência de corpos numa biopolítica. O questionamento sobre a visualidade da realidade incide na relação entre os dados cognitivos

presentes em qualquer conhecimento, no caso, uma tendência à hierarquização dos sentidos humanos, além dos próprios seres humanos. Nem sempre sublinhadas, as imagens dialéticas são parte de um processo sensível de qualquer apropriação de imagens (Didi-Huberman, 2016, p. 84).

A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade (Habermas, 2000, p. 183).

A partir de uma imagem dialética, na primeira parte deste capítulo, o questionamento sobre o silêncio reivindica uma dimensão sensorial muitas vezes omitida da verdade esclarecida: as sonoridades. O “imaginário totalitário” subjacente às instituições sociais atuais incide no isolamento de imagens visuais, como se o corpo fosse reduzido à visão. A estrutura educacional é um exemplo de como os discursos legítimos limitam a própria vivência espacial, assim como as diversas possibilidades de produção de conhecimento. Destarte, na segunda parte deste capítulo, a crítica ao ocularcentrismo incide na prática de leitura silenciosa como mecanismo de silenciamento do público leitor, embora tal silêncio não possa ser caracterizado como absoluto e passivo. A importância do questionamento sobre silenciamento do público é também uma criação de brechas para as possibilidades de potencialização dos corpos para novas produções de conhecimento.

Ao contrário da defesa do público esclarecido, e presente nos principais meios de comunicação atual, as imagens visuais são emaranhadas por uma irracionalidade - já que aquilo que se apresenta na imagem não pode dizer nada (Wolff, 2005, p. 46). O processo de criação de imagens é tornar tanto o ausente presente, quanto criar imagens a partir da criatividade e de técnicas (Wolff, 2005, p. 23). No caso de imagens visuais, cada visível guarda uma dobra invisível que é preciso desvendar a cada instante e em cada movimento” (Novaes, 2005, p. 11). Nesse sentido, a imagem “representa o que ela não é (já que ela está presente)”, assim como “ela não é o que ela representa” (Wolff, 2005, p. 20). “A imagem é, portanto, um modo de representação do ausente” (Wolff, 2005, p. 30). Na relação entre o olhar e a imagem, o princípio do pensamento é parte de uma intervenção ativa no imaginário, pois a invenção do novo (Novaes, 2005, p. 12).

O olhar comunicativo, plural, foi substituído pelo olhar fetichista, solitário. O olhar fetichista é o do indivíduo isolado, que não podendo mais corrigir e complementar suas percepções através do confronto dialógico com seus semelhantes, só consegue ver o que as estruturas de visibilidade impostas pelo mercado o autorizam a ver; a

mercadoria como relação entre coisas, e não como relação entre pessoas. O que ele vê corresponde ao que não pode deixar de ver, num mundo privado desprovido de mecanismos públicos para o controle intersubjetivo do olhar. Também para Marx, portanto, podemos falar numa privatização do olhar (Rouanet, 1995, p. 144).

Neste momento, a imagem é também uma imagem-palavra, cuja relação entre palavra e imagem perpassa não só a visualidade da palavra, assim como sua sonoridade. As imagens são delineadas através de diversos contornos sensitivos, no caso da palavra escrita, não só a visão e audição, como por exemplo o tato são possíveis. No entanto, a imagem e a palavra não se estabelecem com a mesma reciprocidade, nem mesmo através de sobreposição de uma à outra (Bavcar, 2005, p. 145). O processo de criação de imagens nem sempre condiz com o processo de criação de palavras; tal diferenciação não incide numa impossibilidade do conhecimento ou do discurso de palavras sobre imagens, mas na necessidade do questionamento sobre a transposição de imagens em palavras e vice-versa. Um exemplo é a técnica de comparação, cuja ação silenciosa não é possível de ser totalmente apreendida por palavras (Coli, 2005, p. 82).

A imagem não é o duplo de uma coisa. É um jogo complexo de relações entre o visível e o invisível, o visível e a palavra, o dito e o não dito. [...] E a voz não é a manifestação do invisível, em oposição à forma visível da imagem. Ela também faz parte do processo de construção da imagem. É a voz de um corpo que transforma um acontecimento sensível em outro, esforçando-se por nos fazer "ver" o que ele viu, por nos fazer ver o que ele disse (Rancière, 2012, p. 92).

Como processo de formação de imagens, a imaginação não é a representação da realidade, mas sobretudo a imagem do invisível (Illich, 2008, p. 302). Esta caracterização estética da experiência é ocultada por tentativas irrealis de projeção da forma perfeita. A concepção de experiência estética não pode subentender uma projeção puramente psicológica, tampouco a fetichização dos objetos presentes, seja em sua caracterização como entidade atemporal, ou seja na consideração de sua independência dos sujeitos produtores e consumidores de tais objetos (Jay, 2005, p. 165). A criação de imagens do conhecimento é um recurso importante de exemplificação, ilustração ou condução de uma descrição do recorte do objeto científico. Embora o questionamento entre imagem e palavra nem sempre esteja presente, o apontamento de quem recorta, ilustra e conduz tais imagens é relevante.

Constitutiva da modernidade, a “colonialidade do ver” incide na crise da autoridade etnográfica (Barriendos, 2010, p. 146), cuja imposição de um regime escópico universalizante

coincide com um regime hierárquico e racializado (Cartagena, 2010, p. 113). A colonialidade do ver estabelece um sujeito isolável da realidade, no intuito de não só justificar o processo de exploração, como também a disciplinarização dos corpos e as noções lineares e teleológicas do conhecimento (Suriaga, 2010, p. 15). Parte de uma matriz lúmica do saber ocidental, a metáfora de lançar luz ao conhecimento não só recusa lançar luz ao próprio sujeito-observador, como se o mesmo estivesse em um “não-lugar epistêmico”, assim como garante a legitimidade científica a partir do ocultamento de tal lugar de enunciação do conhecimento (Barriendos, 2010, p. 145). No começo da ocidentalização da educação, a imagem do analfabetismo foi um importante mecanismo de silenciamento de outras línguas como as indígenas (León, 2010, p. 40).

A colonialidade do ver se consolida com a identidade de um ser ilustrado, liberal e enciclopédico, ou seja, o pensador moderno (Suriaga, 2010, p. 17). A visão é o sentido privilegiado das descrições de experiências, assim estabelecendo uma identidade abstrata baseada numa retórica visual (Barriendos, 2010, p. 154). A experiência é a petrificação de um momento, pois a crença na possibilidade de uma captura de imagem como dado sensorial (Jay, 2005, p. 227). Ao contrário da experiência, a vivência potencializa a percepção corporal por momentos mediados num espaço-tempo. “Vivências são elaboradas simbólica e instrumentalmente, cognitiva, moral e esteticamente” (Domingues, 2016, p. 61). As vivências não possibilitam imagens imóveis e claramente identificáveis, como se fosse possível informar a totalidade da mesma somente por uma crença, uma justificativa intencional da ação ou um sentimento belo. Como uma crítica à teoria tradicional, sobretudo representada pelo idealismo kantiano, o conceito de vivência é um questionamento do indivíduo-espectador, cuja ação incide em mera contemplação, já que até mesmo a visão (sentido privilegiado da contemplação) é movida por interesse e emoção (Jay, 2005, p. 163).

O questionamento sobre a resposta natural contemplativa do espectador, como se a distância entre si e o mundo fosse parte de um processo de posse ou consumo persiste relevante (Jay, 2005, p. 114), sobretudo no questionamento estético das vivências. A prática de leitura silenciosa não coincide somente com uma eficácia na apreensão simbólica, como parte de um exercício do conhecimento, tampouco somente como compreensão das regras e normas presente em comunidades leitoras, mas também a sua composição estética. A imagem dialética da leitura silenciosa consiste num questionamento do silêncio e do processo de silenciamento dos leitores. Por vezes, a justificativa da leitura em silêncio incide em velocidade, quantificação do conteúdo bibliográfico ou sigilo na interpretação da obra. O aprofundamento da questão não é estabelecer uma (des)valorização da leitura silenciosa, tampouco (des)incentivar sua prática. Nesse sentido, não é relevante procurar os motivos que levam ao aumento da leitura silenciosa,

nem quantificar a prática de leitura silenciosa, mas aprofundar como esse processo de aceleração é parte de uma instrumentalização do conhecimento, assim como da colonialidade epistêmica. No intuito de estabelecer um mesmo acordo, o saber letrado uniformiza a comunicação, cuja formatação do conhecimento é parte de uma caracterização da verdade, assim como de uma disciplinarização dos corpos.

3.1 Silêncio: questão sociológica

O Escrever sobre o silêncio é sempre contraditório. Primeiro porque o silêncio não pode ser expresso (representativamente) sem a anulação da fala que produzimos na comunicação. Ao escrever e/ou falar sobre o silêncio, não há como propiciar o próprio silêncio. Nesse sentido, o silêncio nunca pode ser descrito sem contradizer sua presença. A presença do silêncio não é necessariamente longa, já que até mesmo entre as palavras há silêncios. A diferença da duração do silêncio é importante para distinguir a oscilação entre sons e a continuidade do silêncio. O que talvez não seja tão explícito é que o silêncio é parte significativa da comunicação social. Mais do que palavras e seus sons, o entendimento das frases se dá através das pausas, ou seja, do silêncio (Illich, 1976, p. 41). Não há como se comunicar sem o silêncio. Por mais paradoxal que possa ser o silêncio na comunicação, isso apenas mostra como não precisamos da voz para comunicar algo. Tampouco precisamos dos olhos para reconhecer as imagens da comunicação, caso se por exemplo fechemos os olhos.

Cierren los ojos y escuchen. El colonialismo suena y cruje por doquier. ¡Es estremecedor! El silencio imposible de escuchar, dice tanto, dice desde muchas partes (Trujillo, 2010, p. 56).

A colonialidade do ver não só determina a visão como sentido primordial de explicação do mundo, como também controla os sons para que não seja necessário questionar o desconhecido. A visão parte de um observador solitário, enquanto a audição implica alguma conexão espacial (Pallasmaa, 2012, p. 48). Enquanto a colonialidade do ver estabelece estruturas visuais de explicação (visões de mundo), as paisagens também são unificadas em imagens mapeadas e capturadas por tais explicações (Classen, 1993, p. 121). No entanto, não há um ponto fixo para que o observador determine o conjunto, embora se esboce algum centro, a colonialidade do ver estabelece um ponto de vista único, assim condicionando um domínio

intelectual (Trywhitt, 1974, p. 46). A ilusão de uma imagem nítida persiste no questionamento da mobilidade das imagens - até que ponto o congelamento de uma imagem é a certeza de sua completude? Ou seria, portanto, a ênfase temporal de uma percepção espacial relevante para concepção de qualquer mundo?

Abramos os olhos para experimentar o que não vemos, o que não mais veremos — ou melhor, para experimentar que o que não vemos com toda a evidência (a evidência visível) não obstante nos olha como uma obra (uma obra visual) de perda (Didi-Huberman, 2010, p. 34).

A colonialidade do ver não só estabelece o ocularcentrismo, assim como apaga a desfiguração das imagens, ou seja, a própria configuração do vazio. Ao fechar os olhos, assim como enfatiza a expressão “no piscar de olhos”, a imaginação visual não para de criar, como se por exemplo não sonhássemos dormindo de olhos fechados. Quando se vê ao fechar os olhos, também se encontra com “um vazio que nos olha, nos concerne e, em certo sentido, nos constitui” (Didi-Huberman, 2010, p. 31). A angústia do vazio é a certeza da própria finitude, ou seja, no caso da persistência da colonialidade de ver, a necessidade da impressão de uma eternidade. A impossibilidade de ver o futuro do próprio corpo condiz com uma imaginação do vazio, embora turve a certeza do corpo que em breve será desintegrado (Didi-Huberman, 2010, p. 38). Apenas é possível afirmar a visão de algo tão claro “na medida em que ele não nos olha” (Didi-Huberman, 2010, p. 60).

Eis o ponto de ancoragem de todo esse sistema de oposições binárias, com sua série de postulados que reivindicam estabilidades lógicas ou ontológicas expressas em termos de identidades redobradas: estabilidade do objeto visual (what is what), estabilidade do sujeito que vê (you are you), estabilidade e instantaneidade sem falha do tempo para ver (you see, you see). Quanto ao dilema, se se revela tão vazio e fechado, é apenas porque a tautologia constitui de fato, sobre a questão do visual, o fechamento e a vacuidade por excelência: a fórmula mágica por excelência, forma ela própria invertida — equivalente, como uma luva virada ao avesso ou uma imagem no espelho — da atitude da crença. Pois a tautologia, como a crença, fixa termos ao produzir um engodo de satisfação: ela fixa o objeto do ver, fixa o ato — o tempo — e o sujeito do ver (Didi-Huberman, 2010, p. 76).

As coisas visuais nos olham à medida que também são temporais, assim a transformação do tempo incide sempre em um “trabalho da memória - ou da obsessão - no olhar” (Didi-Huberman, 2010, p. 39). As imagens são incorporadas pela percepção de uma dimensão espacial, cuja ação sempre rompe e abre novas possibilidades de si e do mundo (Didi-

Huberman, 2010, p. 247). Nesse sentido as imagens não se mantêm as mesmas, mas são implicadas em ambiguidade (Didi-Huberman, 2010, p. 173). Ao olhar a imagem não é possível estabelecer seus limites, mas apenas reconhecer a estruturação de um limiar (Didi-Huberman, 2010, p. 243). O limiar é uma brecha contingente: a possibilidade de sempre fazer diferente. Destarte as formas das imagens são sem formas, um questionamento dialético da forma-imagem que nunca se supera por uma sobreposição da forma sob a matéria (Didi-Huberman, 2010, p. 206), mas num processo de esvaziamento (Didi-Huberman, 2010, p. 138).

Ver é sempre uma operação de sujeito, portanto uma operação fendida, inquieta, agitada, aberta. Todo olho traz consigo sua névoa, além das informações de que poderia num certo momento julgar-se o detentor. Essa cisão, a crença quer ignorá-la, ela que se inventa o mito de um olho perfeito (perfeito na transcendência e no “retardamento” teleológico); a tautologia a ignora também, ela que se inventa um mito equivalente de perfeição (uma perfeição inversa, imanente e imediata em seu fechamento). Os pensamentos binários, os pensamentos do dilema são portanto incapazes de perceber seja o que for da economia visual como tal. Não há que escolher entre o que vemos (com sua consequência exclusiva num discurso que o fixa, a saber: a tautologia) e o que nos olha (com seu embargo exclusivo no discurso que o fixa, a saber: a crença). Há apenas que se inquietar com o entre. Há apenas que tentar dialetizar, ou seja, tentar pensar a oscilação contraditória em seu movimento de diástole e de sístole (a dilatação e a contração do coração que bate, o fluxo e o refluxo do mar que bate) a partir de seu ponto central, que é seu ponto de inquietude, de suspensão, de entremeio. É preciso tentar voltar ao ponto de inversão e de conversibilidade, ao motor dialético de todas as oposições. É o momento em que o que vemos justamente começa a ser atingido pelo que nos olha — um momento que não impõe nem o excesso de sentido (que a crença glorifica), nem a ausência cínica de sentido (que a tautologia glorifica). É o momento em que se abre o antro escavado pelo que nos olha no que vemos (Didi-Huberman, 2010, p. 77).

A uniformização da visão é um questionamento importante para a pluralização dos dados sensoriais, assim como o reconhecimento de diversos “outros” presentes no espaço. No caso da experiência científica, o outro é o próprio pesquisador, que não só precisa cindir a si próprio como um outro para alcançar qualquer tentativa de “neutralidade”, como também é aquele legitimado pela instituição educacional a falar sobre a verdade dos outros. Quando o que vemos nos olha, percebemos que somos percebidos e que toda a vivência no espaço também é composta por sua presença. A presença nem sempre é percebida por imagens visuais. Por exemplo, as imagens acústicas são importantes para o questionamento da produção do conhecimento e a configuração de comunicação social. No entanto, a colonialidade do ver

persiste no silenciamento do que nos olha, assim como no silenciamento dos próprios sentidos do corpo.

Ver será agora arrancar as coisas de sua opacidade sensível pela ação de um olhar que ilumina a sua verdade e as eleva à condição de objetos para o seu conhecimento. O discurso racional passa a se constituir não mais sobre a geometria da luz, mas sobre os objetos. Acontece que, ao querer ver claro no processo de representação, o sujeito desse olhar se põe a si próprio como objeto e descobre-se ao mesmo tempo finito e autônomo. Seu olhar pode se dirigir para a infinitude - a tarefa de objetivação é ilimitada - mas descobre aí sua limitação. [...] Na segunda metade do século XVIII o olhar que não cessa de objetivar, de construir uma ordem que não é mais a das razões, mas a das coisas, irá penetrar nos espaços inesperados. Este olhar é fundamental para a compreensão do grande movimento de transformações institucionais do século. Objetivante e examinador, ele é o olhar do sujeito racional, que irá decompor analiticamente o espaço das instituições - escolas, asilos, hospitais, prisões - e transformar os outros sujeitos em objetos para a sua observação (Muricy, 1995, p. 479).

A visão não é mera recepção de um conteúdo, por mais que realize um processo de apreensão sensível; é sobretudo por ser sensível que o sentido da visão não é exclusivamente físico, mas “uma forma de compreensão ou de pensamento” (Barbaras, 2005, p. 69). Como todo pensamento, aquilo que é invisível incide em sua profundidade, já que todo espaço-tempo é irreduzível a uma clareza visível (Barbaras, 2005, p. 77). O reconhecimento da invisibilidade constitutiva do visível é uma crítica importante à colonialidade do ver, cuja orientação de apropriação das imagens não incide na afirmação das aproximações. Nesse sentido, a visão é necessariamente também uma forma de cegueira, já que “a visão vê aquilo que ela está vendo, contanto que ela não o veja plenamente” (Barbaras, 2005, p. 75). Ao se abrir para um estranhamento de si, o sentido da visão é parte de um corpo em contato com corpos e o mundo, cuja “visão percebe ao ser ultrapassada pelo que ela está percebendo” (Barbaras, 2005, P. 74).

Afinal, como definir a invisibilidade constitutiva do visível? Na medida em que minha visão se realiza num corpo situado num lugar do mundo, há uma dimensão que é constitutiva da visão, mas que não pode ser vista: a da profundidade. Dizer que as coisas que estou vendo são reais ou presentes equivale a dizer que elas tem uma profundidade (é a diferença entre um quadro e, justamente, um objeto real), ou seja, que elas são mais do que vejo nelas. Ora, mesmo que esse excesso fique, por definição, escondido, ou seja, invisível, por outro lado, ele é dado como invisível, justamente sob forma da profundidade: não vejo a profundidade (equivaleria a negá-la como profundidade e a transformá-la num comprimento), mas vejo as coisas na

profundidade, isto é, tenho acesso a sua invisibilidade (Barbaras, 2005, p. 76).

A colonialidade do ver não só determina as imagens visuais a partir da certeza da forma, como também dá maior importância à visualidade das imagens. No entanto, as imagens também são por exemplo acústicas. O ocularcentrismo como parte importante do imaginário moderno estabelece uma cisão na concepção de sentido. Os sentidos são muitas vezes definidos como recipientes passivos de conteúdo, enquanto discursos como externalização ativa, já que os sentidos são reconhecidos como faculdades naturais, diferente dos discursos como aquisição aprendida (Classen, 1993, p. 2). Deste modo, não é possível reconhecer o trabalho de memória presente nos sentidos, e tampouco estranhar a voz como elemento comunicativo presente nas interações interespecíficas. Voz esta que não se mantém em um processo de silenciamento, mas que existe mediante uma relação espaço-tempo, cuja outra parte de si mesma já se foi; assim como o espelho cuja dimensão visível apenas assegura um eco da presença, pois “como ilusão de meu ser redobrado, remete à morte, quer dizer, à imagem de meu ser mortal, jamais o mesmo” (Bavcar, 2005, p. 149).

Embora a voz regule os seus próprios silêncios como parte de uma performance, nem sempre enfatizam o silêncio como raiz originária da linguagem (Cunha, 1981, p. 14). A teoria tradicional objetifica o silêncio como falta de algo (Cunha, 1981, p. 17). O silêncio não é a falta de algo, seja de palavras ou não, tampouco é sem sentido. Ao se impor o silêncio, não significa apenas calar o outro, mas sustentar um discurso implícito que nunca é ausente e sempre significa algo (Orlandi, 2007, p. 102). Ao se calar, apenas a voz externa é silenciada, nesse sentido, o corpo ainda presente se expressa. Quando se está mudo, ainda há expressões através de pensamentos e contemplações (Orlandi, 2007, p. 35).

O nosso imaginário social destinou um lugar subalterno para o silêncio. Há uma ideologia da comunicação, do apagamento do silêncio, muito pronunciada nas sociedades contemporâneas (Orlandi, 2007, p. 35).

O silêncio é parte constitutiva da verbalização de qualquer escrito, já que através de sons e silêncio é possível realizar um discurso com ritmo. O ritmo dos discursos é importante na projeção para um público e o melhor entendimento das frases. No caso de um texto científico, as pausas se dão através de símbolos como a vírgula, os pontos, travessões, parênteses... Segundo as regras ortográficas de cada protocolo, cada símbolo registrado indica uma pausa específica. Pausas longas prolongam o silêncio entre cada palavra. Se não há nenhuma marcação gráfica de pausas entre palavras, o próprio leitor encontrará segundo sua condição

respiratória uma pausa aleatória que nem sempre reproduz a intenção do escritor. A página legível só é possível segundo as orientações de leitura presentes no próprio texto, assim como é o exemplo das pontuações.

A relação entre a expressão escrita e o silêncio consiste no próprio ato de como a escrita significa em silêncio (Orlandi, 2007, p. 83). Orlandi (2007) distingue duas perspectivas de pesquisa sobre o silêncio: a partir do silêncio fundante e do silenciamento político. A política do silêncio recorta os ditos e não ditos, enquanto o silêncio fundador apenas significa (Orlandi, 2007, p. 73). “O silêncio é fugaz” (Orlandi, 2007, p. 57). E não há como verificá-lo por excesso de dados ou falta de teoria, já que o objeto não estabelece uma forma definida, “mas sim a necessidade de uma ruptura [...] para analisar o silêncio é assim preciso fazer intervir a teoria enquanto crítica” (Orlandi, 2007, p. 55).

Teoria crítica aqui se põe então como uma vertente de questionamento da modernidade que sustenta não apenas seus valores contra as instituições do tempo presente, mas também que busca localizar nele, bem como nos agentes sociais que dentro dele se movem, os potenciais e possíveis sujeitos da emancipação prometida anteriormente pela modernidade (Domingues, 2018, p. 72).

A crítica imanente do silêncio não pode estabelecer a necessidade de um objeto bem definido, já que o silêncio nem mesmo pode ser capturado como evidência concreta. "O próprio silêncio é certo tipo de figuralidade" (Rancière, 2012, p. 119). Não há como afirmar o silêncio sem questionar não só quem produz o silêncio, mas como e onde se considera tal silêncio.

É o silêncio humano, a suspensão do discurso, instauradora da angústia e daquela “solidão parceira” que os moribundos ou então os loucos impõem às vezes com sua presença (Didi-Huberman, 2010, p. 122).

O silêncio não é um vazio carente, como se precisasse ser preenchido por qualquer som. Como parte do discurso, o silêncio tem “o eco de coisas não-ditas” (Steiner, 1990, p. 26). O não-dito apenas não foi audível, mas é percebido e transformado, ou até mesmo expresso por diferentes gestos. “No processo de humanização, o silêncio do gesto é a primeira forma de linguagem” (Cunha, 1981, p. 37). A comunicação através do silêncio perpassa diferentes concepções de verdade, até mesmo apresentando verdades opostas, na medida em que se enfatiza palavras ou gestos diferentes. Nesse sentido, o silêncio está diretamente relacionado ao ciclo do conhecimento (Cunha, 1981, p. 48) - um conhecimento aberto não só a um objeto, mas a todo o espaço (e sua relação com o tempo) presente no acontecimento. Destarte é possível

questionar como se identifica o silêncio, já que mesmo em silêncio, há sons. Presente em qualquer acontecimento silencioso, a paisagem sonora é o contexto necessário a qualquer discussão sobre o silêncio.

A paisagem sonora estabelece o espaço em que o silêncio é enfatizado. Nenhuma paisagem sonora mundana é composta por silêncio absoluto. Nesse sentido, o questionamento da intenção de produção do silêncio é relevante como parte de uma performance específica de quem participa de tal produção do silêncio, ou o silêncio seria apenas uma caracterização da ambientação sonora (Cage, 1973, p. 23). No caso de uma paisagem urbana, o ambiente é sonoramente marcado por transportes, máquinas e até mesmo aproximação de seres vivos. Com o processo de industrialização, o barulho das máquinas funcionando e se locomovendo (junto com a proximidade de muitas pessoas falando) incide numa dificuldade de continuidade do “silêncio”. Embora não exista um silêncio absoluto (Cage, 1973, p. 8), o isolamento acústico com as paredes de estabelecimentos, por exemplo de bibliotecas, permite uma diminuição do ruído ambiente.

“O mundo é barulho e é silêncio”, tanto um silêncio ruidoso (como por exemplo o mar), quanto um contexto produzido por sociedades que “tornam discreto o que é contínuo” (Wisnik, 1989, p. 35). Em qualquer paisagem sonora, o som é estabelecido por pausas. “O som é presença e ausência, e esta, por menos que isso apareça, permeado de silêncio” (Wisnik, 1989, p. 18). A concepção de silêncio se transforma com as cidades urbanas e sua paisagem sonora lo-fi, já que uma crescente produção de sons se sobrepõem gerando um grande nível de ruído ambiental (Schafer, 2011, p. 107). Os sinais acústicos nem sempre são facilmente reconhecidos, assim como nem sempre possíveis de serem audíveis. Para estabelecer um mínimo de duração do silêncio, o isolamento acústico é uma condição necessária, ou a necessidade da sobreposição de sons, a partir da utilização de algum aparelho para amplificação do som.

Na esquina de uma rua, no centro de uma cidade moderna, não há distância, há somente presença. Há fala cruzada em todos os canais, e para que os sons mais comuns possam ser ouvidos eles têm de ser intensamente amplificados (Schafer, 2011, p. 72).

Nem sempre os ruídos são ordenados na mesma frequência, o que resulta em paisagens sonoras caóticas e irregulares. Tal caos nem sempre incide numa definição do ritmo, mas talvez seja exatamente a noção de ritmo importante para a identificação das paisagens sonoras. Para John Cage, o ritmo não é o cálculo de uma regularidade das batidas ou durações, mas a “pulsção do próprio acaso em som, ruído e silêncio” (Wisnik, 1989, p. 52). O silêncio exigido

às plateias apenas idealmente exclui o ruído (Wisnik, 1989, p. 42), assim como a divisão entre a plateia silenciosa e o palco daqueles audíveis apenas sublima a luta de classes (Wisnik, 1989, p. 149). Já que o silêncio nunca é absoluto, também não é possível concretizar o ideal de uma plateia em silêncio. O silêncio da plateia sempre pode tornar-se ruído (Wisnik, 1989, p. 52).

O mundo se apresenta suficientemente espaçado
(quanto mais nos aproximamos de suas texturas mínimas)
para estar sempre vazado de vazios, e concreto de sobra
para nunca deixar de provocar barulho (Wisnik, 1989, p. 19).

A impossibilidade de estabelecer o silêncio absoluto incide numa imagem dialética, assim sujeita ao próprio tempo. O silêncio presente na comunicação social não se fixa naqueles que fazem ou não barulho, mas como o processo de esvaziamento dos sentidos dos sons é importante para os enunciados audíveis. No caso de uma prática de escrita e leitura, o barulho é parte daqueles que escreveram, ditaram e produziram as obras, pode ser também quem conservou, copiou e entregou as obras em acesso. A diversidade de relações que uma obra estabelece indica sua circulação entre pessoas e sua própria materialização através do trabalho. Ler também é um trabalho, por mais que seja uma atividade de lazer. A implicação que o silêncio causa na leitura é um questionamento importante para sua apropriação por públicos distintos.

No caso dos estudos sobre a alfabetização brasileira, Paulo Freire é referência mundial na crítica às políticas educacionais liberais. Para Paulo Freire, a cultura silenciosa é parte da concepção de “consciência dominada” que não apenas reproduz a cultura dominante, mas sobretudo cria uma cultura própria - nesse sentido, o questionamento da dependência imperialista de governos latinos consiste também numa fissura em tal cultura do silêncio (Freire, 2014, p. 45). Na perspectiva freiriana, o silêncio é parte de um silenciamento político presente na dinâmica internacional de constituição do capitalismo.

A relação entre totalitarismo e silêncio está presente não só no silenciamento físico que regimes autoritários realizam com o apagamento e aniquilamento de “inimigos políticos”, como também o silenciamento de vozes dissonantes, contrárias ou até mesmo outras para além dos porta-vozes de tal governo. A concepção de voz única exige dos outros o silêncio não só para ouvir, como também a orientação para o entendimento passivo das palavras, e não para diversidade interpretativa que um discurso propicia. Nesse sentido, a cultura do silêncio pode ser entendida através das relações sociais estabelecidas na história colonial subjacente ao estabelecimento de uma modernidade que formou a concepção de Brasil (Lima, 2011, p. 109).

O conceito de mutismo brasileiro se transforma em cultura do silêncio, a partir das relações entre os oprimidos presentes na periferia global. O fatalismo dos discursos delineiam a eternidade da sociedade de classes como um destino. As fissuras na cultura do silêncio são parte da concepção material da realidade que critica o silêncio espontaneísta do educador liberal (Freire, 2014, p. 34).

Como imagem dialética, o silêncio nunca se mantém sem um acordo social, tanto de quem produz os sons mais nítidos, quanto de quem permanece compondo o ruído ambiental. A espontaneidade do silêncio só é possível através de uma comunicação social que varia os silêncios. Nenhum silêncio parte de um indivíduo encerrado em suas próprias escolhas, mas na relação que suas expressões são socialmente reconhecidas e variadas através dos silêncios. Por mais que o silêncio seja contínuo, ele não é absoluto e tampouco eterno. Nesse sentido, o vazio do silêncio é também a possibilidade de outros sentidos presentes em qualquer acontecimento. O vazio do silêncio não só comunica, como também sublinha o que, de algum modo, nos ouve. Assim não só se ouve, mas sobretudo se dissipa o som no espaço, temporalmente condicionado a também ser silêncio.

Como questão sociológica, o silêncio enfatiza relações de poder, assim como o processo de humanização presente no vazio. Ao olhar ou ouvir o silêncio, não é possível formatar sua imagem, mas destacar onde e quem estabelece o silêncio. No caso da leitura em silêncio, o silêncio não implica em maior entendimento dos símbolos inscritos no texto, nem uma redução do corpo ao movimento ocular, mas na multiplicidade de interpretações que as lembranças silenciosas tornam possíveis. Lembranças de um corpo ativo e expressivo, cuja produção de memória é compartilhada entre os espaços e os demais corpos. Ler e escrever são trabalho de memória de um corpo que pensa, um corpo que se move e move o espaço ao redor.

Embora sempre tivesse havido uma outra imagem para dizer esses mecanismos, a imagem da imagem justamente, parece que até hoje, e apesar da tão comentada preponderância contemporânea das imagens sobre o texto, continuamos falando de escrita, escritura, inscrição quando tentamos pensar em memória e lembrança. Por que a dominância dessa metáfora da escrita? Talvez por ser mais arbitrária que a imagem, pelo menos em nossos alfabetos europeus, a escrita escape com mais facilidade da problemática da aparência e da realidade, problemática fatal quando se tenta aferir o grau de fidelidade ao real de uma lembrança. Como pode traduzir — transcrever — a linguagem oral, a escrita se relaciona essencialmente com o fluxo narrativo que constitui nossas histórias, nossas memórias, nossa tradição e nossa identidade (Gagnebin, 2006, p. 111).

A memória supõe o esquecimento, assim toda inscrição memorial é temporária, pois sujeita ao desaparecimento (Chartier, 2011a, p. 18), no entanto, tal esquecimento não é absoluto, já que é possível um retorno indesejável do esquecido (Chartier, 2011a, p. 27). Nesse sentido, a duração da memória não é constante e tampouco eterna. A necessidade da duração do silêncio é também um questionamento sobre quem se sobrepõe ao silêncio, assim como quem mantém o silêncio. A duração da prática silenciosa de leitura incide numa crítica ao acesso individual da comunicação escrita sobretudo através da leitura, assim projetando uma concepção individual de produção do conhecimento, de compartilhamento das obras e de recepção.

Essa aura de duração ainda hoje impregna as grandes bibliotecas em que penetramos, na ponta dos pés e em silêncio, como nos santuários da memória universal. E, às vezes, quando alguém escreve um livro, ainda nutre a esperança de que deixa assim uma marca imortal, que inscreve um rastro duradouro no turbilhão das gerações sucessivas, como se seu texto fosse um derradeiro abrigo contra o esquecimento e o silêncio, contra a indiferença da morte (Gagnebin, 2006, p. 112).

A concepção de eternidade é uma característica importante para teoria tradicional, assim como presente em diversas concepções religiosas. O tempo eterno é aquele que se mantém constante e organiza uma série de limites fixos para formação das imagens. As criações de imagens são importantes mecanismos de comunicação e produção do conhecimento. No entanto, não é possível garantir a exatidão da reprodução de uma mesma imagem, assim demandando da criação uma relação com o que não é mais a mesma imagem: a não-identidade da imagem, que é apropriada pelo público por diferentes ângulos. Deste modo, certamente as imagens visuais são compostas de vazios, assim como as imagens acústicas são compostas de silêncios.

3.2 Ler em silêncio: o questionamento sobre silenciamento do público

O público silencioso é parte de um questionamento sobre as políticas neoliberais e a necessidade de uma reprodução ideal das práticas científicas. A visualidade de pesquisas conflua um mundo dos olhos que “está fazendo com que vivamos cada vez mais em um presente perpétuo, oprimidos pela velocidade e simultaneidade” (Pallasmaa, 2012, p. 21). A velocidade da leitura silenciosa, assim como a legitimação da simultaneidade entre as imagens figurativas

são elementos importantes para concepção de verdade. A teoria tradicional demanda uma verdade extensamente referenciada e autorizada pela reprodução de metáforas e conceitos. As imagens persistem as mesmas e, muitas vezes, com as mesmas palavras. A teorização decolonial¹⁶ da visualidade incide no limiar entre a palavra e a imagem, assim estabelecendo uma analítica da colonialidade, no caso, a visualidade como controle de subjetividades (Mignolo, 2010, p. 170).

A fascinação pela velocidade é parte de uma perspectiva moderna, cuja metáfora do esvaecimento pelo ar coincide com uma crítica (marxista) da concepção de perenidade do tempo (Kronfly, 2007, p. 168). Enquanto mercadorias são previamente programadas para terem uma vida útil reduzida para o maior consumo da mesma, a concepção de melhor ideal civilizatório é eternizada pela intrínseca relação entre mercado capitalista e Estado-nação. A intensidade dos mecanismos de reprodução do público esclarecido persiste em diversas instituições sociais, sobretudo nas educacionais, muitas vezes, designadas como principal meio de formação para o mercado de trabalho. O trabalho assalariado capitalista incide na própria tensão entre perenidade/eternidade, por conta da precarização do trabalho e de constantes taxas de desemprego. A relevância da formação educacional tradicional consiste numa concepção específica do corpo humano: a razão.

Presente no processo de colonialidade, a razão é o elemento constitutivo do saber-poder, assim a colonialidade epistêmica não se resume às teorias e crenças, como também a ver e ouvir (Mignolo, 2010, p. 162). Os sentidos humanos são parte de uma decodificação cultural de diversos acontecimentos sociais. A produção do saber científico nem sempre é imbuída dos questionamentos sobre seu público, embora se legitime a partir de obras já circuladas. Mesmo após a internet e um maior acesso aos materiais audiovisuais, a circulação dos textos científicos é sobretudo escrita; embora muitos encontros sejam por seminários, debates e palestras, além das próprias aulas expositivas ou sonoramente comunicativas, a relevância da comunicação escrita (e no caso sobretudo visual e silenciosa) subjaz os limites das obras científicas, assim como indicam as bibliografias. A escrita não só segue protocolos de formatação, como também inculca uma valorização de línguas específicas. No caso deste texto, a língua portuguesa é originalmente escrita, mas enquanto nacionalidade a mesma é brasileira. Tal relação só é

¹⁶ “Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento. Si desde el siglo XVIII la ciencia occidental estableció que entre más lejos se coloque el observador de aquello que observa mayor será también la objetividad del conocimiento, el desafío que tenemos ahora es el de establecer una ruptura con este “pathos de la distancia”” (Castro-Gómez, 2007, p. 88-89).

possível através da historicidade da própria língua, assim como do processo de colonização e formação do Estado brasileiro.

En última instancia, leer es un problema de visualidad: miramos la pantalla de Internet; no la escuchamos, pero lo que pasa es que se ha hecho una falsa distinción entre mirada y escritura. Ello debido al privilegio de la escritura sobre todo a partir del Renacimiento, la creencia de que el conocimiento alfabético es un sistema semiótico superior que caminó mano a mano con la creación de las gramáticas de las lenguas imperiales y la devaluación de otras formas visuales de escritura, como los sistemas de escritura chinos, aztecas o mayas (Mignolo, 2010, p. 161).

A leitura alfabética é um mecanismo do processo civilizatório, cuja leitura silenciosa é uma imagem importante de transmissão dos valores do indivíduo liberal. O silêncio se torna símbolo de educação, assim como a velocidade nas assimilações visuais. A leitura silenciosa isola o indivíduo em seus próprios pensamentos, e nem sempre afeta a imersão do leitor no conteúdo. Por vezes, a leitura silenciosa apenas organiza algumas palavras importantes e retira de seu argumento tais referências - assim organizados os rituais mecanizados de repetições automáticas da conservação de uma cultura escrita (Petrucci, 1999, p. 209), nesse sentido, não considerando o trabalho de memória presente na apropriação do ato. Ler mais rápido é uma exigência de políticas neoliberais, cuja instituição educacional tradicional incide num treino intensivo de diversas práticas de leitura, mas sobretudo a leitura silenciosa, pois permite alcançar uma maior velocidade e, conseqüentemente, maior extensão quantitativa das obras de leitura.

No intuito de acelerar o processo de produção, a leitura silenciosa é parte de um mecanismo instrumental normatizado em sistemas educacionais modernos. A velocidade necessária ao modo de produção capitalista estabelece uma estética do desaparecimento (Kronfly, 2007, p. 32), assim como um questionamento sobre o vazio. Já que o aceleramento do tempo é um elemento importante, o vazio é um problema, pois é um tempo perdido de produção. Um exemplo é a crescente prática de “leitura dinâmica” e a dissociação entre a voz e o olhar (McLuhan, 1972, p. 64). No caso, a velocidade da leitura é parte não só de textos científicos, como também de uma inserção social nas cidades. Todos os dias é necessário utilizar uma leitura funcional instrumental (Kronfly, 2007, p. 105). A partir da inserção no mercado de trabalho, a concepção de sujeito útil é necessariamente caracterizada por uma leitura funcional instrumental (Kronfly, 2007, p. 104).

Em livros, placas, manuais e máquinas, a palavra se torna o meio de comunicação relevante para as instituições sociais modernas. Com a inscrição de palavras em diversos objetos, “os olhos aceleraram-se e silenciou-se a voz” (McLuhan, 1972, p. 64). Ler em silêncio é uma característica marcante do público moderno, cuja “mentalidade livresca” se estabelece por rituais: comprar livros, lê-los em silêncio, discutir-los em encontros e meios de comunicação, além de ser escolarizado; no entanto, curiosamente, quanto mais ampliam as escolas, poucos potencializam a relação com os livros (Illich, 1992, p. 191).

Como virtude burguesa, ficar em silêncio é necessariamente uma dominação de si, pois enquanto a leitura em voz alta é associada à prática do corpo, a leitura silenciosa domina o movimento involuntário de tal corpo (Wittmann, 1999, p. 149). Nesse sentido, a leitura puramente visual “marca o grau performancial mais fraco” (Zumthor, 2007, p. 69). Ao negar qualquer expressividade corporal, o controle constante de si é característica marcante da leitura do indivíduo liberal. A leitura deixa de ser um prazer coletivo para idealizar um silêncio cada vez mais inalcançável nas cidades (Steiner, 1990, p. 152). O questionamento sobre o silêncio é parte de uma concepção de paisagem sonora presente no processo de estabelecimento do silêncio.

A paisagem sonora moderna é marcada pela sobreposição de sons que dificulta o processo de concentração (Schafer, 2011, p. 357). Ao contrário do que escreve Murray Schafer (2011) sobre o “homem ocidental” e sua caracterização negativa do silêncio, ou seja, a necessidade de preenchimento de um vácuo com a fantasia de uma vida eterna (Schafer, 2011, p. 354), a prática de leitura moderna “positiva o silêncio” do corpo como necessário. É curioso ser o século XIII, a datação de Schafer (2011) sobre o desaparecimento do silêncio como condição de vida, pois na mesma época a prática de leitura silenciosa cresce nos mosteiros cristãos e universidades (Chartier, 2011, p. 82; Cortés, 2006, p. 199; Darnton, 1990 p. 170; Sanders; Illich, 1988, p. 40). Enquanto os espaços urbanos são cada vez menos silenciosos, os corpos humanos se silenciam na leitura de um livro. Na modernidade, o público leitor é um público silencioso que realiza sua leitura com foco no sentido visual. “Poucos adultos lêem em voz alta um para o outro” (Steiner, 1988, p. 48).

O público silencioso não cultiva a sensação cinestésica da vocalização de uma leitura, assim condicionando um discurso interno (Stamps, 1995, p. 128). A diferença da leitura silenciosa para a leitura oral consiste numa relação de escuta que se restringe a si próprio. Pelo acesso às mesmas padronizações alfabéticas de textos impressos, a uniformização dos discursos é característica marcante da modernidade (Stamps, 1995, p. 125), cujo individualismo não consiste necessariamente numa valorização da diferença, mas numa tentativa de reprodução de

um mesmo ideal de sujeito. Enquanto o ouvinte é coautor de uma performance da obra, o leitor silencioso é apenas receptor de um conteúdo estabelecido, assim como um colecionador de dados isoláveis e abstratamente relacionáveis. Com a leitura silenciosa, o ofício do leitor é não só ampliado em diversos exercícios de interpretação, mas também restrito a um mecanismo específico para o entendimento correto e sobretudo mais rapidamente alcançável.

Embora a leitura silenciosa inculque uma autonomia no leitor (Chartier, 1999, p. 24), a rapidez com que se assimila a “complexidade” dos textos nem sempre é a certeza de uma maior liberdade. A quantidade do que se lê nem sempre garante a qualidade do discurso. Talvez seja a concepção de uma maior produção quantitativa um questionamento importante para reinterpretar a leitura, assim como da produção acadêmica. No caso da produção acadêmica, a necessidade da leitura cada vez mais rápida incide na maior produção de textos que serão mais leituras. A base bibliográfica se multiplica, embora nem sempre se diversifique. Nesse sentido, o público esclarecido da modernidade persegue apenas uma promessa de “civilização próspera” (Kronfly, 2007, p. 84), pois o processo que ocorre é uma alfabetização do silêncio, ou seja, a condição de leitores distantes e solitários perante um nós analítico (Sanders; Illich, 1988, p. 123).

Por meio da razão de um nós analítico, a concepção de progresso moderno incide no saber letrado e no público esclarecido, o autodesignado como único capaz do “distanciamento da barbárie” (Kronfly, 2007, p. 60). Tanto o aparato educacional público, quanto o privado endossam a dualidade entre civilização e barbárie, a partir do processo de iluminação interior (Kronfly, 2007, p. 83). A barbárie é parte da concepção de corpo e seus ruídos, cheiros e danças, enquanto a civilização se caracteriza pela mente. A racionalidade do público esclarecido incide neste domínio da mente, cujo corpo torna-se mero instrumento de um pensamento decidido e justificável. Muitas vezes, o processo incide na disjunção entre corpo e mente, sendo a mente o lócus de maior relevância para o entendimento dos indivíduos e do processo civilizatório. A prática de leitura silenciosa é um exemplo de domínio de tal mente racionalizada.

Como requisito para adentrar o mercado de trabalho, a leitura é parte imprescindível de práticas das instituições educacionais (Kronfly, 2007, p. 103). Embora ler em voz alta tenha uma “função pedagógica”, além de uma possibilidade de publicação e circulação de obras (Chartier, 1999, p. 21), as instituições educacionais persistem numa reprodução da prática silenciosa e individual. Como parte de um processo avaliativo, assim como imprescindível para a formação, o objetivo consiste na formalização do indivíduo e seu desempenho. Nesse sentido, o silêncio permite o reconhecimento de si, como membro isolado de um sistema maior, mas também um questionamento de si e de quem estabelece a comunicação no espaço-tempo.

Embora se argumente que a materialidade dos aparelhos de comunicação utilizados pela humanidade seja a extensão dos sentidos (Cohn, 1968, p. 364), é bem improvável que o livro seja apenas a extensão da visão; assim os sentidos não produzem objetos, como também são potencialmente variáveis entre diversos materiais e interpretações do mundo e do corpo. A relação direta entre leitura e visão é parte de uma necessidade da forma eterna e maior velocidade de decodificação e reprodução do conteúdo. A racionalidade produtiva instrumental emaranha os sentidos de qualquer lógica social, assim condicionando sujeitos inertes numa ansiedade do tempo, ou como dizem: no caminho do “progresso” (Kronfly, 2007, p. 20).

Como o público silencioso não consegue ficar em completo silêncio, o esforço de focar os sentidos em um só objeto é desgastante. A plateia alfabetizada é orientada através de um entendimento de passividade do ato, como se os indivíduos fossem meros consumidores (McLuhan, 1972, p. 58). As características marcantes tanto da sociedade do espetáculo quanto da indústria cultural são a concepção de contemplação (Jappe, 2005, p. 255) e passividade (Kehl, 2005, p. 240); a autonomia da ação individual é orientada para reprodução da cópia perfeita, ou seja, a comparação excessiva com outros. O olhar permanece imóvel, como se fosse possível manter por horas uma contemplação inerte (Jappe, 2005, p. 266). No entanto, tanto o estudante quanto o intelectual são ao mesmo tempo espectadores distantes, assim como também intérpretes ativos (Rancière, 2012, p. 17).

Além de estabelecer um “reino da visão”, o espetáculo é também um processo de desapossamento de si próprio (Rancière, 2012, p. 12). Já que a constituição de si incide no próprio esquecimento presente na memória, as imagens do espetáculo são programadas até mesmo entre o tempo do esquecimento (Bavcar, 2005, p. 156). No entanto, ao contrário de uma reprodução exata das imagens, a invisibilidade presente na própria memória do corpo apenas aponta para a perenidade de si próprio (Bavcar, 2005, p. 155). Ao não separar o imaginário da criação de imagens, assim como a memória de subjetividade (Bavcar, 2005, p. 153), o corpo é delimitado por características específicas. Embora parte da tradição filosófica iguale memória e subjetividade (Chartier, 2011a, p. 22), o objetivo consiste numa afirmação de uma memória coletiva, cuja concepção de memória de reserva não é individualizada. No caso do processo de colonialidade, o debate sobre ter ou não “alma” é um questionamento decisivo para a definição de humanidade, sobretudo na valorização de quem produz conhecimento. Parte do processo de colonialidade, a dualidade entre corpo e alma é uma cisão gradativamente direcionada para sobreposição da alma sob o corpo. Quando a alma deixa de ser imagem do corpo, “então é o corpo que se deve imaginar ser eterno graças à memória da alma”, assim a imagem da eternidade é consagrada (Bavcar, 2005, p. 154).

Diferente da história da educação, a história do homo educandus se caracteriza por limites definidos (Illich, 2008, p. 486). A emergência de sociedades de homo educandus é parte de um mecanismo de dissociação entre saber e palavra, assim como o estabelecimento de uma técnica alfabética, cuja cópia do original incide em uma formatação visual dos textos; sem tal visualização do texto, não seria possível estabelecer a ideia de um saber absolutamente similar por detrás de cópias diferentes (Illich, 2008, p. 485). Embora a escrita não seja o principal meio de produção da memória cultural (Illich, 2008, p. 541), a configuração da superfície escrita, assim como qualquer outro meio hegemônico de comunicação, inculca uma concepção específica de memória (Illich, 2008, p. 542). Enquanto a teoria tradicional concebe o inconsciente como um teatro de representações, a memória reside apenas em uma longevidade das mesmas palavras, assim estabelecendo unidades superiores e centros de significância e subjetivação; no entanto, a memória que subentende o esquecimento é parte de um processo curto, cuja direção é sempre movediça, assim o inconsciente é uma usina de produção (Deleuze; Guattari, 2000).

Não se tem mais uma tripartição entre um campo de realidade, o mundo, um campo de representação, o livro, e um campo de subjetividade, o autor. Mas um agenciamento põe em conexão certas multiplicidades tomadas em cada uma destas ordens, de tal maneira que um livro não tem sua continuação no livro seguinte, nem seu objeto no mundo nem seu sujeito em um ou em vários autores. Resumindo, parece-nos que a escrita nunca se fará suficientemente em nome de um fora. O fora não tem imagem, nem significação, nem subjetividade. O livro, agenciamento com o fora contra o livro-imagem do mundo. Um livro rizoma, e não mais dicotômico, pivotante ou fasciculado. Nunca fazer raiz, nem plantar, se bem que seja difícil não recair nos velhos procedimentos (Deleuze; Guattari, 2000).

Como parte da colonialidade do ver, a cultura tipográfica incide na predominante ocupação de comunicação de elites, assim modelando formas de expressões uniformes, além do estabelecimento de burocracias pedagógicas, cuja finalidade de formação é também de monopolização histórica (Illich, 2008, p. 87). A privação da leitura e, conseqüentemente, restrição da comunicação escrita é parte de um processo de silenciamento da leitura, como um ato individual (Illich, 2008, p. 88). Nesse sentido, a tecnologia moderna realiza o processo de racionalização sobretudo pelo controle visual, cuja sonoridade é necessariamente aprisionada; assim, o espetáculo é sempre assunto dos olhos, enquanto outros sentidos são meros acessórios (Bavcar, 2005, p. 150).

Em lugar de viver por nosso corpo, somos obrigados a existir por meio da percepção ocular, como se a própria realidade da vida não bastasse mais. A vida como tal torna-se espetáculo, e o espetáculo já é a vida no círculo vicioso das realidades virtuais. Estar no mundo significa tornar-se imagem ao olhar dos outros, e isso apenas até que esse outro deseje ver também sua referência material. Trate-se de dois mundos, quer dizer, o mundo subterrâneo - que é auditivo - e o da superfície - que se imagina. Confundindo visual e visível, invisível e ausência de visão, tornamo-nos escravos das imagens, como se estas formassem uma cadeia inquebrável, em que nenhum elo fosse diretamente dos outros (Bavcar, 2005, p. 151).

O público silencioso é parte de um extenso processo de formação escolar, cuja prática de leitura silenciosa é incentivada desde muito cedo. Quando há a valorização de interesses individuais sob interesses comunitários, a leitura silenciosa é preferida (Goodin; Pearson, 2014, p. 19). Como componente de uma formação básica, a escola tradicional implica numa disciplinarização dos corpos leitores como silenciosos, imóveis e atentos para os conteúdos dos livros ou das verbalizações dos professores. No entanto, a atenção ao conteúdo do livro nem sempre é mantida através de um corpo silenciado, assim como é o caso de estudos sobre a diferenciação da prática de leitura entre a divisão de classes: a tendência do público de leitores mais pobres é preferir a leitura oral (Allington; McGill-Franzen, 2014, p. 53).

A cultura textual alfabética incide no exercício de movimentação dos olhos, embora os olhos não sejam idealmente específicos para leitura (Hierbert; Rasinski; Samuels, 2014, p. 24). Durante a leitura visual é possível identificar três movimentos oculares motores: fixação, relação entre uma fixação e outra e regressão ou releitura (Hierbert; Rasinski; Samuels, 2014, p. 26), assim as propriedades dos olhos são parte de uma velocidade de entrada, saída e longevidade da imagem, mas sempre diretamente conectada a uma memória iconográfica (Hierbert; Rasinski; Samuels, 2014, p. 30). A partir de uma correlação entre imagens, tanto há uma assimetria na fixação das letras (Hierbert; Rasinski; Samuels, 2014, p. 29), quanto um leve tremor nos olhos durante o processo (Hierbert; Rasinski; Samuels, 2014, p. 33). No entanto, a tendência à aceleração no processo de leitura visual inculca uma intensidade na uniformização das perspectivas de trabalho. Não só a necessidade de uma preparação do repouso do corpo, por exemplo em algum local confortável para permanecer horas parado e em silêncio; como também o controle cognitivo das trocas de atenção para serem automatizadas (Hierbert; Rasinski; Samuels, 2014, p. 31). A leitura silenciosa como leitura estratégica estabelece outra relação de produção de conhecimento (Coddington; Guthrie; Swan, 2014, p. 96).

A escola, no entanto, evita, escrupulosamente, incluir em sua reflexão metodológica e em sua prática pedagógica a consideração de outras formas de linguagem que não a verbal e, no âmbito dessa, dá mais valor à escrita que à oralidade. Isso representa a expressão do maniqueísmo escolar, que vê em outras formas de linguagem sua manifestação rebaixada. Não se trata da capacidade de compreensão do aluno e, no interior desta, da sua capacidade de compreender textos escritos (Orlandi, 2008, p. 39).

A leitura silenciosa não se resume às escolas, como também às universidades. No caso da última, as leituras públicas são importantes encontros de produção do conhecimento. Em tais leituras públicas, o texto apreendido é perpassado por diversos sentidos e corpos, cuja postura (por exemplo sentada ou em pé) indica uma normatização da partilha do conhecimento (Peterson, 1999, p. 26). Para os reivindicadores da teoria tradicional, o princípio de razão esclarecida é parte importante do processo de concepção da dominação moderna. O ente torna-se objeto, representado diante de um sujeito certo de si próprio, ou seja, que possui o domínio técnico sobre toda a presença (Derrida, 1999, p. 136). Nesse sentido, a partilha do conhecimento é apresentada através da própria objetificação dos sujeitos que não questionam a identificação de seus corpos como indispensáveis para produção do conhecimento.

Abriu o olho para saber, fechou o olho ou pelo menos escutar para saber aprender e aprender a saber, este é um primeiro esboço do animal racional. Se a Universidade é uma instituição de ciência e de ensino, deve ela, e em que ritmo, ir além da memória e do olhar? Deve ela, cadenciadamente, e em que cadência, fechar a vista ou limitar a perspectiva para ouvir melhor e aprender melhor? Obturar a vista para aprender não é, evidentemente, senão uma maneira de falar através de figuras. Ninguém tomaria isso ao pé da letra, e não estou propondo uma cultura do piscar de olhos. Sou decididamente a favor das Luzes de uma nova Aufklärung universitária (Derrida, 1999, p. 127).

Embora Derrida (1999) tenha enfatizado as figuras sonoras, a necessidade de uma configuração luminosa (“a favor das Luzes”) persiste restringindo às vivências e sobretudo as escritas científicas. O questionamento sobre o silenciamento do público é relevante para a concepção de racionalidade que instrumentaliza o corpo humano. A aprendizagem que se resume somente aos olhos e/ou ouvidos não enfatiza o trabalho de memória, pois a memória é parte de uma performance do corpo. Os corpos silenciados do público leitor não permanecem em silêncio. Embora seja orientada a expressão corporal em momentos autorizados, os corpos

permanecem dizendo mesmo parados numa mesma posição. "Há uma dialética inscrita na história do corpo e do livro" (Goulemot, 2011, p. 109).

Nem sempre o corpo claramente informará que está cansado de estar parado na mesma posição, por vezes, pode apresentar fome, sonolência ou ânsia pelo consumo de substâncias, como o café. O corpo também pode apresentar movimentos repetitivos, como descontroles de um pé batendo. As inúmeras possibilidades de expressão corporal abrem brechas em momentos de silenciamento. Nem sempre é possível conter algum movimento de protesto contra a condição do silenciamento, ou até mesmo se perder entre diversos pensamentos que atravessam os discursos internos. A garantia de maior atenção do público, por estar silencioso, apenas ilude o sujeito dominador do espaço sonoro da fala. O espaço sonoro da fala nunca é somente o que está audível, mas como isso se relaciona com o silêncio inaudível. Nesse sentido, o silêncio ameaça a introdução de uma anarquia (Illich, 2008, p. 413).

Se não cabe permanecer nas margens derridianas, tampouco é o caso de radicalizar a dialética negativa de Adorno ou simplesmente abraçar a filosofia deleuziana da diferença. A crise da metafísica já há tempos, começando com Marx, nos indicou o esgotamento da filosofia em sentido clássico. Somente a análise científica dos fenômenos sociais pode efetivamente nos orientar, ainda que ela deva a seu modo incorporar e responder às grandes questões da tradição filosófica, sem a ela sucumbir (Domingues, 2018, p. 265).

A leitura silenciosa incide numa contradição entre ser ou não ser audível. Já que não é audível para os outros, ao menos, a leitura silenciosa pode ser audível para o próprio leitor. Embora a leitura dinâmica restrinja a vocalização das palavras, em algum momento o resumo do conteúdo será desdobrado entre palavras ajustadas aos discursos. A crescente valorização da velocidade com que se realiza a leitura silenciosa nem sempre garante uma inteligibilidade dos discursos, ou até mesmo uma aproximação das imagens descritas com os desafios da produção de conhecimento atual. A transposição de conceitos intensamente debatidos e interconectados não é rápida, já que demanda uma imersão em diversas interpretações entre diversas discussões, como também a própria criação do sentido do conceito para o momento atual.

Em pesquisas sobre a leitura no Brasil (Instituto Pró-Livro, 2016 e 2019), por mais que tenha aumentado a proporção do público leitor, também diminui a proporção daqueles que afirmam não ter dificuldade na leitura, seja por não ter paciência, não conseguir se concentrar ou ter problemas na visão. Tal variável de dificuldade se relaciona com a divisão de classes e escolarização, já que a maior dificuldade consiste na falta de tempo. Estes resultados são bem

significativos para a análise de instituições educacionais brasileiras, que também apresenta na pesquisa a maioria das bibliotecas escolares como espacialmente de uso exclusivo. Embora não explicitem a prática de leitura silenciosa como um mecanismo importante para discussão sobre o processo de escolarização, o silenciamento do público persiste como questionamento relevante para o direcionamento dos objetivos da produção de conhecimento.

Tanto quem ocupa o espaço de fala quanto o público são parte da performance da produção de conhecimento. Não só restrita às normas institucionais, como caracterização moral e cognitiva, a produção do conhecimento também incide em um vivência estética, cuja expressão de sons, movimentação dos corpos, figuração de imagens, etc integram a concepção de conhecimento exposta. Com as políticas neoliberais, o conhecimento científico ainda é muito amparado na teoria tradicional e sua perspectiva individual de subjetividade, memória e até mesmo leitura. A necessidade de uma intensificação da formação individual apenas restringe as potencialidades criativas de uma vivência em comunidade. Nesse sentido, qualquer teoria social perpassa uma transdisciplinaridade entre diversas direções epistemológicas. As pesquisas sociológicas não só contribuem para um aprofundamento dos questionamentos sobre teoria social, assim como para redimensionar o que seria a própria sociologia. Enquanto ciência moderna, a sociologia necessariamente apresenta uma teoria social subjacente a qualquer pesquisa, até mesmo quando há uma análise individual e isolável de coisas objetificadas.

A partir do silenciamento do público leitor, a exposição da colonialidade do ver apenas esboça uma perspectiva possivelmente atual da produção de conhecimento. Por mais que a orientação de uma apreensão individual do conteúdo seja recorrente, aprendemos mais uns com os outros do que por nós mesmos. A vivência sensível não é individual, mas comum, assim como designa o cérebro humano (Mirzoeff, 2016, p. 94). O cérebro não utiliza a visão como uma câmera, e sim, um “bloco de desenho” (Mirzoeff, 2016, p. 93), pois ao ver o mundo não é sobre o que vemos, e sim, sobre o que fazemos quando vemos, já que apenas se vê a partir de um entendimento que dá sentido entre o que se sabe e o que se pensa que se possa saber (Mirzoeff, 2016, p. 72). Nesse sentido, a visão não consiste na luz adentrando os olhos, mas nas reviravoltas da criação de um vibrante ritmo na imagem (Mirzoeff, 2016, p. 81).

Você já ouviu falar que os olhos são a janela da alma? Para mim, tal expressão popular nunca fez tanto sentido quanto agora. Seja por sua tradição de base cristã ou seja pela supervalorização da visão, a caracterização do modo de vida capitalista coincide com o reconhecimento das luzes como metáfora do conhecimento. A relação direta entre olhos e alma é também a relação direta entre olhos e mente, assim como indica a teoria tradicional. No entanto, na mesma metáfora da janela é possível contornar o processo de ocularcentrismo

presente na colonialidade. Ao ver através da janela, é possível estar aqui e ali ao mesmo tempo, mas sempre presente entre um corpo que se distancia pelo olhar. Enquanto o ocularcentrismo estabelece a parede como um obstáculo a ser superado, assim desvinculando o olho do próprio observador e seus limites corpóreos (Belting, 2015, p. 117), o aparato sensorial do cérebro não processa uma cultura visual como meramente visual, mas como mapa de um corpo por inteiro (Mirzoeff, 2016, p. 95).

A autonomização e isolamento do olhar de seu corpo não apaga somente a parede onde está a janela como também o corpo de quem olha através da janela (Belting, 2015, p. 126). Ao retirar-se da cena para contemplar o exterior no mundo, a vivência do sujeito na cultura ocidental é apenas uma experiência do habitat (Belting, 2015, p. 118). Nesse sentido, as imagens são projeções de uma busca infindável dos corretos objetos que combinam com as sombras. A coleção de dados exteriores para explicação do mundo não subentende o próprio sujeito como dado primordial da explicação de dados do mundo. Sujeito este que está presente em carne e osso, como um corpo que age, escreve, lê, pensa e cria outros mundos. Enquanto as instituições educacionais tradicionais consideram a imaginação como distração da realidade, pouco se entende sobre como existimos no mundo (Mirzoeff, 2016, p. 95).

A ruína das imagens caracteriza um mundo em que o homem não encontra mais o tempo necessário para criar balizas discursivas de defesa que evitem as identificações mortuárias entre o olhar e o visível. Se um dia desejarmos crer de novo no olhar inocente das crianças, devemos lhes oferecer a possibilidade do não-visível para que elas possam entrar em uma nova utopia e descobrir as realidades que ultrapassam os limites do banal cotidiano. Ser livre é poder olhar de outra maneira e poder, sobretudo, imaginar-se por si mesmo e por meio de suas próprias visões. É preciso, portanto, vigiar durante a noite para que a aurora de um dia nos interpele com uma nova imagem que nos aguarde, no batismo do inédito, para que possamos nomeá-la e fazê-la nossa (Bavcar, 2005, p. 157).

Embora as imagens não sejam sujeitos, elas "apresentam não apenas uma superfície, mas uma face que encara o espectador" (Mitchell, 2015, p. 167). Tal espectador, que é corpo que encara, também é corpo encarado em um movimento histórico. Até mesmo de olhos fechados é possível não só imaginar a postura do nosso corpo (Mirzoeff, 2016, p. 90), como também movê-lo em comunicação com o mundo; por mais que a cultura ocidental limite as potencialidades do corpo através do ocularcentrismo, ou até mesmo em direcionamentos normativos por instituições sociais, sejam educativas e/ou culturais, qualquer meio de comunicação é apreendido por cada sentido. Pode parecer estranho que, por exemplo, a leitura

seja realizada por cheiros de papéis ou toque de texturas, mas a prática de leitura pode mover diversos sentidos do corpo. Um exemplo é como alguns leitores passam uma página à outra levando a saliva da boca para desprender a próxima página.

Segundo Byung-Chul Han (2021), como parte de uma sociedade do cansaço estabelecida por políticas neoliberais, o tempo de trabalho não tem mais aroma. A hipervisibilidade é uma constante necessidade de manter os olhos abertos como uma visibilidade permanente, assim os olhos apenas se fecham por cansaço e exaustão. A constante massa de informação presente nos meios de comunicação atuais se acelera a ponto de sufocar o pensamento, assim é preciso reviver um silêncio do pensamento, como também é preciso poder fechar os olhos (Han, 2021). A aceleração inerente às políticas temporais neoliberais é também o dismantelamento do “tempo do outro” em prol da eficiência (Han, 2021). A aceleração consiste na incapacidade de concluir ou encerrar a atividade (Han, 2021), assim eternizando a necessidade da repetição de um mesmo tempo de trabalho.

Para Han (2021), o tempo do outro é aquele que promove a comunidade, enquanto a política temporal neoliberal promove o tempo do eu, cuja relação interativa não se estabelece entre “eu e tu”, mas apenas como uma apropriação entre “eu e isso”. O tempo do eu isola e singulariza; o tempo do eu se furta à aceleração e também em seu sentido oposto a desaceleração sem que seja possível um abandono de si como a metamorfose inerente às relações do tempo do outro (Han, 2021).

A subjetividade que se propõe absoluta apenas se mantém através de um estado de silêncio, que consiste numa forma de conclusão, já que apenas com o silêncio é possível um retorno a si próprio para que se realize um fechamento no esforço pelo silêncio (Han, 2021). Nesse sentido, o silenciamento do público não pode ser condicionado a uma aceleração do tempo de produção como uma racionalidade instrumental produtiva, mas em como o silêncio necessariamente aponta para uma interação social, cuja apreensão do conhecimento apenas se concretiza na relação com os outros e na própria afirmação de si como parte de uma política que insiste em normatizar, uniformizar e hierarquizar.

O silenciamento do público é um questionamento sobre o silêncio do corpo que nunca está em silêncio. Talvez seja nossa incapacidade de nos manter em silêncio, a necessidade de um esforço cada vez maior para o silenciamento do público. Na persistência de políticas neoliberais, o silenciamento é apenas direcionado para um grupo de pessoas que são condicionadas às normas de instituições sociais, cuja prática nem sempre é repetida, embora orientada para ser reproduzida. Um exemplo recorrente é a sala de aula de instituições tradicionais, onde o professor precisa manter o silêncio ou incitar falas programadas. Muitas

vezes não ocorre como o planejado, tanto os estudantes interrompem a fala com barulhos e outras falas paralelas, como os estudantes podem não falar nada quando houver uma pergunta. A imprevisibilidade de uma aula, assim como a imprevisibilidade da leitura exige uma ampliação das possibilidades de comunicação e produção do conhecimento, assim como exige a conclusão de instituições amparadas por uma teoria tradicional.

CONCLUSÃO

Há um fim? Quando a autora fica em silêncio

Não há um fim, embora daqui a pouco não tenha mais palavras novas para serem lidas, ou talvez, seja a diversidade de finais uma impossibilidade de definir um único fim. Por mais que a comunicação não seja estabelecida para além destas palavras já escritas, ela não se resume à interpretação verdadeira ou à nitidez das formas apresentadas. A intenção da dissertação não era afirmar uma verdade claramente verificável, mas assimilar uma prática presente na própria elaboração da dissertação. Por que ler em silêncio? Por que o silêncio não é questionado como sociológico? Até que ponto é possível falar sobre o silêncio e até quando é preciso falar? Não há respostas certas e exatas para tais perguntas, embora seja relevante a crítica das políticas neoliberais em defesa do público esclarecido e sua teoria tradicional. A consideração de um público esclarecido presente na atualidade persiste sobretudo por um mecanismo de abstração; tanto no imaginário moderno, quanto nas práticas capitalistas. Algumas limitações da defesa do público esclarecido foram possíveis sublinhar: eternidade da verdade, legitimidade escriturística, ocularcentrismo e literalidade das imagens visuais.

A contradição de fazer uma apreensão hermenêutica dos livros, artigos e textos presentes nestas referências bibliográficas consiste em uma necessidade da própria composição da bibliografia. As referências não advêm entre provocações, ao estranhar o próprio objeto referenciado, mas na necessidade de uma justificação específica. Parte de uma identificação dos protocolos institucionais, a bibliografia é um requisito importante para a legitimidade científica. A possibilidade de apreensão da bibliografia nem sempre é delimitada por autores, já que, muitas vezes, os leitores realizam outros percursos de pesquisas entre os mesmos textos, artigos e livros. A riqueza da produção de conhecimento só é possível pela própria dinâmica social presente na comunicação e vinculação do conhecimento. Nesse sentido, os próprios sentidos humanos são parte de uma interação social, cujas demarcações axiológicas são sempre multiplicadas entre diversos significados.

Nesta dissertação, a proposta de uma imagem dialética da leitura silenciosa incidiu na correlação entre o ocularcentrismo e o público esclarecido, já que a intensificação e sobretudo orientação normativa da leitura silenciosa coincide com o processo de transformação sensorial presente na interação tanto da produção quanto da comunicação do conhecimento científico moderno. A partir da incidência de uma defesa do público esclarecido, o primeiro capítulo questionou a subjacente teoria tradicional que não só condiciona os corpos produtores da

ciência entre padronizações de modelos de escrita e leitura, como também reduz as interações sociais através de um objetivo individualizado e de interesse voltado para maior rapidez e eficiência na produção.

Já a partir do segundo capítulo, a limitação da vivência sensorial através da visão engendra uma especificidade da legitimidade do conhecimento. A concepção de verdade racionalizada é tanto parte de uma herança cultural cristã, quanto de um mecanismo instrumentalizado pela teoria tradicional do público esclarecido. Através da comunicação escrita, a cultura tipográfica é um importante exemplo de como as políticas neoliberais incidem numa aceleração do tempo, assim como argumenta o aprofundamento desta pesquisa na prática de leitura silenciosa. Nesse sentido, a partir do terceiro capítulo, a escolha de uma imagem dialética do objeto consiste não só no estranhamento da leitura e do silêncio, como também do público presente nesse próprio ato imediato de realização da leitura. A mediação da leitura silenciosa é delineada através de uma uniformização do conhecimento e hierarquização dos sentidos, mas é também o silêncio em tal leitura a imersão em um vazio que nos remete aos outros, aos espaços e ao próprio movimento histórico de transformação de si e do mundo.

Desde a graduação, venho questionando o sujeito do conhecimento inerente aos protocolos institucionais educacionais, no entanto, somente agora, eu consigo visualizar o próprio mecanismo de visualização que condiciona os requisitos de controle da burocracia educacional. Ao meu perceber, eu demorei muito tempo para conseguir desnaturalizar minha própria participação no público silencioso, embora o silêncio tenha sido tema recorrente em discussões sobre práticas pedagógicas ou até mesmo na sala de aula, seja como estudante ou professora. Alguns autores críticos às teorias desenvolvimentistas apontam para um imaginário da escassez¹⁷ presente na subjetividade moderna, e talvez seja a necessidade de querer suprir a constante sensação de falta de conteúdo uma resposta possível. A exibição do “quanto se conhece” nem sempre incide numa fruição dos diálogos.

Uma citação me atormenta desde a graduação e, satisfatoriamente, posso (hoje) dizer que ela tanto me confundiu, quanto me transformou. Eu não entendia o que era a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, pois estava condicionada ao reconhecimento tradicional dos dados sensoriais. Embora a dualidade entre natureza e humanidade sempre tenha sido um importante questionamento em qualquer uma das minhas pesquisas, pouco conseguia discernir da natureza humanizada, embora o corpo tenha sido conceito-chave para entender uma

¹⁷ O estabelecimento da condição de escassez é parte do ritual educativo que orientava a fé no valor do saber adquirido (Illich, 2008, p. 526).

humanidade naturalizada. Ainda me questiono se o processo de estranhamento e desnaturalização tão importante para teoria crítica não seja também um convite à reconstrução do pesquisador-escritor, cuja performance comunicativa incide sobretudo em práticas de escrita e leitura.

[...] é apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência de seu objeto, pela natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. O sentido constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido tacanho. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade animal de alimentar-se (Marx, 2004, p. 110).

A natureza humanizada é a relação intrínseca do corpo entre humanidade e natureza, cuja justificativa de conceituação da natureza também pode ser uma humanidade naturalizada. O processo de ocularcentrismo é um exemplo de como a hierarquização dos sentidos não garante a totalidade do fato, tampouco é possível individualizar um corpo sem sua contingência social. O momento não se mantém o mesmo, mesmo quando se mantém por muito tempo. A certeza de tal corpo que escreve, de tal texto escrito e de tal conhecimento compartilhado é que um dia não mais existirá, até mesmo para que outros corpos, textos e conhecimentos existam e durem o quanto for possível. Qualquer humanidade naturalizada é também uma natureza humanizada, cuja dicotomia apenas incide na relação entre nós mesmos.

A relevância de uma pesquisa sociológica consiste na afirmação de uma sociedade que nos compõe, embora estejamos sempre a recompondo. A tentativa de sublinhar tal sociedade incide em um mero desenho por movimentos de repetição, mas que nunca definirão a própria prática de leitura silenciosa, tampouco podem representar o silêncio presente nas práticas. Talvez o melhor exemplo seja sua própria leitura; e caso seja em silêncio, qual acordo sonoro de silêncio é possível subentender? Como o silêncio, o acordo comunicativo entre as marcações visuais também é parte figurativa do imaginário social. No caso do texto científico, ou sobretudo nos textos visuais, a separação entre palavras, assim como o aprofundamento de tais

palavras em conceitos são parte de uma comunicação social passível de instrumentalização em prol de um aceleração da produção. O movimento histórico subjacente às práticas de leitura inculca uma ampliação das relações comunicativas, embora nem sempre as instituições promovam uma “formação sensorialmente plural”.

Eu li esta dissertação em sua maior parte em silêncio, embora sempre estivesse presente uma subvocalização. O esforço em manter o corpo parado lendo e escrevendo nem sempre é confortável. Por vezes, é preciso cumprir uma leitura direta de um capítulo (ou qualquer seção) para que a memória mantenha uma conexão entre aquilo que leu e o que ainda vai ler. Embora seja importante as pausas entre leituras (talvez para beber uma água, ir ao banheiro ou só movimentar o corpo), nem sempre é possível garantir uma rememoração daquele momento em que se leu. Por vezes, é preciso ler de novo, ler o que foi anotado ou até mesmo ler outro texto. Nem sempre é possível identificar a intenção do autor, a afirmação do argumento ou a disposição criativa das palavras. Nem sempre é possível dispor de toda intensidade das obras dos diversos autores aqui presentes, e nem garantir que não sejam leituras estranhas, cuja proposta é negar aquilo que foi designado para sempre ser assim, mas sobretudo negar minhas próprias conclusões para o diálogo ecoar, e o mesmo diálogo nos escoar na certeza de que não sou a mesma desde quando comecei a ler esta dissertação.

Embora discutam sobre a capa do trabalho final de formação, os questionamentos podem ir além da necessidade de um trabalho visual, até mesmo mais profundos na própria concepção estética. Enquanto o texto continua aqui escrito, ainda posso me comunicar através de palavras no intuito de contornar uma imagem móvel. No entanto, quando não houver mais palavras, mas apenas uma margem branca, ainda permanecerá o eco daquilo que não foi escrito, mas que você leu, pois não posso controlar aquilo que você entendeu, nem posso estipular o que acontecerá depois que o texto for lido. E talvez este seja o maior impacto de uma política das obras científicas: as inúmeras possibilidades de comunicação do conhecimento compartilhado.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **An introduction to dialectics**. Malden, MA: Polity Press, 2017.
- ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.
- ADORNO, Theodor. **Para a metacrítica da teoria do conhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ALLINGTON, Richard; MCGILL-FRANZEN, Anne. Why So Much Oral Reading?. In: HIEBERT, Elfrieda; REUTZEL, Ray. **Revisiting Silent Reading: New Directions for Teachers and Researchers**. Santa Cruz: TextProject Inc., 2014.
- BARBARAS, Renaud. O invisível da visão. In: NOVAES, Adauto. **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.
- BARRIENDOS, Joaquín. La colonialidad del ver: visualidad, capitalismo y racismo epistemológico. In: ALVEAR, Miguel et al. **Desenganche: Visualidades y sonoridades otras**. Quito: La Tronkal, 2010.
- BAVCAR, Evgen. A imagem, vestígio desconhecido da luz. In: NOVAES, Adauto. **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.
- BELTING, Hans. A janela e o muxarabi: uma história do olhar entre Oriente e Ocidente. In: ALLOA, Emmanuel. **Pensar a imagem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- BENHABIB, Seyla. **Critique, norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1986.
- BENHABIB, Seyla. The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory. In: BENHABIB, Seyla. **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethic**. Cambridge: Polity Press, 1992.
- BLUMENBERG, Hans. Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation. In: LEVIN, David. **Modernity and the Hegemony of Vision**. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- BOSI, Alfredo. Fenomenologia do olhar. In: NOVAES, Adauto. **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CAGE, John. **Silence**. Middletown: Wesleyan University Press, 1973.

CARPENTER, Edmund; MCLUHAN, Marshall. El aula sin muros: Investigaciones sobre técnicas de comunicación. In: CARPENTER, Edmund; MCLUHAN, Marshall. **Espacio acústico**. Barcelona: Editorial Laia, 1974.

CARTAGENA, María Fernanda. Visión alter-nativa: limpia midiática. In: ALVEAR, Miguel et al. **Desenganche**: Visualidades y sonoridades otras. Quito: La Tronkal, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Algés: Difusão Editorial, 2002.

CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada**: Da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. v. 3.

CHARTIER, Roger. Leituras e leitores "populares" da Renascença ao período clássico. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1999. v. 2.

CHARTIER, Roger. Memória e esquecimento. In: FELLOWS, Maria Ruth; MELLO, Maria Elizabeth. **O passado no presente**: releituras da modernidade. Niterói: Editora da UFF, 2011a.

CHARTIER, Roger. Do livro à leitura. In: PAIRE, Alain; CHARTIER, Roger. **Práticas da Leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2011b.

CHAYTON, H. J. Leer y escribir. In: CARPENTER, Edmund; MCLUHAN, Marshall. **El aula sin muros**: Investigaciones sobre técnicas de comunicación. Barcelona: Editorial Laia, 1974.

CLASSEN, Constance. **Worlds of sense**: Exploring the senses in history and across cultures. Londres: Routledge, 1993.

CODDINGTON, Cassandra; GUTHRIE, John; SWAN, Emily. Engaged Silent Reading. In: HIEBERT, Elfrieda; REUTZEL, Ray. **Revisiting Silent Reading**: New Directions for Teachers and Researchers. Santa Cruz: TextProject Inc., 2014.

COHN, Gabriel. **O meio é a mensagem**: análise de McLuhan. ApArte, São Paulo, ed. 2, 18 jun. 1968.

COHN, Gabriel. **Sociologia da comunicação**: teoria e ideologia. São Paulo: Pioneira, 1973.

CORNFORD, Francis Macdonald. **Antes e depois de Sócrates**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CORTÉS, Sergio Pérez. **La Travesía de la Escritura**. Cidade do México: Santillana Ediciones Generales, 2006.

CORTÉS, Sergio Pérez. **Escribas**. Cidade do México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

COLI, Jorge. O invisível das imagens. In: NOVAES, Adauto. **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

CUNHA, Dalva. **Silêncio**: comunicação do ser. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. São Paulo: Coletivo Periferia, 2003. E-book.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2000.

DERRIDA, Jacques. A escritura pré-literal. In: DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DERRIDA, Jacques. **O olho da universidade**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DIDI-HUBERMAN, Georges. To Render Sensible. In: BADIOU, Alain et al. **What is a People?**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2016.

DOMINGUES, José Maurício. **Emancipação e História**: O retorno da teoria social. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

DOMINGUES, José Maurício. **Estudos e Críticas em Teoria Social**. São Paulo: Annablume, 2016.

DOMINGUES, José Maurício. **Sociological theory and collective subjectivity**. Londres: Macmillan Press LTD, 1995.

DORION, Louis-André. **Comprender Sócrates**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

FRANCASTEL, Pierre. **Imagem, visão e imaginação**. Lisboa: Edições 70, 1987.

FREIRE, Paulo. **Ação Cultural**: para liberdade e outros escritos. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. A liberação da questão da verdade desde a experiência da arte. In: GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GOODIN, Susie; PEARSON, David. Silent Reading Pedagogy: A Historical Perspective. In: HIEBERT, Elfrieda; REUTZEL, Ray. **Revisiting Silent Reading**: New Directions for Teachers and Researchers. Santa Cruz: TextProject Inc., 2014.

GOULEMOT, Jean Marie. Da leitura como produção de sentidos. In: PAIRE, Alain; CHARTIER, Roger. **Práticas da Leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

GURVITCH, Georges. **Dialética e Sociologia**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1987.

HABERMAS, Jürgen. A suplantação da filosofia primeira temporalizada: crítica de Derrida ao fonocentrismo. In: HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In: HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **The Structural Transformation of the Public Sphere**: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge: The MIT Press, 1991.

HAN, Byung-Chul. **Favor fechar os olhos**: Em busca de um outro tempo. Petrópolis: Vozes, 2021.

HAVELOCK, Eric. **La musa aprende a escribir**: Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.

HIEBERT, Elfrieda; RASINSKI, Timothy; SAMUELS, Jay. Eye Movements Make Reading Possible. In: HIEBERT, Elfrieda; REUTZEL, Ray. **Revisiting Silent Reading**: New Directions for Teachers and Researchers. Santa Cruz: TextProject Inc., 2014.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

HORKHEIMER, Max. On the Problem of Truth. In: HORKHEIMER, Max. **Between Philosophy and Social Science**: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1993.

HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica**: uma documentação. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1990.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: HORKHEIMER, Max et al. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HORKHEIMER, Max. The Rationalism Debate in Contemporary Philosophy. In: HORKHEIMER, Max. **Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings** Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1993.

ILLICH, Ivan. **In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

ILLICH, Ivan. **In the mirror of the past: lectures and addresses**. Nova Iorque: Marion Boyars Publishers, 1992.

ILLICH, Ivan. **Obras reunidas**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2008. v. II.

ILLICH, Ivan. The Eloquence of Silence. In: ILLICH, Ivan. **Celebration of awareness**. Londres: Penguin Books, 1976.

INSTITUTO PRÓ-LIVRO. **Retratos da Leitura no Brasil**. 4ª ed. São Paulo, 2016.

INSTITUTO PRÓ-LIVRO. **Retratos da Leitura em Bibliotecas Escolares**. São Paulo, 2019.

JAPPE, Anselm. O reino da contemplação passiva. In: NOVAES, Adauto. **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

JAY, Martin. A gênese da teoria crítica. In: JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JAY, Martin. Por uma filosofia da história: a crítica do Iluminismo. In: JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JAY, Martin. **Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought**. Oakland: University of California Press, 1993.

JAY, Martin. **Ojos abatidos: La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX**. Madrid: Ediciones Akal, 2007.

JAY, Martin. **Songs of experience: modern American and European variations on a universal theme**. Los Angeles: University of California Press, 2005.

JENKS, Chris. The centrality of the eye in western culture: an introduction. In: JENKS, Chris (ed.). **Visual Culture**. Londres: Routledge, 1995.

JONAS, Hans. The Nobility of Sight. **Philosophy and Phenomenological Research**, Ottawa, v. 14, n. 4, p. 507-519, 1954.

KAVANAGH, Donncha. Ocularcentrism and its Others: A Framework for Metatheoretical Analysis. **Organization Studies**, Londres, v. 25, n. 3, p. 445-464, 2004.

KEHL, Maria Rita. Muito além do espetáculo. In: NOVAES, Adauto. **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

KRONFLY, Fernando. **La derrota de la luz**: ensayos sobre modernidad, contemporaneidad y cultura. Cali: Editorial Universidad del Valle, 2007.

LEÓN, Christian. Visualidad, medios y colonialidad: Hacia una crítica decolonial de los Estudios Visuales. In: ALVEAR, Miguel et al. **Desenganche**: Visualidades y sonoridades otras. Quito: La Tronkal, 2010.

LEVIN, David. Keeping Foucault and Derrida in Sight: Panopticism and the Politics of Subversion. In: LEVIN, David. **Sites of Vision**: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1997.

LIMA, Venício de. **Comunicação e cultura**: as ideias de Paulo Freire. Brasília: Universidade de Brasília, 2011.

LOWE, Donald. **Historia de la percepción burguesa**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. Propriedade privada e Comunismo. In: MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MCCUMBER, John. Derrida and the Closure of Vision. In: LEVIN, David. **Modernity and the Hegemony of Vision**. Los Angeles: University of California Press, 1993.

MCLUHAN, Marshall. **A galáxia de Gutenberg**: a formação do homem tipográfico. São Paulo: Editora Nacional, Editora da USP, 1972.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

MIGNOLO, Walter. Matriz colonial del poder: segunda época. In: ALVEAR, Miguel et al. **Desenganche**: Visualidades y sonoridades otras. Quito: La Tronkal, 2010.

MIRZOEFF, Nicholas. **How to see the world**: An Introduction to Images, from Self-Portraits to Selfies, Maps to Movies, and More. Basic Books: Nova Iorque, 2016.

MITCHELL, W. J. T. O que as imagens realmente querem?. In: ALLOA, Emmanuel. **Pensar a imagem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MORSE, Richard. **O espelho de Próspero**: cultura e idéias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MURICY, Katia. Os olhos do poder. In: NOVAES, Adauto. **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NELSON, Benjamin. Conscience and the making of early modern cultures: "The Protestant Ethics" beyond Max Weber. **Social Research**, Nova Iorque, v. 36, ed. 1, p. 4-21, 1969.

NOVAES, Adauto. A imagem e o espetáculo. In: NOVAES, Adauto. **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

NOVAES, Adauto. Imagens impossíveis. In: NOVAES, Adauto. **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

OLSON, David. **El mundo sobre el papel**: El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.

ONG, Walter. **Oralidad y Escritura**: tecnologías de la palabra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 2008.

PALLASMAA, Juhani. **Os olhos da pele**: a arquitetura e os sentidos. Porto Alegre: Bookman, 2012. E-book.

PETERSON, Michel. A universidade: da responsabilidade do corpo docente. In: DERRIDA, Jacques. **O olho da universidade**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

PETRUCCHI, Armando. Ler por ler: um futuro para a leitura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1999. v. 2.

RANCIÈRE, Jacques. **O espectador emancipado**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

RIESMAN, David. Tradición oral y tradición escrita. In: CARPENTER, Edmund; MCLUHAN, Marshall. **El aula sin muros**: Investigaciones sobre técnicas de comunicación. Barcelona: Editorial Laia, 1974.

ROUANET, Sergio Paulo. O olhar iluminista. In: NOVAES, Adauto. **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAENGER, Paul. **Silent Reading**: Its impact on late medieval script and society. *Viator*, Los Angeles, v. 13, p. 367-414, 1982.

SAENGER, Paul. **Space between words**: the origins of silent reading. Stanford: Stanford University Press, 1997.

SANDERS, Barry; ILLICH, Ivan. **ABC the alphabetization of the popular mind**. São Francisco: North Point Press, 1988.

SANDYWELL, Barry. Specular grammar: the visual rhetoric of modernity. In: HEYWOOD, Ian; SANDYWELL, Barry (ed.). **Interpreting Visual Culture**: Explorations in the hermeneutics of the visual. Oxfordshire: Taylor & Francis, 2005. E-book.

SCHAFER, Murray. **Afinação do mundo**: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

SIMMEL, Georg. *Sociology of the Senses: Visual Interaction*. In: BURGESS, Ernest; PARK, Robert. **Introduction to the Science of Sociology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1921.

SOMBART, Werner. **Economic life in the modern age**. Nova Iorque: Routledge, 2017.

STAMPS, Judith. **Unthinking modernity**: Harold Innis and Marshall McLuhan in dialogue with Theodor Adorno and Walter Benjamin. Quebec: McGill-Queen's University Press, 1995.

STEINER, George. **Extraterritorial**: a literatura e a revolução da linguagem. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

STEINER, George. **Linguagem e Silêncio**: ensaios sobre a crise da palavra. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SURIAGA, Edgar. *Desenganche... Urgente... Hoy*. In: ALVEAR, Miguel et al. **Desenganche**: Visualidades y sonoridades otras. Quito: La Tronkal, 2010.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TRUJILLO, Mayra. *Estudios sonoros latinoamericanos: violencia, sonoridades y perspectiva decolonial*. In: ALVEAR, Miguel et al. **Desenganche**: Visualidades y sonoridades otras. Quito: La Tronkal, 2010.

TRYWHITT, Jacqueline. *El ojo móvil*. In: CARPENTER, Edmund; MCLUHAN, Marshall. **El aula sin muros**: Investigaciones sobre técnicas de comunicación. Barcelona: Editorial Laia, 1974.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WITTMANN, Reinhard. *Existe uma revolução da leitura no final do século XVIII?*. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (org.). **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Editora Ática, 1999. v. 2.

WOLFF, Francis. *Por trás do espetáculo: o poder das imagens*. In: NOVAES, Aduino. **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.